

Université de Fribourg  
Faculté de Théologie

***Transfiguration de Jésus – Purification des disciples***

**Marc 8,27—9,13 à la lumière d'Ex 32-34 et de Mt 3**

**« Il purifiera les fils de Lévi... » (Mt 3,3)**

Thèse de doctorat présentée par  
Piotr Oktaba OP

2008

## **Avant-propos**

La thèse présente est le fruit de mes études à l'Université de Fribourg en Suisse. Écrite sous la direction du Professeur Benedict Thomas Viviano OP, elle a été défendue le 6 février 2004. Beaucoup d'obstacles en ont retardé la publication. J'en présente ici un texte allégé par rapport à la rédaction première.

Je voudrais présenter mes remerciements profonds à mon directeur, le Père Benedict Viviano OP, pour son encouragement constant, et au Père Adrian Schenker OP, la partie concernant l'Ancien Testament étant rédigée grâce à ses remarques perspicaces. Je suis très reconnaissant à Madame Janine de Bourgknecht et à Madame Jeanne Vandier-Pintori qui ont bien voulu corriger mon texte. J'exprime aussi mes remerciements aux frères du couvent de l'Albertinum avec lesquels j'ai passé quelques années d'une belle aventure dominicaine.

## Introduction

### 1. La transfiguration de Jésus et ses disciples

La transfiguration de Jésus est devenue icône. Elle représente Jésus en gloire, les anciens héros Moïse et Élie et les trois disciples choisis par Jésus. L'Église des Apôtres du Nouveau Testament rencontre l'Ancien Testament autour de Jésus de Nazareth, et lui-même semble issu à ce moment de l'Au-delà. L'avenir côtoie le passé, le ciel la terre. Tout est à contempler d'un seul regard. Peut-on encore ajouter à cette image complète ?

Posons alors une question simple : « D'où vient cette icône ? Quelle est son origine ? » L'Évangile rapporte les paroles et les gestes de Jésus de Nazareth : insérés dans les récits des évangélistes comme un diamant brut, taillé, serti dans le chaton d'une bague. Ainsi ces paroles et ces gestes ne s'effacent point, au contraire, ils brillent plus clairement. Or, où sont les paroles de Jésus transfiguré ? Mystérieusement, il ne dit rien. Alors, où sont ses gestes ? Cette fois, la réponse est aisée : « Il s'est transfiguré devant eux », rapporte Marc (9,2) et après lui Matthieu (17,2). Cependant si l'on s'interroge davantage sur la signification que pouvait avoir ce geste de Jésus pour les disciples présents, la réponse est difficile. Et pourtant Jésus s'est transfiguré « devant eux », à cause d'eux et pour eux. Les disciples sont-ils de simples spectateurs stupéfaits, ou se transforment-ils à leur tour ? Tous les gestes de Jésus ne sont rapportés dans les évangiles qu'en vue d'appeler les hommes à la conversion et à la foi, dans l'approche imminente du royaume de Dieu (cf. Mc 1,15). Le geste de la transfiguration ferait-il exception à cette règle ? Ne signifie-t-il pas pour les disciples une transformation intérieure, une conversion et un nouvel appel à suivre Jésus ?

### 2. Le problème de la cohérence de Mc 8,27—9,13

Le récit de la transfiguration de Jésus sur la montagne (Mc 9,2-13) se situe au milieu de l'évangile de Marc, précédé du dialogue entre Jésus et ses disciples près de Césarée de Philippe (8,27-33), et du petit discours concernant l'exigence et le sort du disciple (8,34—9,1). Il est largement admis que ces trois unités forment un ensemble d'une grande importance dans le plan rédactionnel de l'évangéliste Marc. Il ressort de la section Mc 8,27—9,13 une structure littéraire soigneusement élaborée. Ces trois unités ici réunies relèvent toutefois de

genres littéraires différents. Mc 8,27-30 et 9,11-13 présentent des dialogues de Jésus avec ses disciples, 8,31-33 une controverse avec Pierre, 8,34—9,1 une catéchèse destinée à la foule. Dans 9,2-8 ou 9,2-10, la scène sur la « haute montagne », unique dans l'évangile, est d'un genre littéraire difficile à déterminer. Il semble que l'on peut discerner en 9,2-3 une angélophanie (apparition d'un personnage vêtu de blanc, cf. Mc 16,5) et en 9,7-8 une théophanie. Mais où se trouve la clé d'interprétation de cette combinaison de genres littéraires ?

Si l'on veut découvrir le point culminant de la péricope Mc 8,27—9,13, la réponse ne va pas de soi. Le trouve-t-on dans les paroles de Pierre : « Tu es le Christ » (8,29) ? Ou bien dans la première annonce de la passion et de la résurrection (8,31) ? Ou bien encore, le trouve-t-on dans la métamorphose de Jésus (9,3) ou alors dans les paroles divines : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé ; écoutez-le » (9,7) ? La péricope 8,27—9,13 contient également d'autres éléments assez surprenants, comme l'image du foulon (9,3), l'apparition d'Elie avec Moïse (9,4), l'interdiction de parler à qui que ce soit de la transfiguration (8,30 ; cf. 9,9), et avant tout, l'échange de reproches entre Pierre et Jésus (8,32b-33). Existe-t-il un motif central pouvant concilier des éléments tellement divers ? Quel est l'événement constituant le sommet de la péricope 8,27—9,13 dans le dessein de l'évangéliste ?

La réponse à ces questions ne peut pas résulter uniquement de l'analyse « synchronique » du texte évangélique. On admet largement que le récit de Marc 9,2-13 relève de traditions antérieures à la rédaction de l'évangile, dont la réception et la rédaction par l'évangéliste ont abouti au récit actuel. Se pose la question des éléments originels du récit et des éléments ajoutés par Marc. La critique de la rédaction nécessite une certaine connaissance de l'intention théologique de l'évangéliste et celle de la communauté où les traditions concernant la transfiguration de Jésus se sont précisées. Nous ne pouvons émettre d'hypothèses concernant l'origine de ces traditions que sur la base de l'analyse des textes évangéliques. Quel choix a dominé lors de la création de ces traditions ? À leur origine, s'agissait-il seulement d'un problème christologique que la communauté chrétienne affrontait ? Ou bien, faut-il remonter encore plus loin dans le temps et se demander si Jésus de Nazareth, en présence de certains disciples, n'a pas effectué un geste prophétique qui nécessitait d'être interprété ? Autrement dit, la cause principale de la tradition concernant la transfiguration était-elle la tentative de répondre à la question : « **Qui** est Jésus ? » ou bien, était-elle : « Quel est le sens de ce que Jésus **a fait** ? »

Si nous acceptons le premier point de vue, nous chercherons dans le récit de Marc la réponse à la question de la conception christologique de l'évangéliste. Dans le récit Mc 8,27—9,13, il est fait mention des trois titres que la communauté chrétienne tient pour importants : « le

Christ » (ce qu'exprime Pierre interrogé par Jésus en 8,29), « le Fils de l'homme » (dans l'enseignement de Jésus, en 8,31.38) et « le Fils bien-aimé » (par la voix venue de la nuée, en 9,7). Chacune de ces désignations de Jésus est prononcée par une personne différente et se situe dans une partie du texte d'un type littéraire différent. La pluralité des genres littéraires dont Marc s'est servi est-elle dans ce cas l'indice permettant d'évaluer l'importance des titres christologiques ? Ce n'est certes pas évident. Il semble que le seul intérêt qu'avait cette communauté concernant une conception christologique aurait dû aboutir à la création d'un texte beaucoup plus explicite sur ce point et plus homogène quant à son genre littéraire.

Un geste symbolique de Jésus, qui aux yeux des chrétiens revêt une grande importance, peut être le point de départ de la composition d'une large section dans l'évangile. Ainsi l'action de Jésus lors de la dernière Cène (Mc 14,22-24) est au centre du chapitre 14 de Marc. Si nous admettons qu'il existe un geste de Jésus ayant donné naissance au récit concernant ce que nous appelons « la transfiguration de Jésus », la complexité de l'ensemble Mc 8,27—9,13 se comprend mieux. Les disciples comprennent ce que Jésus a effectué comme un geste en leur faveur, et au-delà, la réalisation des annonces des prophètes. Les genres littéraires employés dans l'évangile peuvent s'inspirer des genres littéraires des textes prophétiques que l'évangéliste, et avant lui la communauté, ont trouvé dans l'Écriture. Ainsi, l'ensemble Mc 8,27—9,13 peut être le fruit de l'exégèse chrétienne de l'Ancien Testament.

### **3. Plan de travail et méthodes employées**

La complexité de la rédaction de la section Mc 8,27—9,13 appelle une méthodologie également complexe. Nous utiliserons successivement plusieurs axes d'étude pour aboutir à une synthèse théologique d'où se dégagera le sens christologique et ecclésiologique de la transfiguration de Jésus.

Dans les deux premiers chapitres de cette thèse, nous procédons à l'analyse des deux sections de l'Ancien Testament, celle de Ex 32-34 (dans le contexte de Ex 23,20) et celle de MI 3 (plus exactement, MI 3,1-4, dans le contexte de MI 2,17—3,5, et de MI 3,22-24). Nous démontrerons que ces deux sections de l'Ancien Testament donnent à l'évangéliste Marc la clé de l'interprétation de la mission de Jésus de Nazareth. Elles contiennent toutes deux les mêmes genres littéraires que l'ensemble Mc 8,27—9,13. Nous abordons les textes de Ex 32-34 et de MI 3 du point de vue de l'exégèse chrétienne, en essayant de retrouver l'interprétation de ces textes adoptée par l'évangéliste Marc.

Le troisième chapitre comporte une analyse du prologue de Marc, en particulier les citations combinées de Ex 23,20 et Ml 3,1 en Mc 1,2. L'évangéliste se sert des textes de l'Ancien Testament pour interpréter la mission de Jésus et celle de son précurseur, Jean Baptiste. Marc s'inspire notamment de l'exégèse des textes des livres de l'Exode et d'Isaïe faite par le prophète Malachie. Dans les trois premiers chapitres, notre méthode est donc celle de l'intertextualité.

Le quatrième chapitre présente l'état des recherches sur l'interprétation de la transfiguration de Jésus dans l'évangile de Marc. Ce chapitre est divisé en fonction des problèmes majeurs qui surgissent de l'exégèse de la transfiguration de Jésus. De plus, notre analyse concerne un ensemble complexe qui contient plusieurs éléments spécifiques ; chacun de ces éléments du récit peut attirer l'attention du commentateur et devenir le point de départ d'une interprétation qui englobe l'ensemble du récit. Dans ce chapitre nous discuterons aussi la place de la section Mc 8,27—9,13 dans la composition de l'évangile et sa structure littéraire.

Le cinquième chapitre contient l'analyse de l'unité Mc 8,27—9,13, verset par verset. Cette approche souligne le sens de chaque détail dans l'optique de l'évangéliste. Nous employons la méthode de la critique de la rédaction<sup>1</sup>, compte tenu, autant que possible, de la signification des motifs et des événements dans la couche pré-marcienne du texte, en mettant en relief l'intention de l'évangéliste. Nous interpréterons le récit Mc 8,27—9,13 à la lumière des deux textes, Ex 32-34 et Ml 3, possédant le même genre littéraire et la même intention théologique que le récit de Marc.

Le sixième et dernier chapitre présente une synthèse théologique. Ce sera l'occasion de formuler quelques indications concernant la signification de la transfiguration de Jésus pour l'Église et utiles dans le cadre du dialogue entre Juifs et chrétiens.

Dans notre interprétation du récit de l'évangéliste Marc, nous nous gardons de nous inspirer du récit parallèle de Luc et surtout de celui de Matthieu qui est plus proche de Marc. Nous rendons également compte de l'art de narrer de l'évangéliste Marc. Il réunit soigneusement plusieurs motifs et paroles en composant la section 8,27—9,13. Ainsi, dans son récit, le moindre détail revêt de l'importance. Même ce qui semble un trait pittoresque, l'image du foulon, doit être intégré dans l'ensemble de l'interprétation. Les éléments qui présentent une certaine « fausse note » dans le récit y sont consciemment retenus par l'évangéliste et peuvent nous aider spécialement à trouver le sens de l'épisode de la transfiguration. Un motif inattendu du récit, un élément qui dérange ou choque le lecteur (ou l'auditeur), constitue, concernant la construction de

---

<sup>1</sup> Cependant, mon approche n'est pas loin, me semble-t-il, de ce que N. PERRIN appelle « la critique littéraire » : « The interpretation of the Gospel of Mark today requires a sophisticated, eclectic method of approach, a method

la narration, un point qui doit attirer l'attention, une sorte de point d'interrogation ou d'exclamation. Nous voudrions apporter la contribution à la recherche du sens de la transfiguration en présentant une interprétation qui pourrait rendre compte de l'ensemble de ces motifs.

## Chapitre I. Exode 32-34 comme arrière-plan de la composition de Mc 8,27—9,13

### 1. Méthode et herméneutique

Cette thèse porte sur le Nouveau Testament, sans écarter toutefois le problème de l'exégèse de l'Ancien Testament. Cependant, nous ne prétendons pas discuter toutes les interprétations possibles de Ex 32-34 et Ml 3, mais plutôt mettre en évidence celle de l'évangéliste Marc.

Nous analysons la section Ex 32-34 dans une perspective particulière, celle de l'exégèse du Nouveau Testament. Notre manière d'aborder le problème est celle de l'intertextualité. Les questions qui s'imposent sont : de quelle manière l'évangéliste Marc lit-il les livres de l'Exode et de Malachie ? Comment comprend-il le texte de Ex 23,20 qu'il cite au début de son évangile (Mc 1,2) ? Quel est le rapport entre la figure du messager dont parle Ex 23,20 ; 32,34 ; 33,2 et celle du messager de Marc ?

La citation en Mc 1,2 se compose de Ex 23,20 et de Ml 3,1. Le début de Ml 3,1 est très proche de Ex 23,20. Il semble que Malachie s'inspire de la figure du messager, ou de l'ange, qui apparaît dans les récits de l'exode d'Israël de l'Égypte. Nous nous poserons alors la question suivante : comment le prophète Malachie interprète-t-il cette figure de l'ange ?

Une fois notre approche ainsi déterminée, nous pouvons nous borner à l'analyse des narrations vétérotestamentaires dans leur forme finale. En effet, ce n'est que dans cette forme qu'elles influencent l'évangéliste<sup>2</sup>. Par ailleurs, des travaux plus récents ont montré de façon convaincante l'unité narrative et théologique de l'ensemble Ex 32-34, sans pourtant nier la complexité littéraire de cette composition<sup>3</sup>. Dans notre exégèse, nous prenons Ex 32-34 non pas comme un conglomérat de fragments disparates, mais comme une composition bien

---

<sup>2</sup> Et pourtant Marc peut être conscient de la complexité littéraire du livre de l'Exode. L'évangéliste rédige le récit en mettant sur un seul plan plusieurs traditions concernant la vie de Jésus. Ainsi il n'est pas exclu que Marc se soit bien rendu compte que la rédaction du livre de l'Exode présentait, *mutatis mutandis*, un procédé théologique et littéraire analogue à celui qu'il utilise lui-même.

<sup>3</sup> Cf. R. W. L. MOBERLY, *At the Mountain of God*, Sheffield 1983 ; B. S. CHILDS, *Exodus*, Philadelphia 1975 ; D. E. WARING, *The Nature of Yahveh's Relationship with his People: A Literary Analysis of Exodus 32-34*, Ann Arbor 1985 ; C. HOUTMAN, *Exodus*, Leuven 2000 ; E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, Berlin-New York 1990, p. 45-72 ; ID., « Israël à la montagne de Dieu : Remarques sur Ex 19-24 ; 32-34 et sur le contexte littéraire et historique de sa composition », dans *Le Pentateuque en question*, éd. A. de PURY, Genève 1989, p. 271-295. Cf. aussi la monographie de J. HAHN, *Das 'Goldene Kalb'. Die Jahwe-Verehrung bei Stierbildern in der Geschichte Israels*, Frankfurt/M – Bern 1981.

élaborée et d'un grand degré de cohérence. En revanche, nous n'entrons pas dans la problématique de l'histoire de la composition de cette section<sup>4</sup>.

La section Ex 32-34 occupe une position clé dans toute l'histoire de la marche d'Israël dans le désert<sup>5</sup>. Ainsi, cette histoire racontée en Ex 32-34 peut être considérée comme clé d'interprétation de toute l'histoire d'Israël. Pour les auteurs du Nouveau Testament, elle possède aussi une valeur d'exemple et les touche par son actualité<sup>6</sup>.

Ainsi nous prenons la section Ex 32-34 comme un texte ouvert à la relecture à l'intérieur du canon de la Bible. Nous voulons souligner les problèmes soulevés par ce texte, auxquels le rédacteur de Ex 32-34 n'apporte pas de réponse. Car ce récit, qui pose plus de questions qu'il ne donne de solutions complètes et achevées, projette aussi bien une lumière qu'une ombre sur tout le destin du peuple élu. Dans ce dernier cas, il peut être dit récit « d'un péché originel d'Israël ». Mais aussi—paradoxalement—, il se présente comme un texte prophétique annonçant le caractère définitif et complet de l'Alliance entre Yahvé et les hommes à l'avenir. Le récit concernant le « péché originel » éclaire les origines de la nouvelle alliance. L'évangéliste Marc pourrait le lire dans ce sens-là.

Nous examinerons dans quelle mesure le récit Ex 32-34 fournit à Marc un paradigme pour renouer les liens après la crise grave entre Dieu et ses élus. Nous prendrons en compte l'attention avec laquelle Marc lit également la prophétie de Malachie sur la purification des « fils de Lévi » par l'Ange de l'alliance (Ml 3,1-4). Nous montrerons comment ce modèle théologique fourni par Ex 32-34, interprété à la lumière de Ml 3,1-4, sert à l'évangéliste pour

---

<sup>4</sup> Pour l'histoire de la recherche dans ce domaine, cf. J. HAHN, *Das 'Goldene Kalb'. Die Jahwe-Verehrung bei Stierbildern in der Geschichte Israels*, Frankfurt/M – Bern 1981, p. 101ss. Cette problématique est d'ailleurs très compliquée et toujours discutée ; de plus, s'y ajoute la question du rapport avec les textes parallèles Dt 9-10 et 1 R 12. Déjà M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs*, Stuttgart 1948, p. 6, comptait Ex 33 parmi des textes dont « l'état actuel est tel que l'énigme de leur formation littéraire ne pourra vraisemblablement jamais être véritablement résolue, et ceci par quelque analyse littéraire que ce soit ». Le lecteur français possède sur ce sujet une monographie de B. RENAUD, *L'Alliance, un mystère de miséricorde. Une lecture de Exode 32-34*, Paris 1998 (surtout p. 41-43 ; 297-309). J. VERMEYLEN croit pouvoir dégager dans le récit Ex 32-34 quatre rédactions successives deutéronomistes (ID., « L'affaire du veau d'or (Ex 32-34). Une clé pour la » question deutéronomiste«? », *ZAW* 97 (1985) 1-23). Pourtant une étude pareille de P. WEIMAR aboutit à des résultats complètement différents (ID., « Das Goldene Kalb: Redaktionskritische Erwägungen zu Ex 32 », *Biblische Notizen Beiträge* 38-39 (1987) 117-160). Une solution différente de celle de VERMEYLEN présente aussi E. AURELIUS, *Der Fürbitter Israels*, Stockholm 1988, p. 12-13 ; 61-68.

<sup>5</sup> Cf. G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, München <sup>5</sup>1966, I, p. 298.

<sup>6</sup> Selon le discours d'Étienne, le rejet de Jésus par les chefs d'Israël, pourrait s'expliquer à partir de l'idolâtrie du veau d'or, interprétée comme modèle de la résistance des Juifs aux paroles du messager divin (cf. Ac 7,38-41.51). En 1 Cor 10,7, Paul rappelle l'idolâtrie du peuple d'Israël pour avertir les chrétiens qu'ils peuvent être, eux aussi, des idolâtres. Mais pour Paul, le récit Ex 32-34 semble être aussi un paradigme du pardon. En Rm 9,15 il cite la formule de Ex 33,19 (« Je fais miséricorde à qui je fais miséricorde et j'ai pitié de qui j'ai pitié ») pour montrer que Dieu est resté fidèle à lui-même et qu'il n'a pas rejeté le peuple d'Israël (Rm 11,2) malgré son endurcissement temporaire (Rm 11,25-26). Paul s'inspire probablement de la deuxième intercession de Moïse (Ex 32,32) quand il avoue qu'il est prêt à être « anathème », séparé du Christ, pour ses frères Israélites (Rm 9,3).

dégager le sens de la crise entre Jésus et Pierre (Mc 8,31-33) et de l'événement qui la suit, la transfiguration de Jésus (Mc 9,2-8).

## 2. Le veau d'or. Qui va guider Israël ?

### 2.1. Les problèmes propres au récit d'Ex 32

La section Ex 32-34 s'ouvre, en l'absence de Moïse, par la demande du peuple faite à Aaron : « Fais-nous des dieux (אֱלֹהִים) qui marchent à notre tête, car ce Moïse, l'homme qui nous a fait monter du pays d'Égypte, nous ne savons pas ce qui lui est arrivé » (Ex 32,1). Cette démarche n'est pas facile à interpréter. On l'explique souvent à la lumière du récit de l'érection des deux veaux d'or par Jéroboam I (1 R 12). Jéroboam et Aaron en tant que figures d'un chef du peuple sont à certains regards proches l'un de l'autre. Pourtant Aaron comme chef du peuple n'est pas présenté comme le père spirituel de l'érection du veau d'or, c'est le peuple qui en est le vrai initiateur, cf. Ex 32,7-8 ; en revanche, Jéroboam agit de sa propre initiative. Le rapport littéraire entre les formulations en 1 R 12,28 et en Ex 32,4 ne nous aide guère à expliquer des problèmes propres au récit de l'Exode concernant l'acte fondamental de l'alliance sinaïtique et de son médiateur Moïse. Entre autres, on y trouve la question de Moïse en tant que guide expressément visé, sinon rejeté, par le peuple<sup>7</sup> quand ce dernier exige sévèrement à Aaron<sup>8</sup> de leur procurer un guide artificiel.

### 2.2. Un double caractère du veau d'or : le guide et l'idole

Qui est ou qui sont ces « dieux » qui doivent marcher devant le peuple ? Autrement dit, qui va guider Israël ?

- L'interprétation dominante voit dans le veau d'or (עֵגֶל, à vrai dire un jeune taureau) un dieu, une image divine. Mais, dans l'intention du peuple et d'Aaron, le veau d'or est-il l'image de Yahvé ou d'un dieu (de dieux ?) autre que le Dieu Yahvé ? La réponse n'est pas facile : le récit lui-même semble laisser la place à plusieurs interprétations. Le récit de Ex 32,7-10 présente les faits du point de vue de Yahvé, et pourtant le Seigneur ne constate

<sup>7</sup> L'expression : « car ce Moïse... » en Ex 32,1.23 signifie que le peuple prend ses distances avec Moïse. Cf. J. JOOSTEN, « The Syntax of *zeh Mošeh* (Ex 32,1.23) », *ZAW* 103 (1991) 413-414.

<sup>8</sup> Telle est probablement la signification de עַל-אַהֲרֹן en Ex 32,1, cf. HOUTMAN, *Exodus*, p. 631.

que la fabrication du veau d'or et ne reprend que les paroles d'Aaron, sans révéler à Moïse (et aux lecteurs) les intentions ni du peuple ni d'Aaron. En revanche, Yahvé souligne la désobéissance aux commandements qu'Il a donnés : « Ils n'ont pas tardé à s'écarter de la voie que je leur avais prescrite » (v. 8). La désobéissance ainsi caractérisée, il reste néanmoins à expliquer la nature de cette révolte du peuple.

Contrairement à l'opinion d'un certain nombre d'exégètes, l'interprétation selon laquelle Israël a tenté de remplacer Yahvé par le veau d'or, peut se concilier avec la croyance du peuple et d'Aaron en leur libération d'Égypte par le veau d'or. En effet, le peuple semble oublier ou mal comprendre son passé<sup>9</sup>. En revanche, cette interprétation néglige le fait que, une fois le veau fabriqué, le peuple fête Yahvé. Aaron alors, sans concéder la fabrication de l'image d'un autre dieu, introduirait un culte syncrétiste de Yahvé en lieu et place du culte sans image<sup>10</sup>. Cela implique qu'Aaron a quelque peu manipulé le peuple ou qu'il a réussi à changer son intention initiale. Mais le texte ne permet pas de justifier une telle supposition. Aaron, dans sa défense (32,22-24), se présente lui-même comme quelqu'un qui fait une concession à la demande du peuple de crainte qu'il ne soit rejeté comme le fut Moïse. Il semble qu'Aaron se sente dans l'obligation d'agir sous la pression du peuple et sans avoir d'idée précise<sup>11</sup> de ce qui adviendra. La dernière phrase de sa défense : « J'ai jeté (de l'or) dans le feu et il en est sorti le veau que voici » (v. 24) —comme si le veau s'était fabriqué lui-même à l'intérieur du feu—, résume bien sa position : Aaron laisse les événements se dérouler sans chercher à les contrôler. Par la suite, il perd également le contrôle du peuple (v. 25).

- Selon une autre interprétation, le peuple demande à Aaron de lui façonner l'image de Yahvé<sup>12</sup>. Cette démarche de fabriquer une image visible du Dieu invisible est exactement le contraire de tout ce que Yahvé a déjà révélé à Israël. Pourtant le texte de l'Exode 32 ne dit pas clairement que telle était l'intention originelle du peuple.

- Mais, troisième interprétation, le veau n'est pas une représentation d'un dieu, mais une sorte de piédestal pour le trône de Yahvé, analogue à l'arche de l'alliance, et surtout à sa *kappōreth* et les ailes des chérubins<sup>13</sup>. Cette proposition prend appui sur des illustrations des

<sup>9</sup> En Dt 33,12 nous avons sans doute la trace d'une controverse concernant la question de savoir si ce n'était pas un autre dieu à côté de Yahvé qui a libéré Israël de l'Égypte. Cf. L. R. BAILEY, « The Golden Calf », *HUCA* 42 (1971) 100.

<sup>10</sup> Ainsi HOUTMAN, *Exodus*, p. 610-611, 641-642.

<sup>11</sup> Pourtant HOUTMAN, *Exodus*, p. 641, pense que Aaron dans sa tactique, en invoquant le nom de Yahvé, a tenté au moins d'éviter le péché contre le premier commandement du Décalogue.

<sup>12</sup> Cf. MOBERLY, *At the Mountain of God*, p. 47.

<sup>13</sup> Ainsi W. F. ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore 1940, p. 299 ; H. Th. OBBINK, « Jahwebilder », *ZAW* 47 (N.F. 6) (1929) 264-274 ; M. BUBER, *Moses*, New York 1958, p. 148-149 ; 175 ; M.

dieux du Proche Orient ancien, où une déité se tient sur l'animal, notamment sur le veau. Mais cette explication, qui d'ailleurs soulève une question méthodologique<sup>14</sup>, n'est pas certaine, puisque les dieux étaient aussi représentés par la statue du veau<sup>15</sup>. Par ailleurs, même si cette fonction du veau convient pour les deux veaux d'or érigés par Jéroboam (1 R 12,25-33), il n'est pas sûr qu'en Ex 32 nous ayons la même situation. La première fonction du veau d'or fabriqué par Aaron est d'assurer le rôle de guide et non celui du trône pour la divinité.

- On peut aussi supposer que le peuple ait voulu remplacer Moïse par le veau en tant que guide<sup>16</sup>. En effet, le peuple semble se sentir abandonné par Moïse : « ...car ce Moïse, l'homme qui nous a fait monter du pays d'Égypte, nous ne savons pas ce qui lui est arrivé » (32,1). Le veau ne serait qu'un rival pour Moïse. Dans cette interprétation, le peuple ne veut rien changer dans ses relations directes avec Yahvé. La faute du peuple serait dans ce cas diminuée. Cette interprétation pourtant s'accorde mal avec la demande du peuple : « Fais-nous des dieux » et avec la proclamation : « Voici ton Dieu, Israël, celui qui t'a fait monter du pays d'Égypte » (32,4)<sup>17</sup>. Le veau, dans les propos de Aaron, rend Yahvé présent : « Aaron bâtit un autel devant lui et fit cette proclamation : Demain, fête pour Yahvé ! » (32,5).

- Une autre hypothèse met en relief le parallèle entre le veau d'or et l'arche de Yahvé. Le veau sort de la fonte du don des anneaux en or par les Israélites (32,3), tandis que la Tente avec l'arche est construite grâce à l'apport volontaire, par le peuple, d'objets contenant de l'or (Ex 25,1-9). Il en résulte que le veau d'or est conçu, tout comme l'arche et la Tente, comme un objet cultuel. Pourtant l'arche, qui apparaît déjà en Ex 25,10-22 comme un récipient pour les tables du Témoignage (25,16 ; 31,18) n'est nullement mentionnée en Ex 32-34, ni même en Ex 34,27-28, là où on s'attendrait à trouver un indice de l'endroit où les tables devraient être déposées. Il est alors peu probable que l'on puisse considérer que le veau d'or, dans la narration Ex 32-34, constitue le pendant de l'arche.

La première intention du peuple s'exprime dans la phrase : « Les dieux qui marcheront devant nous ». Tandis que l'expression « les dieux », obscure, peut être interprétée de

NOTH, *Das zweite Buch Mose. Exodus*, Göttingen 1968, p. 203 ; U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem 1967, p. 407 ; J. HAHN, *Das 'Goldene Kalb'*, Frankfurt/M – Bern 1981, p. 332-334 ; N. M. SARNA, *Exodus*, Philadelphia 1991, p. 203-204.

<sup>14</sup> Il semble plus prudent d'interpréter le texte biblique plutôt à partir de lui-même que de notre connaissance moderne de l'iconographie orientale antique.

<sup>15</sup> Cf. L. R. BAILEY, « The Golden Calf », *HUCA* 42 (1971) 97-115, surtout 100-101 ; HOUTMAN, *Exodus*, p. 624.

<sup>16</sup> Cf. J. M. SASSON, « Bovine Symbolism in the Exodus Narrative », *VT* 18 (1968) 384 ; G. W. COATS, « The King's Loyal Opposition: Obedience and Authority in Ex 32-34 », dans *The Moses Tradition*, Sheffield 1993, p. 61. Pour le veau d'or comme le symbole d'un chef ou d'un guide, cf. O. EIBFELDT, « Lade und Stierbild », *ZAW* 58 (1940-41) 190-215.

plusieurs façons, la fonction attribuée à ces « dieux » ne laisse aucun doute : il s'agit de guide dans la route à travers le désert, guide indispensable dans ces conditions.

En revanche, les autres termes « le veau en métal fondu » ou « une statue de veau » (עִגְלַת מִסְכָּה, Ex 32,4.8)<sup>18</sup>, et « un dieu d'or » (Ex 32,31) semblent indiquer que la tentative de fabrication de ce guide vise à lui conférer une autorité divine, ce qui aboutit à un culte de la statue. Le caractère de ce culte n'apparaît pas encore clairement au début du récit, en 32,1-6, où la fête ordonnée par Aaron n'est que la fête pour Yahvé. Néanmoins dans l'interprétation de cet événement faite par Yahvé lui-même au v. 8 le sens du culte est révélé : les Israélites se sont prosternés devant le veau et lui ont offert des sacrifices.

Le résultat de la fabrication du veau d'or est l'apostasie, le choix d'autres dieux que Yahvé. Ce danger — toujours présent pour Israël, circonscrit de peuples aux dieux différents —, s'intensifie au moment où le peuple se sent abandonné par Moïse<sup>19</sup>. Même si l'intention d'abandonner Yahvé n'est pas au début clairement exprimée, l'effet en est le même.

### 2.3. Un guide divin à la place de l'ange de Yahvé

La fabrication du veau d'or aboutit à un culte perverti où la statue joue le rôle de l'idole à la place de Yahvé. Mais le récit de l'Ex 32 montre toute la complexité du problème : au début de cette histoire, le peuple et Aaron semblent ne pas saisir la portée de leur démarche. La clef du problème se trouve, semble-t-il, dans le fait que le veau ne doit jouer que le rôle, à première vue limité, de guide du peuple. Ce rôle est celui de Moïse, qui n'est qu'un homme.

Pour mieux comprendre ce problème, il faut se rappeler que Moïse n'était pas le seul médiateur à indiquer la direction et la conduite divine au peuple. Jusqu'à l'arrivée au Sinaï, la terre n'est promise à Israël qu'avec l'assurance que ce serait Yahvé lui-même qui y ferait entrer le peuple, selon la promesse donnée aux Pères (cf. Ex 3,17 ; 6,8 ; 13,5.11 ; 15,13.17). En particulier le passage Ex 23,20-33, placé en conclusion du Code de l'Alliance, constitue la promesse de la conduite divine, sous la forme de l'ange de Yahvé, en route vers cette terre.

---

<sup>17</sup> Selon RASHI, le peuple voulait remplacer Moïse comme guide par de nombreuses divinités (pour le texte de RASHI, cf. *Le Pentateuque en cinq volumes suivis des Haphtaroth avec Targoum Onqelos, accompagné du commentaire de Rachi traduit en français*, éd. E. MUNK, t. II – L'Exode, Paris 1965).

<sup>18</sup> En Dt 9,12, la désignation « la statue » (מִסְכָּה) prend le sens de « l'idole ».

<sup>19</sup> Cf. J. I. DURHAM, *Exodus*, Waco 1987, p. 419.

On peut se demander si le veau d'or n'est pas fabriqué pour assumer le rôle de guide à la place de l'ange de Yahvé. Par la suite, le peuple, assuré de la présence visible de ce guide divin, pourrait également se passer de Moïse, simple guide humain. En Ex 23,21, Dieu parlant de son ange, fait d'ailleurs une certaine allusion anticipée au péché du veau d'or : « Révère-le et écoute sa voix, ne lui sois pas rebelle, il ne pardonnerait pas vos transgressions car mon Nom est en lui. »

Il faut concéder que le veau d'or, qui devait être le guide, n'est pas nommé « ange » (« messenger ») de Yahvé. La fonction de messenger n'est pas nécessairement celle de guide. Mais l'ange de Yahvé, tel qu'il apparaît dans Ex 23,20-23, est à la fois messenger et guide. On peut supposer que le guide divin sur la route à travers le désert doit aussi transmettre au peuple le message de Dieu. Il se peut alors que le veau d'or soit fabriqué comme une idole munie du même pouvoir que l'ange de Yahvé. Il serait conçu comme un guide et en même temps comme un messenger, et plus qu'un messenger, puisqu'il parlerait au nom de Yahvé et assurerait Sa présence parmi le peuple.

Si l'on accepte cette explication, on comprend mieux pourquoi ni Aaron ni le peuple ne voient de contradiction entre la fabrication du veau et la fête pour Yahvé. En effet, ce pourrait être un festin en l'honneur de Yahvé et de son messenger. L'ancien Orient connaissait des festins qu'un souverain ordonnait de préparer à l'occasion de la réception d'un message apporté par un messenger. Plus que du message, on se réjouissait de l'arrivée de la personne du messenger. La joie s'exprimait, avec enthousiasme, dans les danses, la musique, les chants à haute voix et le repas de fête. On peut y voir un certain parallèle, *mutatis mutandis*, dans la célébration de l'arrivée de l'arche de Yahvé au sanctuaire (2 S 6)<sup>20</sup>.

L'ange promis à Israël en Ex 23,20-23 n'est pas seulement le guide, mais aussi le protecteur du peuple contre les ennemis. La symbolique d'un jeune taureau correspond bien à ce rôle d'un guide et protecteur puissant. Le veau, couvert d'or, est un symbole de vitalité et de puissance<sup>21</sup>. Le feu servant à la fabrication du veau d'or (Ex 32,4.24) constitue sans doute le contraire de l'ardente radiation de la théophanie au Sinaï. Le motif du feu, de caractère

<sup>20</sup> Cf. S. A. MEIER, *The Messenger in the Ancient Semitic World*, Atlanta 1988, p. 212-219. Le plus souvent on interprète la célébration mentionnée en Ex 32,6 comme un festin devenant une orgie, à la manière des cultes cananéens de la fertilité, cf. par ex. M. NOTH, *Das zweite Buch Mose. Exodus*, Göttingen 1968, p. 204 ; CASSUTO, *Exodus*, p. 413-414 ; HYATT, *Exodus*, p. 305 ; MOBERLY, *At the Mountain of God*, p. 46 et 196, n. 7. La base en est que le verbe פִּילַל (*piel*) en Gn 26,8 ; 39,14.17 a parfois des connotations sexuelles ; le veau est le symbole de fertilité ; outre cela, 32,18 mentionne les danses. Pourtant ces indices ne sont pas déterminants, parce que פִּילַל peut désigner un divertissement accompagné d'exercices physiques, une sorte de sport, cf. J. M. SASSON, « The Worship of the Golden Calf », dans *Orient and Occident*, éd. H. A. HOFFNER, Neukirchen 1973, p. 151-159 ; HOUTMAN, *Exodus*, p. 642-643. Le veau, quant à lui, n'est pas uniquement le symbole de fertilité, mais aussi de force.

<sup>21</sup> Cf. HOUTMAN, *Exodus*, p. 611.

mythique, sert à introduire l'idée qu'aux yeux du peuple et d'Aaron le veau d'or devrait provenir de la force divine. La destruction du veau par le même feu<sup>22</sup> anéantit sa fausse prétention à représenter la divinité (cf. Dn 7,11 ; Ap 19,20). Cette destruction est complétée par le fait que les Israélites boivent de l'eau avec les restes du veau, pénétrant dans leurs corps, l'idée de proximité de la divinité devient absurde<sup>23</sup>.

#### 2.4. Le caractère et les conséquences du péché

La demande du peuple concerne la divinité dans sa fonction de guide : « Fais-nous des dieux qui marchent à notre tête ! ». Le peuple au moins essaie de faire marcher la divinité devant lui. On ne peut pas ne pas remarquer que le peuple tente de renverser les rôles : au lieu de suivre Yahvé, Israël veut suivre « des dieux » qui résulteraient de sa propre initiative. Le peuple, plutôt que d'écouter la promesse de l'envoi de l'ange, guide, messenger et protecteur divin (Ex 23,20-23), confectionne une image visible et proche, en vue de s'assurer de cette protection divine. Elle serait l'œuvre de l'imagination du peuple, le symbole des hautes aspirations des hommes, qui préfèrent suivre leurs propres idées plutôt que d'attendre l'arrivée du messenger authentique.

Un culte perverti est le résultat de cette démarche. Le veau d'or devient objet d'adoration, ce qui constitue une violation flagrante des premiers commandements du Décalogue (Ex 20,3-5). Le premier commandement découle du fait fondateur de l'histoire d'Israël : l'exode d'Égypte. En se fabriquant la statue d'or, Israël s'est coupé de son origine.

Par conséquent, le peuple perd son avenir. La promesse de l'ange est déterminante pour l'avenir du peuple qui doit encore atteindre le but de la route. La fabrication du veau représente la falsification aussi bien du passé que de l'avenir : le peuple falsifie son origine (« Voici ton Dieu, Israël, celui qui t'a fait monter du pays d'Égypte », 32,4) et rejette la promesse divine, en tentant de s'assurer lui-même de la réalisation de leurs propres aspirations (« Fais-nous un dieu qui aille devant nous », 32,1).

Le péché d'Israël résulte aussi de la tentative de se passer de Moïse, l'homme envoyé par Dieu au peuple. Moïse choisi par Dieu comme médiateur, le peuple devrait respecter cette

---

<sup>22</sup> Dans le récit ougaritique, Môt, le dieu de la Mort, est tué, brûlé par le feu, broyé dans la meule, dispersé sur le champ et mangé par les oiseaux, cf. A. CAQUOT, M. SZNYCER, *Textes ougaritiques. I. Mythes et légendes*, Paris 1974, p. 229-234. Cf. S. E. LOEWENSTAMM, « The Making and Destruction of the Golden Calf », *Bibl* 48 (1967) 481-490 ; ID., « The Making and Destruction of the Golden Calf. A Rejoinder », *Bibl* 56 (1975) 337-343 ; C. T. BEGG, « The Destruction of the Calf (Exod 32,20/Deut 9,21) », dans *Das Deuteronomium*, Leuven 1985, p. 211-229.

volonté de Dieu. Dieu agit par l'intermédiaire de l'homme, par pitié pour les hommes. Il a envoyé auprès du peuple un homme, pour que cet homme, proche du peuple, audible et visible, soit son représentant. En revanche, le peuple cherche un intermédiaire plus puissant que l'homme. Le peuple remplace la médiation d'un homme, limité de par sa nature, par celui d'une idole représentant une puissance divine, en même temps visible et à leur portée.

### **3. La première intercession de Moïse (Ex 32,11-13) :**

#### **La colère et la pitié de Yahvé**

##### **3.1. L'intention de Yahvé**

Cependant Moïse continue sa mission d'intermédiaire entre Dieu et le peuple. Dans Ex 32-34, on peut discerner six interventions de Moïse auprès du Seigneur. La première est l'intercession sur la montagne en 32,11-13. La deuxième, l'intercession sur la même montagne en 32,31-32. La troisième, la prière de Moïse en 33,12-13. La quatrième et la cinquième se suivent de près : v. 15-16 et v. 18. Ces trois dernières interventions semblent avoir lieu dans la Tente du Rendez-vous. La sixième prière de Moïse se déroule de nouveau sur la montagne : 34,9. Dans tous ces cas, Moïse est seul devant le Seigneur.

La première intercession (Ex 32,11-13) est la plus longue. Moïse implore Yahvé pour qu'il revienne de sa colère ardente et ne détruise pas immédiatement et intégralement le peuple. Moïse fait appel au passé, aux paroles et aux actes du Seigneur (l'exode de l'Égypte et les promesses données aux Pères). Il évoque la possibilité du futur qu'on devrait éviter pour que les actes de Yahvé ne soient pas mal compris par les Égyptiens.

A première vue, l'intercesseur obtient tout de suite un résultat positif. Néanmoins il faut remarquer quelques traits caractéristiques du récit Ex 32,7-14. D'abord, Yahvé ne donne aucune réponse à cette première intercession de Moïse ; le rédacteur la remplace par sa propre constatation (v. 14). Ensuite, Moïse ne demande pas le pardon du péché du peuple<sup>24</sup> : à ce moment les Israélites adorent encore le veau d'or. Il est nécessaire que les Israélites cessent de pécher avant que Moïse n'implore pour eux le pardon. Tel est probablement le sens du

---

<sup>23</sup> Cf. F. POLAK, « Theophany and Mediator », dans *Studies in the Book of Exodus*, éd. M. VERVENNE, Leuven 1996, p. 141-142.

<sup>24</sup> Selon RENAUD, *L'Alliance*, p. 57, 66-67, la première intercession n'obtient pas pour Israël le pardon du péché. CASSUTO, *Exodus*, p. 417, ne parle que d'une première étape dans le processus du pardon, d'une première atténuation de la sentence. Pourtant certains commentateurs expliquent Ex 32,14 comme attribution du pardon

commandement divin à Moïse en 32,7 : « Descends ! » Dieu exige que Moïse descende et agisse contre l'idolâtrie. Dans l'absence de demande de pardon et de réponse divine, cette première intercession de Moïse est d'une certaine façon inachevée ou bien interrompue. Mais en même temps, le fait que Moïse ose intercéder en faveur des coupables avant d'intervenir auprès d'eux, donne toute l'originalité à cette première intercession.

Ces remarques peuvent nous aider à comprendre une spécificité de la rédaction de Ex 32-34. Les commentateurs ont toujours été étonnés par un curieux dédoublement de l'intercession de Moïse en 32,11-14 et en 32,30-34. Les deux récits peuvent avoir des origines différentes, pourtant l'origine du récit ne suffit pas à expliquer le rôle qu'il revêt dans l'ensemble narratif de la section Ex 32-34. Selon B. S. CHILDS, la construction de la narration implique des anticipations et des répétitions qui suivent un schème topique des scènes contrastées souvent désorganisées sur le plan de la chronologie<sup>25</sup>. C. HOUTMAN n'accepte pas cette explication et remarque que le renoncement à la colère divine et à la menace d'une extermination immédiate n'implique pas nécessairement la levée de la punition ni la restauration des liens entre Yahvé et le peuple<sup>26</sup>. Pourtant, Ex 32,14 ne parle ni du pardon ni de la punition divine. Il reste à expliquer la signification exacte de ce verset.

Il faut bien distinguer les problèmes soulevés par le premier (32,7-14) et le deuxième dialogue entre Yahvé et Moïse (32,31—33,5). Il semble qu'ils ne se dédoublent pas. Le récit 32,1-14 sert à introduire les thèmes que l'on retrouve plus tard, aux chapitres 33-34. On peut y discerner le même thème marqué par les expressions : « le peuple à la nuque raide » (32,9 ; 33,3.5 ; 34,9) et « la colère de Yahvé » (32,10.11.12) ou « Yahvé lent à la colère » (34,6). La péricope 32,7-14 décrit la gravité de la situation du péché d'Israël et en même temps annonce déjà le caractère de Yahvé « lent à la colère ». Cette colère de Yahvé est une possibilité justifiée et toujours menaçante, et pourtant le peuple apprend à travers l'expérience du péché du veau d'or, ce caractère même de Yahvé qui choisit toujours une autre solution que l'éclat de sa colère. Il semble que le sujet de 32,7-14 est précisément cette question paradoxale du choix que Yahvé fait entre deux façons d'agir. Ce n'est pas le peuple qui se repent et change son comportement mais Yahvé qui, d'une certaine façon, « se repent ».

Or, le v. 32,14 comporte une constatation curieuse :

Et Yahvé a eu pitié (נִפְּלָה *niphal*) du mal qu'il avait déclaré faire au peuple.

---

(S. E. LOEWENSTAMM, « The Making and Destruction of the Golden Calf. A Rejoinder », *Bibl* 56 (1975) 333 ; CHILDS, *Exodus*, p. 567-568, 571 ; MOBERLY, *At the Mountain of God*, p. 52.

<sup>25</sup> CHILDS, *Exodus*, p. 559; 571. De même MOBERLY, *At the Mountain of God*, p. 52.

<sup>26</sup> HOUTMAN, *Exodus*, p. 651.

Cette phrase reprend la même expression que la demande de Moïse en v. 12 (« reviens de ta colère ardente et aie pitié du mal... ») et fait suite au 32,11a :

Moïse se mit à apaiser<sup>27</sup> la face de Yahvé son Dieu et dit : « Pourquoi, Yahvé, ta colère s'enflammerait-elle contre ton peuple... »

Il semble alors que le rédacteur de Ex 32,7-14 veuille dire que Moïse incite Yahvé à se repentir (נִפְחַל *niphal*) et qu'il apaise effectivement sa colère (cf. Ps 106,23). L'idée principale du v. 14 serait la constatation que ce n'est pas le repentir du peuple mais l'intercession de l'homme qui change la manière d'agir de Yahvé. Celui-ci prend souverainement sa décision de revenir de sa colère, en renonçant à la destruction du peuple, et ouvre la voie au repentir du peuple et au pardon<sup>28</sup>. La signification de Ex 32,7-14 résiderait alors dans le paradoxe de la colère divine justifiée qui pourtant n'éclate pas grâce à l'intercession de l'homme, ou bien dans le paradoxe que Yahvé est « lent à la colère » et pourtant pour révéler son caractère propre il veut être d'abord imploré par l'homme.

Cette intercession de Moïse est singulièrement osée. L'homme obtient la concession de la part de Yahvé qui, en colère, semble refuser d'avance toute intercession. Néanmoins cette colère divine n'est pas à une image humaine. Si Yahvé agissait ici avec Moïse comme un roi envers son sujet<sup>29</sup>, Moïse ne serait qu'un adversaire courageux de son maître enragé, un serviteur qui obtiendrait néanmoins ce qu'il veut de son souverain. Le lecteur donnerait raison à Moïse, contre Yahvé qui agit en plein courroux. Le résultat en serait que Yahvé semblerait capituler devant la sagesse et la miséricorde plus hautes d'un homme<sup>30</sup>.

Il ne faut pas cependant oublier que si Moïse ose interpeller Dieu, c'est parce qu'il a été appelé par Yahvé lui-même à devenir le médiateur et l'intercesseur<sup>31</sup>. De plus, dans la narration de l'Exode, la franchise de Moïse devant son Dieu résulte de ses propres

<sup>27</sup> Ou bien : « adoucir la face de Yahvé », dans le sens : « disposer favorablement la face de Yahvé », cf. A. S. VAN DER WOUDE, « *pānîm* face », *TLOT*, II, p. 1011.

<sup>28</sup> Les parallèles les plus proches sont Jr 18,8 ; 26,3.13.19 et Jon 3,10. Mais dans les livres de Jérémie et de Jonas le repentir de Yahvé est conditionné par la conversion du peuple (en outre, Jonas n'intercède pas en faveur des pécheurs). En 2 S 24,16 (1 Ch 21,15), l'intercesseur, David, est lui-même coupable et il est le premier à se convertir.

<sup>29</sup> Ainsi G. W. COATS, « The King's Loyal Opposition: Obedience and Authority in Ex 32-34 », dans *The Moses Tradition*, Sheffield 1993, p. 57-75.

<sup>30</sup> Ainsi R. N. WHYBRAY, « The Immorality of God: Reflections on Some Passages in Genesis, Job, Exodus and Numbers », *JSOT* 72 (1996), p. 113-114. On peut comparer avec Pr 16,14, où un sage est opposé à un souverain en fureur.

<sup>31</sup> On a bien remarqué que les paroles « Laisse-moi... » (נִפְחַל *hiphil*) adressées à Moïse (33,10) signifient que Dieu laisse bien la possibilité de l'intercession en faveur des pécheurs, cf. CHILDS, *Exodus*, p. 567.

expériences avec Lui, vécues à partir de l'événement du buisson ardent, lors de la sortie de l'Égypte et tout au long de la route au désert. Moïse n'est plus seulement un serviteur obéissant d'un Dieu-Roi, mais il est devenu son intime. On peut parler dans ce cas d'une amitié entre Yahvé et Moïse (ce sujet reviendra en 33,7-11). En effet, ce n'est qu'à l'intérieur de l'amitié que la franchise et l'opposition ne sont jamais condescendantes, et la concession n'est jamais la capitulation.

Il est frappant qu'un des arguments employés par Moïse soit la promesse donnée à Abraham avec le don de l'alliance (Ex 32,13 ; cf. Gn 15,5-20 ; 17,4-8 ; 22,15-18). Pour un lecteur avisé de l'histoire d'Abraham, cette promesse doit évoquer l'intercession d'Abraham en faveur des habitants de Sodome et de Gomorrhe (Gn 18,22-33), intercession modèle pour tous les fils d'Abraham. Par cette intercession — provoquée par Yahvé (Gn 18,17-18) —, Abraham apprend la façon d'agir de Dieu envers les coupables d'un « péché très grave » (Gn 18,20). La promesse faite au patriarche se réalisera, non pas uniquement par la possession du pays par ses descendants, mais par le fait qu'Abraham leur enseignera à « garder la voie de Yahvé » (18,19).

Il est possible d'interpréter de la même façon l'intercession de Moïse. Yahvé lui annonce ses intentions non pas pour l'intimider, mais pour l'inciter à implorer le pardon. Comme à Abraham, Yahvé enseigne à Moïse à être l'intercesseur en faveur des hommes. Yahvé veut que l'alliance conclue ait son intermédiaire assigné par Dieu, l'intermédiaire capable, dans toutes les conditions, de faire face à Yahvé et aux hommes. Même quand Yahvé est en colère et que le peuple le rejette. Ce n'est qu'après cela que cet intermédiaire pourra enseigner au peuple le vrai caractère de Yahvé « lent à la colère, riche en grâce et en fidélité » (Ex 34,6) et comment garder la voie prescrite (cf. Ex 32,8).

### **3.2. Yahvé rejette-t-il son peuple ?**

Quelle est l'attitude de Yahvé envers les Israélites infidèles ? Dans 32,7-9 Yahvé ne constate que les actes corrompus du peuple et son état de « peuple à la nuque raide ». Ce n'est que dans le v. 10 que Yahvé énonce sa décision : la destruction du peuple et son remplacement par un peuple fidèle. Pourtant, cette annonce est formulée comme une menace et comme une proposition faite à Moïse et non comme un verdict sans appel ; Yahvé revient sur cette décision (32,14). Certes, il est significatif que Yahvé, s'adressant à Moïse, appelle le peuple « ton peuple » et non plus « mon peuple » (32,7). Il faut admettre que cette manière de parler va de pair avec la menace de l'extermination complète de ce peuple. Mais signifie-t-il

vraiment un changement radical dans son statut aux yeux de Yahvé ? Dieu agirait-il ici en réponse à la perversité du peuple, en le rejetant pour leur rejet, comme si Yahvé n'avait pas pu faire autre chose que répondre de la même manière ? Si c'était le cas, l'expression « ton peuple » s'exprimerait de fait de façon vraiment subtile et implicite, peut-être trop implicite pour une annonce aussi terrible<sup>32</sup>.

Israël était toujours « le peuple de Moïse » et il l'est encore malgré son péché. Si Yahvé s'adresse à Moïse en disant « ton peuple », c'est sans doute pour que Moïse se rappelle qu'il est lui-même toujours lié à son peuple et, comme son représentant devant le Seigneur, il est pour ces compatriotes leur ultime chance. On peut y voir alors non pas un désaveu définitif de la part de Yahvé mais l'indication adressée à Moïse qui lui rappelle son rôle de médiateur et le provoque à l'intercession. De la même manière, Yahvé a provoqué l'intercession d'Abraham (Gn 18,16-33).

Il faut concéder qu'Israël s'écarte si radicalement de la voie prescrite par Yahvé (cf. Ex 32,7-8) que, par ce fait même, le peuple se condamne à sa perte. Car l'avenir du peuple dépend entièrement de son obéissance aux paroles de Yahvé (Ex 19,5 ; 23,21-22 ; 24,3-4.7). Détourné de la voie du Seigneur, Israël doit se perdre seul dans le désert. Pourtant Yahvé ne veut pas l'abandonner. La menace de Yahvé : « Ma colère va s'enflammer contre eux et je les exterminerai » exprime, paradoxalement, que Yahvé n'est pas indifférent au sort du peuple. Mais cette colère de Dieu n'éclate jamais. C'est pourquoi il est légitime de penser que Yahvé n'a pas un seul instant rejeté son peuple.

### 3.3. Les tables brisées : la leçon donnée aux pécheurs

On voit encore le signe de la rupture de l'alliance dans le geste de Moïse brisant les tables (32,19)<sup>33</sup>. Pourtant rien dans les paroles de Yahvé ne laisse supposer que Moïse soit autorisé à exécuter un geste qui représenterait la rupture de l'alliance de la part de Dieu. Son rôle dans le récit Ex 32-34, accentué par les intercessions, est plutôt celui d'un défenseur du peuple et non pas d'un juge à la place de Dieu. Si la destruction des tables représentait la rupture de l'alliance, il s'agirait plutôt de l'explicitation de cette rupture de la part des

<sup>32</sup> Pourtant selon CHILDS, *Exodus*, p. 567, « ton peuple » c'est la réaction de Dieu à la déclaration du peuple : « Voici tes dieux... ».

<sup>33</sup> Ainsi M. NOTH, *Das zweite Buch Mose. Exodus*, Göttingen <sup>4</sup>1968, p. 205 ; CHILDS, *Exodus*, p. 569 ; G. W. COATS, « The King's Loyal Opposition: Obedience and Authority in Ex 32-34 », p. 62 ; HYATT, *Exodus*, p. 307.

Israélites infidèles. Le geste de briser les tables, fortifié par l'émotion de la colère de Moïse, ouvrira les yeux du peuple au sens de leur péché.

Le lecteur averti du contenu des dix commandements gravés sur les tables (Ex 20,1-17) ne manque certainement pas de reconnaître dans les tables brisées une explicitation de la violation de ces commandements par le peuple. Ce qu'Israël a fait sur le plan moral, la transgression des commandements, est représenté sur le plan matériel par la destruction des tables. Ce geste de Moïse ne signifie pourtant pas nécessairement l'annulation du Décalogue.

La colère de Moïse (32,19) ne remplace pas celle de Yahvé et n'est pas du même genre ; Moïse se substitue-il à Dieu qui a déjà renoncé à sa colère ? La colère de Moïse éclate devant le péché de ses compatriotes, mettant en relief non pas son rôle de juge, mais sa forte émotion, contrastant avec la joie des pécheurs. Moïse s'enflamme contre le peuple en liesse ; l'émotion d'un juste sert à briser l'émotion trompeuse des pécheurs.

Ainsi, la colère de Moïse et le geste de briser les tables appartiennent à sa mission d'instructeur du peuple. En premier, les coupables doivent assumer toutes les conséquences du péché : en se fabriquant un messenger divin prétendu, ils cessent d'écouter le message de Dieu, les paroles de Dieu ne leur seront pas transmises. Sans doute y a-t-il aussi une certaine leçon morale. Moïse montre comment il faut s'opposer au péché : la statue doit être détruite pour arrêter le péché, ce culte perverti.

Par cela Moïse se légitime devant le peuple comme porte-parole de Dieu, messenger authentique. Les paroles gravées sur les tables ne lui appartiennent pas, il ne peut ni les garder ni les transmettre. Pour l'instant, il n'a d'autre choix que de les briser. Dieu, s'il le veut, pourra toujours les envoyer de nouveau.

### 3.4. L'eau à boire et l'action de Lévités : la punition pour le péché ?

Il faut expliquer encore le sens du geste de Moïse qui donne à boire au peuple l'eau contenant les restes du veau d'or (32,20). On interprète cette scène comme la punition des pécheurs par l'eau empoisonnée (cf. Jr 8,14 ; 9,14 ; 23,15)<sup>34</sup> ou jugement du peuple, analogue à l'épreuve prévue pour les femmes infidèles (cf. Nb 5,11-31)<sup>35</sup>. Le sens n'est cependant pas

<sup>34</sup> Ainsi C. T. BEGG, « The Destruction of the Calf (Exod 32,20/Deut 9,21) », dans *Das Deuteronomium*, Leuven 1985, p. 231-233 ; aussi HYATT, *Exodus*, p. 308.

<sup>35</sup> Cette comparaison apparaît dans certains écrits rabbiniques, comme *T.B. Avoda Zarah* 44a (cf. L. SMOLAR, M. ABERBACH, « The Golden Calf Episode in Postbiblical Literature », *HUCA* 39 (1968) 102-103). Ainsi RASHI ; aussi G. W. COATS, « The King's Loyal Opposition: Obedience and Authority in Ex 32-34 », p. 62. Pourtant, le rite des eaux d'amertume sert à mettre en évidence la faute commise en secret ou l'innocence de l'accusée. En revanche, en Ex 32,20 tous les Israélites sont coupables de manière tout à fait évidente.

clair. Prise comme jugement du peuple, cette scène manque d'un verdict, d'une sanction ou discernement entre les coupables et les innocents (Moïse n'en dit rien)<sup>36</sup>. Il est difficile de voir ici une ordalie comme en Nb 5, à la suite de laquelle les coupables doivent tomber malades en signe de leurs fautes (cf. Nb 5,27), ce qui n'est pas le cas de Ex 32,20. Le problème soulevé ici n'est pas la détermination des coupables mais l'éradication du péché<sup>37</sup>. Il semble que ce geste, plutôt que punir, complète la destruction définitive et irrévocable de la statue du veau, de telle sorte que ceux qui ont contribué à sa fabrication doivent participer également à sa destruction<sup>38</sup>.

Le récit de la fabrication du veau par Aaron en 32,1-6 est complété dans 32,21-24. En effet, le passage 32,21-24 est assez logiquement placé après l'anéantissement du veau. Une fois la colère de Moïse apaisée, celui-ci pose la question de la responsabilité de Aaron et du peuple. Ce dialogue constitue peut-être une première évaluation, de caractère didactique, du problème d'un « grand péché » commis par Israël. Son but est de mettre en garde les lecteurs contre l'irresponsabilité d'un chef du peuple et contre toute tentative de fabriquer une représentation de caractère religieux qui ne s'inspire pas de l'écoute de la parole du Seigneur.

Il reste à expliciter la scène avec les Lévites (32,25-29). On l'interprète habituellement comme l'exécution du jugement des coupables du péché de veau d'or<sup>39</sup>. Cela implique la présence d'un groupe d'Israélites —jusqu'à présent non mentionné—, fidèles à Yahvé alors que le peuple offre des sacrifices au veau d'or<sup>40</sup>. Une question se pose : pourquoi ne se sont-ils pas opposés dès le début à un culte corrompu ? Si l'on peut leur reprocher d'être restés passifs devant cette situation<sup>41</sup>, cette passivité diminue leur mérite. Ils sont pourtant couronnés par l'investiture sacerdotale (32,29)<sup>42</sup>. Ensuite, s'ils n'ont pas pris part à la fête ordonnée par Aaron, ils se sont à ce moment-là nettement distingués du reste du peuple. Mais il semble qu'ils n'apparaissent en un groupe distinct qu'après l'appel de Moïse.

Il est très probable que la section 32,25-29 est une addition postérieure introduite pour fournir une étymologie des droits sacerdotaux des Lévites<sup>43</sup>. Cela expliquerait pourquoi ils ne sont pas mentionnés plus tôt dans le récit. Cependant une fois cette histoire introduite dans la narration de l'Exode, on doit l'interpréter selon le contexte.

<sup>36</sup> RASHI voit la trace de l'exécution de ce jugement en 32,35 : « Et Yahvé frappa le peuple ». Pourtant 32,35 se réfère à l'annonce du « jour de la visite » en 32,34.

<sup>37</sup> Cf. CHILDS, *Exodus*, p. 569.

<sup>38</sup> Cf. HOUTMAN, *Exodus*, p. 614 ; 658-660.

<sup>39</sup> Ainsi CHILDS, *Exodus*, p. 571.

<sup>40</sup> Ainsi RASHI, de même HYATT, *Exodus*, p. 309.

<sup>41</sup> Ainsi CASSUTO, *Exodus*, p. 422.

<sup>42</sup> Ainsi RASHI ; CASSUTO, *Exodus*, p. 422 ; CHILDS, *Exodus*, p. 571 ; HOUTMAN, *Exodus*, p. 670.

<sup>43</sup> Cf. entre autres, A. CODY, *A History of Old Testament Priesthood*, Rome 1969, p. 146-156.

Or ce contexte semble présenter tout le peuple comme apostat sans aucune distinction<sup>44</sup>, ce qui est précisé en 32,3 et supposé par le verdict de Yahvé en 32,10. Car s'il existait un groupe d'innocents dans le peuple, Yahvé ne devrait pas condamner le peuple entier à l'extermination. Ou bien, comme Abraham dans son intercession pour les villes de Sodome et de Gomorrhe : « Loin te toi de faire mourir le juste avec le pécheur ! » (Gn 18,24-25), Moïse pourrait demander à Yahvé d'épargner la communauté du fait de la présence de quelques justes. Mais Moïse n'avance pas cet argument.

Si le peuple n'était pas coupable dans son ensemble, sa responsabilité en serait diminuée. La révolte d'Israël décrite en Nb 14, où seuls Josué et Caleb parmi le peuple restent innocents (Nb 14,24.30.38), serait une faute bien pire. Cependant le récit Ex 32-34 semble présenter le péché du veau d'or comme le plus grave dans l'histoire d'Israël. Finalement, si les Lévites exterminaient les coupables du péché du veau d'or, et si seuls des innocents restaient en vie, comment expliquer dans le verset suivant (32,30), la sentence de Moïse : « Vous avez commis, vous, un grand péché » ?

On peut néanmoins interpréter autrement l'action des Lévites. Dans le récit 32,25-29 il ne s'agirait pas du discernement entre les coupables et les innocents. En revanche, la décision des fils de Lévi de servir Yahvé serait prise après leur propre participation au péché du veau d'or. Que cette participation soit active ou passive, le récit ne nous en donne aucun indice, vouloir trancher cette question serait pure spéculation. Le problème ici n'est pas d'évaluer leur responsabilité mais de mettre en évidence leur retour à Yahvé pour être dignes d'exercer des fonctions sacerdotales.

Selon cette interprétation, on comprendrait mieux pourquoi le récit de Ex 32 ne s'attarde pas sur la position privilégiée conservée par Aaron. Sa responsabilité dans la fabrication du veau d'or constitue une difficulté pour le lecteur. Si tous les Lévites regroupés autour de Moïse étaient innocents, Aaron, un lévite (cf. Ex 4,14), lui-même coupable, aurait été exclu de ce groupe. Cette difficulté mériterait au moins une explication parallèle à celle de Dt 9,20, où Aaron est épargné grâce à l'intercession particulière de Moïse. Mais le récit Ex 32 ne la mentionne pas. Si l'on admet que les fils de Lévi ne sont pas sans reproche, Aaron peut être compté parmi ceux qui obéissent à l'appel de Moïse<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> Cf. HOUTMAN, *Exodus*, p. 667.

<sup>45</sup> Cf. H. SCHMID, *Mose. Überlieferung und Geschichte*, Berlin 1968, p. 89. Aaron n'est pas nommé explicitement en Ex 32,26-29, ce qui laisse ouverte la question de savoir s'il a rejoint des Lévites ou non. Le texte demeurant ouvert à des interprétations différentes, il est difficile de l'interpréter dans le sens d'une opposition nette entre l'attitude des Lévites et celle d'Aaron, en vue de la condamnation de ce dernier comme le représentant de l'ancien sacerdoce (ainsi CHILDS, *Exodus*, p. 570-571).

Cette explication place sous un jour nouveau la question du sacerdoce en Israël. Les fils de Lévi obtiennent l'investiture sacerdotale par leur décision de répondre à l'appel de Moïse, l'envoyé de Yahvé, et non parce qu'ils sont innocents. En effet, pour accéder aux fonctions sacerdotales, les hommes doivent d'abord se purifier (cf. Ex 19,22 ; 29,4). Cette purification ne doit pas être prise comme un acte extérieur. Le sacerdoce n'est pas destiné aux hommes sans reproche, mais bien à ceux qui se convertissent.

Le jugement du reste du peuple ne serait pas la punition des coupables du péché du veau d'or, ni le rachat de ce grand péché<sup>46</sup>, mais l'extermination de ceux qui, au moment de l'appel de Moïse, ne veulent pas servir Yahvé (32,25-26). L'appel de Moïse est pour eux la dernière chance. En effet, ceux qui n'écoutent pas Moïse, médiateur désigné de Yahvé, rejettent également Yahvé.

La décision « pour » ou « contre » Yahvé et son élu Moïse est primordiale pour la survie du peuple. Le peuple « déchaîné » ou bien « dénudé » (v. 25, פָּרַע Vulg. *nudare*), privé de la protection divine, ne peut être instruit sur la route vers la terre promise ni se défendre contre les ennemis. L'intervention des Lévites est une lutte fratricide dans le peuple déchiré. Ce schisme ayant pris fin, le peuple alors peut écouter le Seigneur et Lui rendre un culte authentique par l'intermédiaire des fils de Lévi. Il s'agirait alors d'une purification du culte rendu à Yahvé par le peuple, et non pas d'une vengeance divine.

### 3.5. Ex 32,14 : l'alliance sauvée

On peut alors interpréter 32,7-14 comme le constat d'un péché terrible, l'abandon de l'alliance de la part d'Israël, d'une apostasie. Néanmoins aucun verdict divin n'aboutit à une rupture de Yahvé avec le peuple. La manière d'agir de Yahvé n'est pas celle à laquelle les hommes s'attendaient en proportion de la grandeur de leur péché. Dieu agit, en revanche, selon sa nature propre, révélée déjà dans les serments faits aux patriarches, et par la libération d'Israël d'Égypte. Moïse comme intercesseur peut s'appuyer sur les hauts faits, par lesquels Dieu lui-même s'est déjà révélé (32,11.13). Il est alors possible d'interpréter le renoncement à l'extermination du peuple en 32,14 comme assurance que le lien de Yahvé avec le peuple demeure intact<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> Pourtant ainsi HOUTMAN, *Exodus*, p. 668.

<sup>47</sup> Ainsi HOUTMAN, *Exodus*, p. 613. Pourtant cet auteur pense que le culte du veau d'or a si terriblement perturbé ce lien qu'il a besoin d'être restauré après la destruction de l'idole (p. 614-615).

Selon cette interprétation, la suite des événements, après la première intercession de Moïse (Ex 32,15-29) ne présente pas la revendication, de la part de Dieu, du châtement des coupables du péché du veau d'or. Ni le bris des tables, ni l'eau contenant les restes du veau, ni l'action des Lévites ne sont des répressions infligées aux contrevenantes, mais plutôt permettent la destruction totale du veau d'or. En effet, il serait même difficile de croire qu'après un péché si dévastateur, Moïse aurait infligé au peuple des punitions disproportionnées, pour tenter d'apaiser une divinité toujours offensée. Le « grand péché » exige un grand jugement. Mais, entre le peuple et Dieu, Moïse est un grand intercesseur.

#### **4. La deuxième intercession (Ex 32,31-33). Le jugement et le pardon**

Ce n'est qu'à la deuxième intercession (32,31-32) que Moïse implore, pour le peuple, le pardon du péché du veau d'or. Yahvé a déjà montré qu'il ne détruit pas les pécheurs (32,14), ce qui implique qu'il veut pardonner. Pourtant, il a fallu que les Israélites cessent de pécher et qu'ils montrent des signes de repentir. La décision des Lévites de prendre parti pour Yahvé (32,25-29) peut être interprétée dans ce sens.

Moïse se montre solidaire avec les pécheurs, et il ne veut pas vivre sans obtenir ce pardon<sup>48</sup>. Sa demande : « Maintenant, s'il te plaisait de pardonner leur péché ! Sinon, efface-moi, de grâce, du livre que tu as écrit ! » (32,30) est inouïe dans l'Ancien Testament<sup>49</sup>. Le parallèle sans doute le plus proche est dans 2 S 24,17, où David implore Yahvé : que la punition d'un « grand péché » (v. 10) tombe sur lui et sur sa famille au lieu d'exterminer le peuple. Ce parallèle est d'autant plus significatif que l'intercession de David y est présentée en parallèle avec « le repentir » de Yahvé Lui-même qui revient sur sa décision d'exterminer le peuple par la peste (1 R 24,15-16)<sup>50</sup>. Malgré la différence selon laquelle David est coupable du péché et non Moïse, les deux récits décrivent de deux façons le caractère de Yahvé qui ne veut pas la mort des coupables. Devant un tel Dieu, l'homme implorant le pardon peut oser s'exposer lui-même au châtement avec une entière confiance dans sa miséricorde (cf. 1 R 24,14).

<sup>48</sup> L'expression : « efface-moi de ton livre » doit signifier la mort. Pourtant RASHI l'interprète autrement : « Sinon, efface-moi de la Tora toute entière, pour qu'on ne dise pas de moi que je n'ai pas été capable de demander pour eux miséricorde. »

<sup>49</sup> Cf. E. AURELIUS, *Der Fürbitter Israels*, Stockholm 1988, p. 89.

<sup>50</sup> Cf. A. SCHENKER, *Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids*, Freiburg Schweiz 1982, p. 35-39.

#### 4.1. Yahvé refuse-t-il le pardon ?

Lors de sa deuxième demande (32,30-32) Moïse essaie d'expié (כִּפֵּר, *piel*) le péché du veau d'or. La tentative de Moïse d'expié la faute des autres suggère qu'il veut aller plus loin dans sa demande et obtenir l'affranchissement de la peine comme il a déjà obtenu que l'extermination n'ait pas lieu. Le mode conditionnel employé dans Ex 32,30 (« peut-être », אִי־יָאֵל) laisse entendre que Moïse ne veut pas déterminer la façon dont Yahvé pardonnera aux coupables. La formulation de la demande n'exige pas que Moïse veuille mourir à la place du peuple. Il est plutôt prêt à mourir avec son peuple.

Dans sa réponse, Yahvé évoque sa justice : seuls les coupables mourront à cause de leur péché (v. 33). Est-ce le rejet du pardon de la part du Seigneur ? Plusieurs commentateurs l'interprètent ainsi. Le péché du veau d'or serait-il si grand que même l'intercession d'un homme comme Moïse ne pourrait pas entraîner le pardon<sup>51</sup>. Mais est-ce l'unique explication ? Il semble que Yahvé n'accepte pas la mort de Moïse pour deux raisons. En premier, Il est un Dieu juste et Il n'accepte pas la mort d'un juste avec les injustes (cf. Gn 18,23). Mais le dialogue entre Yahvé et Moïse en 32,31-34 montre en second, qu'Il ne laisse pas le peuple s'éloigner de Lui, Il veut se rapprocher des pécheurs. Pour atteindre ce but, Dieu se sert de l'intermédiaire, Moïse.

Moïse sera un bon collaborateur de Dieu. Dans ses interventions auprès du Seigneur, Moïse s'est montré proche de son peuple. Dans sa deuxième requête sa solidarité avec les pécheurs s'exprime dans sa disponibilité à mourir avec eux. De l'autre côté, Moïse ose parler ainsi à Yahvé parce qu'il sait aussi que le Seigneur le tient pour son intime. La demande de Moïse à Yahvé a donc le sens suivant : « Comme moi-même je suis uni à mon peuple, et Toi-même Tu m'as fait ton proche, ainsi montre-Toi maintenant indulgent à ton peuple. »

#### 4.2. Le jour de la visite de Yahvé

Dieu ne répond pas par la négative à la demande de Moïse. Au contraire, Dieu accepte le peuple tel quel à cause de Moïse. Pourtant ce peuple est coupable. Il faut ouvrir devant lui la perspective qui confirmera les promesses données auparavant mais qui prendra aussi en considération son caractère rebelle. Dieu alors pardonne, mais impose au peuple des conditions qui lui permettront d'expérimenter encore une libération complète des résultats du

péché. Le moyen « pédagogique » pour parvenir à ce but sera : apprendre l'obéissance au Seigneur, sur la route vers la terre promise et finalement, « au jour de la visite » de Yahvé :

« Va maintenant, conduis le peuple où je t'ai dit. Voici que mon ange ira devant toi. Et au jour de ma visite je les visiterai selon leur péché » (32,34).

Le « jour de ma visite » (יְהוָה בְּיָמָיו, cf. aussi Am 3,14) annoncé par Yahvé est sans aucun doute le jour du jugement, parce que Yahvé interviendra à cause du péché d'Israël. Mais quel est le caractère de ce jugement ? Le jugement n'inclut-il pas la possibilité de l'affranchissement de la peine ?

La signification du verbe « visiter » ou « examiner » (בִּקֵּר) est neutre et dépend de son contexte. Dans certains cas ce verbe peut désigner « punir », mais dans d'autres cette « visite » a pour but de prendre soin du peuple dans la détresse, comme en Gn 50,24-25 ; Ex 3,16 ; 4,31 ; 13,19, parfois, comme en Ps 17,3, de prononcer le verdict de l'innocence<sup>52</sup>. Il se peut que le sens du verbe en Ex 32,34 ne soit pas précisé pour laisser la possibilité de l'interpréter de plusieurs façons. Dieu viendra encore et « examinera » le peuple ; le résultat de cet « examen » dépendra de son comportement. Le peuple pourra être puni (Yahvé « ne laisse rien impuni », Ex 34,7) ou bien délivré de nouveau comme il a autrefois été libéré de l'esclavage d'Égypte<sup>53</sup>.

Ce problème, ainsi que celui de l'identification de ce « jour de la visite », reste ouvert à des interprétations différentes. Il semble que dans le récit de l'Exode, 32,34 joue le rôle de l'annonce prophétique de l'avenir du peuple, dont la réalisation est discernable dans plusieurs événements de l'histoire d'Israël. Pour souligner l'effectivité de cette annonce, le rédacteur ajoute un commentaire en 32,35 : « Et Yahvé frappa le peuple parce qu'ils avaient fabriqué le veau, celui qu'avait fabriqué Aaron ».

Yahvé associe l'annonce du jugement futur à l'assurance de l'assistance de son ange. Or, l'ange est envoyé pour garantir la réalisation de la promesse de la Terre. Certes, l'ange pourrait éventuellement punir les pécheurs à l'avenir, mais en 32,34 son rôle est de guider Moïse. Son envoi signifie avant tout une réalisation du lien promis en Ex 23,20-23. Dieu montre par là de nouveau qu'il ne refuse pas son peuple, malgré son infidélité. Il est encore

<sup>51</sup> Ainsi HOUTMAN, *Exodus*, p. 615-616.

<sup>52</sup> Cf. W. SCHOTTROFF, « *pqd* to visit », *TLOT*, II, p. 1024.

<sup>53</sup> Le verbe grec correspondant « visiter » (ἐπισκέπτομαι) est employé en Lc 1,68.78 pour rendre la réalisation des promesses données aux pères.

plus frappant que Yahvé envoie de nouveau son guide même après la fabrication du veau d'or, qui était un faux guide. Par là Yahvé se montre très bienveillant envers son peuple et lui offre ce qu'Israël a cherché de manière corrompue. Cette fois pourtant Dieu ajoute un avertissement : au jour de sa visite, sans doute aussi par l'entremise de son ange, Yahvé vérifiera si le peuple est fidèle ou non.

La deuxième intercession de Moïse renforce le lien entre lui et son Dieu. Car, la promesse de l'accompagnement de l'ange de Yahvé en 32,34 concerne, au moins au préalable, Moïse seul : « Mon ange ira devant toi »<sup>54</sup>. Ces paroles reprennent la promesse de l'ange faite en Ex 23,20-23, où pourtant l'ange devait guider directement le peuple tout entier. Pour mieux saisir le rôle de l'ange dans le contexte de l'histoire du veau d'or, il faut d'abord examiner cette promesse dans le contexte de la conclusion de l'alliance, avant le péché du veau d'or.

## 5. L'ange de Yahvé (Ex 32,34—33,2)

### 5.1. L'ange de Yahvé en Ex 23,20

Même si le nom « l'ange de Yahvé » (מַלְאָךְ יְהוָה) signifie « messenger de Yahvé », son rôle ne se limite pas à transmettre les paroles de Dieu. Il est aussi serviteur et légat divin, autorisé à être l'instrument de la bienveillance de Yahvé envers Israël, qui découle d'un lien particulier entre Yahvé et le peuple<sup>55</sup>. Ainsi l'ange de Yahvé, apparu devant Moïse dans le buisson ardent (Ex 3,2-6). Dans cette scène, il est clair que cet ange est Yahvé lui-même quand il communique avec les hommes. L'ange de Yahvé est l'envoyé de Yahvé dans le récit de la sortie d'Égypte (Ex 14,19 ; cf. Nb 20,16). On peut dire que Yahvé lui-même agit par l'entremise de cet ange, et que cet ange est Yahvé qui agit pour guider et protéger le peuple<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> L'expression « aller devant » n'implique pas la distance entre un guide et ceux qui sont guidés. C'est une expression adéquate pour rendre le sens de guider quelqu'un, cf. MOBERLY, *At the Mountain of God*, p. 63. Il est cependant difficile d'admettre, comme le pense R. W. L. MOBERLY, qu'en Ex 32,34-33,6 Israël n'a toujours pas de faveur de Yahvé. Le Seigneur accorde à Moïse la grâce de l'envoi de l'ange dans le but de guider le peuple tout entier. Si Moïse est chargé de mission qui concerne tout Israël, cela signifie que Yahvé montre sa faveur envers son peuple.

<sup>55</sup> L'ange de Yahvé est envoyé pour sauver (cf. Gn 16,7-13 ; 21,17 ; 1 R 19,4-7), frapper les ennemis (Ex 12,23) ou exécuter la punition sur les coupables (cf. 2 R 24,16). Il annonce l'intervention divine aux hommes et les charge de mission (cf. Jg 6,11-24). Cf. H.-D. NEEF, « 'Ich selber bin in ihm' (Ex 23,21) », *BZ* 39 (1995) 54-75.

<sup>56</sup> Cf. D. N. FREEDMAN – B. E. WILLOUGHBY, « *mal'āk* », *ThWAT*, IV, col. 895-903; G. VON RAD, « מַלְאָךְ im AT. », *ThWNT*, I, p. 75-79; R. FICKER, « *mal'āk* messenger », *TLOT*, II, p. 669-671; CASSUTO, *Exodus*, p. 305-306.

Dans le contexte de la conclusion de l'alliance, l'ange de Yahvé est promis au peuple comme guide et comme porte-parole de Yahvé :

« Voici que je vais envoyer un ange devant toi, pour qu'il veille sur toi en chemin et te mène au lieu que j'ai fixé. Révère-le et écoute sa voix, ne lui sois pas rebelle, il ne pardonnerait pas vos transgressions car mon Nom est en lui. Mais si tu écoutes bien sa voix et fais ce que je dis, je serai l'ennemi de tes ennemis et l'adversaire de tes adversaires. Mon ange ira devant et te mènera chez les Amorites, les Hittites, les Perizzites, les Cananéens, les Hivvites, les Jébuséens, et je les exterminerai » (23,20-23).

La promesse de cet ange de Yahvé<sup>57</sup> ne s'insère pas par hasard dans la conclusion du code de l'alliance (Ex 20,21-23,33). En concluant l'alliance, Yahvé assure le peuple de sa protection et donne la direction, sur la route jusqu'à la Terre promise<sup>58</sup>, par l'entremise de son ange. Par là, Israël devra jouer un rôle spécial dans « l'économie » du Seigneur. Israël, une fois lié avec Yahvé, doit obéir aux lois du code de l'alliance (20,22-23,19), et à la fin, il obtient « une loi de la terre »<sup>59</sup> (23,20-33), qui déterminera son avenir comme peuple de Dieu.

L'ange de Yahvé en Ex 23,20-23 agit comme Yahvé lui-même dans son rôle de guide et de guerrier qui chassera les ennemis devant Israël<sup>60</sup>. La désobéissance à sa parole est la désobéissance à Yahvé lui-même, parce que « le nom de Yahvé est en lui ». L'expression singulière « mon nom est en lui » (hébr. שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ)<sup>61</sup> signifie qu'on doit voir dans cet ange « le Nom », c'est-à-dire le Seigneur Lui-même<sup>62</sup>. Par l'intermédiaire de cet ange, les hommes rencontrent Yahvé dans son autorité, son plein pouvoir et dans son propre Nom (comme en Ex 3,2.13-15). L'ange rend Yahvé présent dans son rôle de révélateur et de juge en cas de désobéissance. Le peuple est averti que l'ange ne pardonnera pas leurs péchés, ce qui signifie

<sup>57</sup> Ex 23,20 LXX : ἄγγελός μου.

<sup>58</sup> F. CRÜSEMANN, *Die Torah*, München 1992, p. 209-213, interprète le mot « lieu » (מְקוֹם) en Ex 23,20 comme le sanctuaire, et non comme la terre. De même RASHI. Cette interprétation est critiquée par H.-D. NEEF, « 'Ich selber bin in ihm' », *BZ* 39 (1995) 54-75, et H. AUSLOOS, « Deuteronomi(sti)c Elements in Exod 23,20-33? », dans *Studies in the Book of Exodus*, Leuven 1996, p. 481-500). Selon le contexte, « le lieu » de Ex 23,20 désigne le pays dont parle 23,33. Pourtant si l'on emploie la promesse de Ex 23,20 dans un autre contexte (cf. Mt 3,1), ce but peut être précisé comme la demeure de Yahvé, le centre culturel du pays (cf. Ex 15,13.17).

<sup>59</sup> Cf. CHILDS, *Exodus*, p. 486.

<sup>60</sup> Cf. HOUTMAN, *Exodus*, p. 270-271. Il n'en va pas de même dans le récit parallèle Dt 7, qui semble être une interprétation deutéronomique de Ex 23,20-33 (cf. M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1986, p. 201-205). Tandis que Ex 23,20-33 promet l'envoi de l'intermédiaire, l'ange, qui chassera d'autres peuples, Dt 7 commande au peuple l'application de la loi de מִצְרָיִם, sans mentionner l'ange.

<sup>61</sup> Pourtant LXX autrement : « mon nom est sur lui », ὄνομά μου ἐστὶν ἐπ' αὐτῷ.

<sup>62</sup> Cf. H.-D. NEEF, « 'Ich selber bin in ihm' », *BZ* 39 (1995) 62-63 ; J. E. FOSSUM, *The Name of God and the Angel of the Lord*, Tübingen 1985, p. 86.

sans doute qu'Israël ne doit pas s'imaginer que l'ange serait plus indulgent envers les péchés que Yahvé lui-même<sup>63</sup>.

L'ange de Yahvé apparaît également dans Jg 2,1-5, le texte qui semble se référer à Ex 23,29-30. L'ange a accompli déjà la première partie de sa mission annoncée en Ex 23,20 : celle de faire monter Israël de l'Égypte et l'amener dans le pays. L'échec de la conquête complète du pays y est interprété par le même ange, sur la base de la désobéissance du peuple à ses paroles<sup>64</sup>. Ainsi la promesse faite par Yahvé en Ex 23,20-23 restait valable, mais à cause de son infidélité le peuple n'a pas pu parvenir à en profiter.

Cependant l'ange de l'Ex 23,20-23 peut être interprété de façon diverse. Les Samaritains ont vu en lui Moïse, nommé « l'Apôtre »<sup>65</sup>. JUSTIN MARTYR, en revanche, y voit Josué, et par la suite, Jésus (*Dial.*, 75,1 ; cf. 56 ; 61)<sup>66</sup>. Mais l'interprétation de ce personnage se trouve déjà dans Ml 3,1-2a :

« Voici que je vais envoyer mon ange et il fraiera un chemin devant moi. Et soudain il entrera dans son sanctuaire, le Seigneur que vous cherchez, et l'ange de l'alliance pour qui vous avez des complaisances, le voici qui vient ! dit Yahvé Sabaot. Qui soutiendra le jour de son arrivée ? Qui restera droit quand il apparaîtra ? »

Ce verset s'explique mieux comme une citation composite, qui commence par Ex 23,20, et par la suite reprend le texte de Is 40,3. Le « lieu » dont parle Ex 23,20 n'est pas repris en Ml 3,1, puisque l'idée de l'arrivée du peuple à ce « lieu » (qui est la Terre Promise en Ex 23,20) cède à l'idée de l'arrivée du Seigneur lui-même et de l'ange de l'Alliance au lieu du rassemblement du peuple, le sanctuaire du Seigneur. Dans ce contexte il est probable que Ml 3,2 s'inspire également de Ex 32,34, parlant du « jour de son arrivée ». Celui-ci est un jour du jugement, qui peut anéantir ou purifier.

## 5.2. L'ange de Yahvé en Ex 32,34 ; 33,2

L'envoi de ce même ange dont parle Ex 23,20, avec la même promesse, est de nouveau promis après la chute d'Israël et l'intercession de Moïse (32,34 ; 33,2) :

<sup>63</sup> HOUTMAN, *Exodus*, p. 274-275, traduit la phrase : « Il ne peut pas pardonner vos péchés, même s'il est mon représentant », dans le sens que le pardon des péchés est la prérogative de Dieu lui-même. Pourtant Ex 23,20 ne semble pas dire que les prérogatives de l'Ange soient plus restreintes que celle de Dieu, ce qui aboutirait à une contradiction, puisque l'Ange est le porteur du Nom divin.

<sup>64</sup> Cf. H.-D. NEEF, « 'Ich selber bin in ihm' », *BZ* 39 (1995) 66-69.

<sup>65</sup> Le Targum samaritain rend « l'Ange » de Ex 23,20 par « Mon Apôtre », le nom donné à Moïse. De même « Apôtre » remplace « Ange » en Ex 34,34 et 33,2.

<sup>66</sup> Cf. J. E. FOSSUM, *The Name of God and the Angel of the Lord*, p. 146-150.

« Va maintenant, conduis le peuple où je t'ai dit. Voici que mon ange ira devant toi. Et au jour de ma visite (יָהוָה פָּקְדָה), je les visiterai pour leur péché » (Ex 32,34).

« Je vais envoyer un ange devant toi et j'expulserai les Cananéens, les Amorites, les Hittites, les Perizzites, les Hivvites et les Jébuséens » (Ex 33,2).

Pour bien évaluer la signification de l'ange dans le récit Ex 32-33, il faut d'abord examiner si l'ange en Ex 32,34 a la même signification pour le peuple qu'en 33,2. B. S. CHILDS pense que la promesse de l'ange en Ex 32,34 fait partie du renouvellement de la promesse de la terre, tandis qu'en 33,2 la mention de l'ange est le signe du jugement de Yahvé et indique que Yahvé lui-même n'accompagnera plus le peuple en personne. Dans cette ligne d'interprétation, il existe un contraste de base entre le motif de l'ange du chapitre 32 et celui du chapitre 33<sup>67</sup>. Mais est-ce vrai que l'ange en Ex 33,2 joue un autre rôle, plutôt défavorable, envers le peuple ? La promesse de l'ange en Ex 33,2 s'insère dans le contexte de Ex 33,1-2 qui a une teneur très favorable pour le peuple, en l'assurant de la fidélité de Yahvé aux promesses données à Abraham, Isaac et Jacob. De plus, ses paroles rappellent les promesses données à Moïse au moment de son appel (Ex 3,8.17)<sup>68</sup>. La promesse de l'ange en 33,2 fait partie d'un oracle promettant la victoire sur l'ennemi avant la campagne (33,1-3a)<sup>69</sup>. Il est difficile d'admettre qu'une partie de l'oracle divin qui a pour but d'encourager le chef du peuple à continuer la marche vers la terre promise devienne par la suite l'annonce d'une punition pour le peuple. Il est en revanche possible, et plus conforme au contexte, d'admettre que l'envoi de l'ange dans les deux cas, en 33,34 et 33,2, n'a qu'un sens positif pour le peuple<sup>70</sup>.

### 5.3. L'ange est-il un substitut de la présence de Yahvé en personne ?

Les fonctions de l'ange en Ex 32,34 et surtout en 33,2 sont les mêmes qu'en Ex 23,20-23 : il mènera Moïse et Israël à la terre promise où il préparera la place pour le peuple en combattant ses ennemis. Alors, malgré le péché du peuple, les promesses de l'assistance divine et de la terre ne lui sont pas retirées. On pourrait sans doute discerner un élément ajouté après l'épisode du veau d'or : la mission de l'ange est désormais liée à l'annonce du jour de la visite de Yahvé qui examinera le comportement du peuple. Mais déjà en Ex 23,21 une

<sup>67</sup> CHILDS, *Exodus*, p. 587.

<sup>68</sup> Cf. MOBERLY, *At the Mountain of God*, p. 60.

<sup>69</sup> Cf. J. VAN SETERS, *The Life of Moses*, Kampen 1994, p. 337.

<sup>70</sup> Contre S. BOORER, *The Promise of the Land as Oath*, Berlin 1992, p. 223-224.

fonction pareille de l'ange semble être envisagée : sa mission ne consistera pas à atténuer mais au contraire à mettre en évidence les transgressions éventuelles du peuple.

Dans une interprétation très répandue de Ex 32,34 ; 33,2, Yahvé décide de ne plus accompagner en personne le peuple, et à sa place envoie l'ange. Cet ange ne serait alors qu'un substitut de la présence divine. Suivant cette interprétation, l'annonce de l'ange constituerait une menace de s'éloigner du peuple<sup>71</sup> en signe du jugement de son péché<sup>72</sup>. D'après cette interprétation, Yahvé envisage, par l'entremise de son ange, un autre mode de présence nettement inférieur à la situation précédant le péché du veau d'or<sup>73</sup>. Pourtant il est difficile d'adopter cette solution. Les fonctions de l'ange en 32,34 ; 33,2 ne changent pas par rapport à la situation d'avant l'épisode du veau d'or, en 23,20-23. On est alors fondé à dire que l'ange en 32,34 ; 33,2 a la même signification qu'en 23,20-23<sup>74</sup>.

La question : qui est l'ange de Yahvé ? reste pourtant difficile. Elle peut se poser autrement : est-ce que Yahvé lui-même a sauvé Israël ou bien son messager, un être inférieur à Yahvé ? En méditant sur l'histoire d'Israël, Is 63,9 donne une réponse à cette question qui pourtant varie selon les recensions du texte. En effet, le TM affirme : « En toutes leurs afflictions c'est lui qui était affligé, et l'ange de sa face les a sauvés. » La Septante lit autrement : « Ce n'est pas un ambassadeur ni un ange, mais c'est le Seigneur lui-même qui les sauva. » Malgré une contradiction apparente de ces deux recensions, il est clair que la Septante a compris l'ange dans le sens profane de « envoyé »<sup>75</sup>, en parallèle avec « un ambassadeur » (πρέσβυς), qui n'est employé dans la Bible qu'au sens profane<sup>76</sup>. Le TM, en revanche, parle de l'ange en lequel se manifeste et agit la présence de Yahvé lui-même. Dans les deux cas, celui du TM et celui de la Septante, Is 63,9 confirme qu'Israël avait conscience que, dans toute son histoire, malgré ses péchés, c'était Yahvé agissant en sa faveur, et non un autre messager.

<sup>71</sup> Ainsi RENAUD, *L'Alliance*, p. 15.

<sup>72</sup> Ainsi CHILDS, *Exodus*, p. 587-588 et P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, Paris 1954, p. 118-119.

<sup>73</sup> D'après CASSUTO, *Exodus*, p. 306-307, 424, en Ex 32,34, l'ange n'a pour rôle que de protéger Moïse, lui garantir la prospérité et la conquête du pays promis. MOBERLY, *At the Mountain of God*, p. 56-63, affirme que l'ange en Ex 32,34 ; 33,2 personnifie une présence partielle de Yahvé, ou représente une étape de la restauration de la présence du Seigneur.

<sup>74</sup> Ainsi H.-D. NEEF, « 'Ich selber bin in ihm' », *BZ* 39 (1995) 65-66.

<sup>75</sup> Cf. S. TALMON, « Synonymous Readings in the Textual Traditions of the Old Testament », dans *Studies in the Bible*, éd. C. RABIN, Jerusalem 1961, p. 368-370.

<sup>76</sup> Cf. D. BARTHELEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. II*, Fribourg Suisse 1986, p. 437.

#### 5.4. L'ange a son rôle dans le future

Les commentateurs, embarrassés par l'annonce de l'envoi de l'ange en Ex 32,34 ; 33,2, adoptent souvent la ligne d'interprétation qui transforme cette promesse en une dramatisation pédagogique des conséquences du péché du veau d'or, laquelle ne joue aucun rôle dans la suite de l'histoire du peuple. Selon cette interprétation, dans sa nouvelle intercession en Ex 33,12-13, Moïse, par son obstination, parviendrait à annuler le décret divin. Moïse resterait ferme sur la position de demander au Seigneur son accompagnement en personne<sup>77</sup>. Par conséquent, la réponse de Yahvé en v. 14 : « Ma face ira », signifierait une concession en faveur de Moïse et du peuple. Yahvé reviendrait sur sa décision d'envoyer l'ange<sup>78</sup>.

Ce ne fut pas l'interprétation de ce verset dans la communauté de l'évangéliste Marc, puisque la promesse de l'envoi de l'ange est citée en Mc 1,2 et donne un sens à la mission de Jésus et de son précurseur. Le lecteur prévenu de toute l'histoire d'Israël ne manquera pas de remarquer que le rôle de l'ange en Ex 32,34, lié à l'annonce de « la visite » de Yahvé, n'est pas dépassé par la suite des intercessions de Moïse en 33,12—34,10. Selon Jg 2,1-5, l'ange d'une part ne cessera pas de guider Israël, et d'autre part, il examinera le comportement du peuple en Terre promise.

Ex 32,34 ; 33,2 attribue à cet ange les rôles de guide et juge d'Israël. Le rôle de juge d'Israël doit être précisé. L'ange de Yahvé sera l'instrument de l'examen au jour de la « visite » de Yahvé à son peuple. Le résultat de cette « visite », et tel est le sens du verbe פקד, n'est pas forcément négatif pour le peuple. Puisque le rôle de l'ange est généralement un signe de bienveillance de Yahvé envers son peuple, même s'il punit les péchés, cette punition est « pédagogique » pour Israël. L'ange est avant tout le guide, non seulement celui qui montre le chemin, mais aussi celui qui est le « pédagogue », qui apprend à Israël, par l'obéissance à sa parole, à suivre la juste voie de Yahvé.

Le texte de Ex 32,34—33,3 lu comme une prophétie garde toute sa valeur en annonce de la réalisation du dessein de Dieu : la possession de la Terre promise. La réalisation partielle de cette promesse est l'entrée en Canaan, sous la direction de Josué. Mais déjà, le texte de

<sup>77</sup> Ainsi *Midrash Rabbah*, qui comprend les paroles : « Vois, Tu m'as dit... » comme : « Constate Toi-même qui de nous deux tiendra bon. » Cf. *Morceaux choisis du Midrach Rabbah*, II : *Chemoth Rabbah*, Jerusalem, <sup>2</sup>1983, p. 204. De même RASHI. Cf. aussi CHILDS, *Exodus*, p. 587-588 ; RENAUD, *L'Alliance*, p. 69, 161, 164-165 ; CASSUTO, *Exodus*, p. 432-434 ; J. TOUZARD, « Ange de Yahveh », *DBS*, I, col. 245 ; 252.

<sup>78</sup> Ainsi, explicitement, RASHI : « Il dit : Ma face marchera. Comme le traduit le Targoum : Je n'enverrai plus d'ange. J'irai Moi-même. »

l'Exode prévoit une autre réalisation : celle du retour de l'exil à Babylone. Le sens de l'annonce de la possession « d'une terre qui ruisselle de lait et de miel » grâce à l'aide de l'ange (33,3) doit inclure délibérément des réalisations plus lointaines que celle liée à l'exode d'Égypte.

## **6. La Tente hors du camp et la Demeure au milieu du peuple (Ex 33,3-11)**

Il n'existe aucun signe évident du contraste ou de la tension, entre le chapitre 32 et le début du chapitre 33. Toutefois une certaine tension apparaît un peu plus loin, dans Ex 33,3b, où le ton change et Yahvé déclare qu'il se retire du peuple. Il faut le voir dans le contexte du v. 3 :

« ...Vers une terre qui ruisselle de lait et de miel, mais je ne monterai pas au milieu de toi, de peur que je ne t'extermine en chemin car tu es un peuple à la nuque raide. »

Malgré l'opinion de plusieurs exégètes, il n'est pas nécessaire de supposer que ce refus d'aller au milieu du peuple concerne la promesse de l'ange au v. 2. Le verset 3 semble commencer un sujet nouveau. Or, dans 32,34—33,2 (sans 32,35 qui semble être une addition postérieure) reviens le thème annoncé en 23,20-33, celui de l'envoi de l'ange et l'expulsion des nations devant Israël. En revanche, le v. 3 parachève la liste des nations du v. 2 par une addition sans verbe « vers une terre qui ruisselle de lait et de miel »<sup>79</sup>, s'inspirant sans doute de la formule qu'on trouve en Ex 3,17<sup>80</sup>. Ainsi le passage du v. 2 au v. 3 dans le TM se complique, puisque le sujet et le verbe de la phrase au v. 3a changent par rapport au v. 1-2 : en 33,1-2, Yahvé s'adresse à Moïse, tandis qu'en 33,3, Il parle au peuple. Il est possible de discerner dans 33,1-2 et 33,3-6 deux strates littéraires différentes<sup>81</sup>. Par ce procédé, décelable encore dans le texte, on crée un élargissement délibéré du discours divin. Avant la rédaction finale des chapitres 32 – 33, la parole de Moïse au v. 33,12 suit ce discours, comportant 32,33-34 ; 33,1-2. Cela donne un sens juste, puisque Moïse en v. 12 reprend les paroles de Yahvé en 33,1<sup>82</sup>.

<sup>79</sup> LXX supplée le verbe manquant au début du v. 3

<sup>80</sup> La formule « une terre qui ruisselle de lait et de miel » est employé dans le contexte de la liste des nations également en Ex 3,8 ; 13,5 ; Nb 13,27-29.

<sup>81</sup> L'hypothèse que 33,2 soit une addition postérieure ne s'accorde pas bien avec ce changement du destinataire entre v. 1 et v. 3 (et pourtant ainsi : H.-D. NEEF, « 'Ich selber bin in ihm' », *BZ* 39 (1995) 65-66).

<sup>82</sup> En Ex 33,12, Moïse fait deux fois appel aux paroles du Seigneur.

### 6.1. Le refus d'aller « au milieu » du peuple (Ex 33,3-6)

Il est possible que le passage 33,3-11 ait été ajouté au récit Ex 33 lors du stade postérieur de la rédaction des intercessions de Moïse en 32,30—33,2 et 33,12-17. Il forme une unité, qui, dans le contexte du péché d'Israël, soulève la question suivante : comment Yahvé peut-il accompagner le peuple s'il a « la nuque raide » ?

Yahvé refuse d'aller « au milieu » d'un peuple « à la nuque raide », puisque ce mode de présence pourrait entraîner l'extermination du peuple (33,3b-6). La « parole sévère » (v. 4) est l'annonce qu'Israël reste, en chemin vers la Terre promise, « un peuple à la nuque raide », dur à recevoir l'instruction et à se laisser guider. Cette parole est « dure », parce qu'elle présente le contraste entre de dures conditions de route vers la Terre promise, où « l'extermination en chemin » (v. 3) menace le peuple enclin à la révolte, et l'image de cette Terre « ruisselant de lait et de miel ».

En revanche, la « parole sévère » ne concerne pas l'annonce de l'envoi de l'ange. L'envoi et l'accompagnement de l'ange ont une autre fonction que la présence de Yahvé « au milieu » du peuple. L'ange est le guide en route vers le pays promis. Que Yahvé vienne ou non « au milieu » du peuple, Il lui assure, par son ange, son accompagnement pendant la route.

En entendant l'annonce sévère, le peuple se débarrasse de ses parures, probablement en signe de deuil et d'humiliation. Ce geste d'ôter les parures, montrerait que le peuple a conscience qu'il ne peut plus les porter : par le péché il s'est privé de sa splendeur<sup>83</sup>. Or, le signe de cette splendeur et de la présence de Yahvé « au milieu » du peuple, était le sanctuaire. Cela suggère que le refus d'aller « au milieu » pourrait concerner le sanctuaire dont la construction était prévue en Ex 25-31. Yahvé indiquerait en Ex 33,3.5 qu'il ne monte pas « au milieu » du peuple dans son sanctuaire et que les prescriptions concernant sa

---

1) La première fois, quand Moïse dit : « Tu me dis : Fais monter ce peuple », le récit semble reprendre les paroles de Yahvé en Ex 32,34 ; 33,1. Il semble alors que Ex 33,12 constitue la suite du v. 33,1 ou mieux 33,2.

2) La deuxième fois, Moïse dit à Yahvé : « Tu avais dit : Je te connais par ton nom et tu as trouvé grâce à mes yeux ». Cette fois cependant on ne sait pas à quel moment Yahvé a prononcé ces paroles. Le lecteur peut pourtant les associer soit aux paroles de Yahvé en Ex 32,10 : « Je ferai de toi une grande nation », soit à la réponse de Yahvé à la deuxième intercession de Moïse (32,33-34a).

<sup>83</sup> Un double rapport de ce geste en v. 4 et en v. 6 a peut-être le sens voulu par le rédacteur de la narration : le peuple s'humilie de façon spontanée et volontaire (v. 4), et en même temps, ce geste correspond à la volonté divine (v. 5-6).

construction sont abrogées<sup>84</sup>. Cependant le lecteur peut comprendre que 33,3-6 ne concerne que les conditions de la marche à travers le désert, et que Yahvé prépare à son peuple un pays promis, où la présence du Seigneur « au milieu » assurera de nouveau à Israël la paix et le bonheur.

## 6.2. La Tente du Rendez-vous (33,7-11)

La Tente du Rendez-vous, placée hors du camp, se distingue du sanctuaire qui assurerait la présence de Yahvé « au milieu » du peuple. Elle n'est pas la tente de la demeure du Seigneur mais de la rencontre, face à face avec Yahvé. Elle assure la communication avec Yahvé par l'intermédiaire de Moïse. La présence de Yahvé dans cette tente, symbolisée par la nuée, est la même que dans la colonne de nuée et de feu de la sortie d'Égypte. Cette Tente doit être dressée et pliée plusieurs fois, ce qui souligne son rôle d'accompagnement du peuple pendant sa route à travers le désert<sup>85</sup>. La Tente est donnée alors au peuple en chemin, qui doit continuellement consulter Yahvé pour s'assurer de la juste direction de la marche.

D'une part, ce récit développe l'idée de l'écoute du Seigneur en route vers la Terre promise, annoncée en Ex 23,20-22 et répétée en 32,34 ; 33,2. D'autre part, le récit concernant la Tente du Rendez-vous présente d'une nouvelle façon l'entretien de Yahvé avec Moïse, en complétant l'image de l'intimité entre le Seigneur et Moïse<sup>86</sup>, autrement exprimée par l'envoi de l'ange expressément à Moïse (32,34).

L'emplacement de la Tente hors du camp est sans doute une réalisation de l'annonce faite en 33,3 : « Je ne monterai pas au milieu de toi, car tu es le peuple à la nuque raide, de peur que je ne t'extermine en chemin ». Une distance physique entre la tente et le camp d'Israël ne souligne pourtant pas nécessairement que Yahvé prend ses distances avec son peuple après le péché du veau d'or<sup>87</sup>. Cet espace peut être interprété de la même façon que celui qui sépare le sommet du Sinaï — où Moïse monte, accompagné seulement de Josué —, du peuple qui se tient au bas de la montagne, en la regardant de loin (cf. Ex 19,17 ; 24,13-18).

<sup>84</sup> Cf. CASSUTO, *Exodus*, p. 426 ; MOBERLY, *At the Mountain of God*, p. 63-64. Selon IBN EZRA, l'absence de Dieu au milieu du peuple signifie l'annulation de l'ordre de la construction du Tabernacle, Ex 25,8 (cf. N. M. SARNA, *Exodus*, Philadelphia 1991, p. 211).

<sup>85</sup> Moïse « prenait la tente et la dressait », ce qu'exprime un présent permanent, ainsi RASHI.

<sup>86</sup> Cf. MOBERLY, *At the Mountain of God*, p. 63-65.

<sup>87</sup> Contre HOUTMAN, *Exodus*, p. 679. De même N. M. SARNA, *Exodus*, p. 212, selon qui le camp a été spirituellement pollué par l'impureté causée par l'affaire du veau d'or. A. COLE, *Exodus*, London 1973, p. 223, pense que Dieu ne retire pas sa présence entièrement ; l'emplacement de la Tente, comparé au même emplacement des sanctuaires d'autres peuples à distance de leurs villes, indique qu'Israël perd son statut d'un peuple unique au milieu duquel Dieu habite. Cependant la Tente du Rendez-vous n'est pas un sanctuaire comme les sanctuaires d'autres nations, mais représente justement un cas unique parmi tous les peuples.

De même Moïse organise une sorte de procession vers la tente, à laquelle tous les Israélites participent en se levant et en suivant Moïse du regard (v. 8). L'espace entre la montagne et le peuple protège ce dernier contre la mort de ceux qui s'approcheraient trop de Yahvé dans sa sainteté (cf. Ex 19,21-24). La distance entre le camp et la Tente du Rendez-vous peut fonctionner de la même manière, pour que Yahvé n'extermine pas le peuple en chemin.

Le parallélisme entre le sommet de la montagne sainte et l'intérieur de la Tente est encore renforcé par le fait que dans l'unité Ex 32-34 les intercessions de Moïse ont lieu indifféremment sur cette montagne et dans la Tente, et que dans ces deux lieux Yahvé descend dans la nuée (cf. 33,9-10 ; 34,5). Alors, quand Israël quittera l'Horeb-Sinaï, Yahvé prévoit un nouveau lieu de rencontre, accessible uniquement à Moïse<sup>88</sup>, qui accompagnera le peuple en chemin jusqu'à la Terre promise<sup>89</sup>.

### **7. La troisième et la quatrième intercession (33,12-17)**

Les deux intercessions postérieures de Moïse avec les réponses de Yahvé (33,12-17) forment un tout littéraire, avec l'inclusion de la phrase : « Je te connais par ton nom et tu as trouvé grâce à mes yeux » dans les versets 12 et 17<sup>90</sup>. Cet ensemble possède la structure A-B-A'-B', où A représente une prière de Moïse, et B une brève réponse de Yahvé. Dans la troisième intercession Moïse implore la grâce pour lui-même en tant que guide du peuple, et dans sa quatrième intercession la grâce pour le peuple. Ainsi les deux demandes se complètent.

---

<sup>88</sup> Il est vrai que le v. 7b peut être interprété comme l'indication que la tente est accessible à quiconque veut consulter Yahvé. Pourtant le texte parle seulement de « sortir vers la tente » et non pas d'y entrer. Il semble que personne, outre Moïse et Josué, ne fût autorisé à pénétrer dans l'intérieur de cette tente.

<sup>89</sup> La tente dont parle Ex 33,7-11 assurait provisoirement au peuple la communication avec Yahvé par l'intermédiaire de Moïse. Un autre mode de présence représente la Demeure dont parle Ex 35-40. Mais l'unité Ex 32-34 garde silence sur cette dernière et sur les prêtres qui y officiaient. Cela pose au lecteur du livre de l'Exode le problème de l'interprétation de la disparition de la tente provisoire. Pourtant les lecteurs du Pentateuque au temps du Deuxième Temple étaient assez avertis pour reconnaître dans la Demeure dont parle Ex 35-40 ; Lv ; Nb la description du sanctuaire construit à Jérusalem. En revanche, la fonction de la Tente du Rendez-vous dont parle Ex 33 pouvait, à leurs yeux, être associée au ministère de Moïse et de Josué pendant la route à partir du Sinaï jusqu'à la Terre promise. Effectivement, le passage Dt 31,14-16, qui représente probablement la même tradition concernant la tente que celle de Ex 33,7-11, semble indiquer que cette tente fonctionnât comme le moyen de communication avec Moïse jusqu'à sa mort.

<sup>90</sup> Cf. MOBERLY, *At the Mountain of God*, p. 75.

### 7.1. Moïse muni de la connaissance de Yahvé pour accomplir la mission (33,12-14)

Quand Moïse s'adresse à Yahvé : « Tu ne me fais pas connaître qui tu enverras avec moi » (33,12), il est tout naturel qu'il veuille connaître déjà en chemin celui avec qui il partage la tâche de guider Israël. Moïse de toute évidence se rappelle la promesse de l'envoi de l'ange (Ex 23,20 ; 32,34 ; 33,2)<sup>91</sup>. Alors, ces paroles de Moïse se comprennent bien comme demande d'une connaissance approfondie du mystère de la présence accompagnatrice de l'ange. Ainsi 33,12-17 ne s'oppose pas à 32,33—33,2 et ne rend pas l'envoi de l'ange superflu.

Ex 33,12-17, avec 32,34—33,2, forme le récit de l'envoi en mission. Moïse est chargé de conduire le peuple, et pour accomplir sa vocation, il est assuré de la présence de l'ange (33,34 ; 33,2). Pourtant, tout comme dans d'autres récits du même type, l'homme veut être complètement certain qu'il obtiendra tout ce qui est nécessaire pour accomplir sa tâche, et pour cette raison il multiplie des demandes (cf. Ex 3,7—4,17 ; Jg 6,11-24<sup>92</sup>).

C'est dans cette logique de la supplication de la faveur divine que l'on doit sans doute interpréter toutes les intercessions de Moïse en Ex 32-34. Il n'est pas nécessaire de présupposer que Moïse réitère ses demandes parce que Yahvé, dans ses réponses, se montre toujours offensé par le péché d'Israël et ne se laisse réconcilier que partiellement avec lui<sup>93</sup>. Il s'agit plutôt d'une reconnaissance progressive par Moïse de la plénitude de la grâce que Yahvé veut accorder à Israël pécheur, mais qui ne se révèle qu'à travers une série d'intercessions, et ensuite, par les œuvres que Yahvé accomplira par l'intermédiaire de la mission confiée à Moïse.

L'élément clé en 33,12-17 est la phrase « connaître Yahvé et trouver grâce à ses yeux » (v. 12.13.16.17). Moïse tire la conclusion de ces deux intercessions précédentes (32,11-14. 30-34). Par son appel premier au Sinaï (Ex 3) et par les réponses à ces intercessions Moïse a appris que Yahvé le « connaît par son nom » et qu'il « a trouvé grâce à

<sup>91</sup> Ainsi RASHI ; de même N. M. SARNA, *Exodus*, p. 213. Autrement CHILDS, *Exodus*, p. 594 et J. VAN SETERS, *The Life of Moses*, Kampen 1994, p. 337-339.

<sup>92</sup> Dans ces deux cas, Yahvé est apparu comme l'Ange devant Moïse et Gédéon. Prenant en considération ce contexte large, il semble que pour le lecteur du Pentateuque il n'y a aucune contradiction entre la présence de Yahvé en personne et l'envoi de l'ange assurant à l'homme choisi et au peuple la protection divine. L'envoi de l'ange de Yahvé ne concurrence pas la mission de l'homme mais la renforce. Ainsi l'ange de Yahvé envoie à son tour l'homme pour l'assurer de la force du Seigneur (cf. Ex 3,10-12 ; Jg 6,12-16).

<sup>93</sup> Autrement dit, que des concessions partielles successives de la part de Yahvé forment le processus de reconstruction par étapes des liens brisés par le péché du veau d'or. Pourtant, c'est la ligne d'interprétation adoptée par RASHI ; de même CHILDS, *Exodus*, p. 594 et MOBERLY, *At the Mountain of God*, p. 68-76.

ses yeux »<sup>94</sup>. La formule « connaître par son nom » laisse supposer que Moïse entre dans une intimité unique avec Yahvé, et « trouver la grâce aux yeux de Yahvé » implique dans ce contexte une élection spéciale<sup>95</sup>.

La connaissance entre les intimes est réciproque. Dans sa troisième demande, Moïse implore Yahvé de lui accorder personnellement la grâce d'une connaissance approfondie de Lui-même. Cette connaissance découle de sa mission. Puisque Yahvé l'a chargé de la mission de guider le peuple, il a fallu que Moïse ait aussi connu Yahvé de manière exceptionnelle. En effet, pour être un guide légitime aux yeux du peuple, Moïse a dû leur montrer qu'il connaissait « les voies du Seigneur » et par conséquent, le Seigneur lui-même<sup>96</sup>. Pour en terminer, il s'agit de l'assurance personnelle du guide : Moïse veut être sûr que le peuple appartient toujours au Seigneur (v. 13)<sup>97</sup>.

## 7.2. La face de Yahvé (33,14)

La réponse de Yahvé dans le v. 14 est assez difficile à comprendre. Nul ne s'accorde pour dire que la phrase : « Ma face ira et je te donnerai le repos » est affirmative, évasive ou bien interrogative<sup>98</sup>. Il semble par ailleurs que de bonnes raisons existent pour la considérer comme une promesse<sup>99</sup>.

La « face » (פָּנָיִם) de Yahvé est sans doute la présence de Yahvé en personne<sup>100</sup>. Mais remplace-t-elle la présence de l'ange ? Plusieurs commentateurs le comprennent ainsi<sup>101</sup>. Pourtant la face du Seigneur et l'ange du Seigneur ne s'excluent pas l'une l'autre. Le Seigneur peut communiquer avec son peuple de multiples façons. Comme en 23,20 l'envoi de l'ange

<sup>94</sup> Lu dans son contexte actuel, où v. 12 fait suite au v. 11, le récit suggère également que Moïse ait fait connaissance de cette grâce dans la Tente du Rendez-vous. Le rédacteur qui a glissé Ex 33,3-11 dans ce contexte, l'a fait ingénieusement.

<sup>95</sup> Cf. MOBERLY, *At the Mountain of God*, p. 70-71.

<sup>96</sup> « Connaître les voies de Yahvé » peut signifier « connaître la manière d'agir de Yahvé » et en même temps connaître les chemins pour guider le peuple là où Yahvé le veut.

<sup>97</sup> Le v. 13 se termine par l'impératif : « Et vois que cette nation est ton peuple ». LXX y lit autrement : « pour que je voie... ». En tout cas, c'est Moïse qui veut être assuré par le Seigneur de sa grâce, qui à ses yeux est inséparable de sa mission. Celle-ci n'est valable que si le peuple appartient au Seigneur. La Septante rend alors bien le sens de la phrase.

<sup>98</sup> Pour la discussion du problème, voir HOUTMAN, *Exodus*, p. 698.

<sup>99</sup> Ainsi, LXX ; CASSUTO, *Exodus*, p. 434 ; CHILDS, *Exodus*, p. 594 ; MOBERLY, *At the Mountain of God*, p. 74 ; HOUTMAN, *Exodus*, p. 698 ; J. I. DURHAM, *Exodus*, p. 444 ; N. M. SARNA, *Exodus*, p. 213.

<sup>100</sup> Ainsi, en 33,14, LXX traduit : « Moi-même j'irai devant toi » ; les Targums rendent « ma Face » par « ma Shekhina ». Cf. aussi A. S. VAN DER WOUDE, « *pānīm* face », *TLOT*, II, p. 1004.

<sup>101</sup> Ainsi : CASSUTO, *Exodus*, p. 434 ; MOBERLY, *At the Mountain of God*, p. 63 et 75 ; HOUTMAN, *Exodus*, p. 699 ; RENAUD, *L'Alliance*, p. 164. Cependant autrement HYATT, *Exodus*, p. 316, selon qui dans la tradition E et dans la rédaction deutéronomiste représentée en Ex 14,19a ; 23,20 ; 32,34 ; 33,2 la présence du Seigneur est représentée par l'ange, et dans la tradition J, par la colonne de nuée et de feu (Ex 13,21-22 ; 14,19b ; Nb 14,14).

n'est pas le substitut de la présence de Yahvé en personne ; ainsi on peut comprendre qu'en 33,14 Yahvé répète qu'Il ira sûrement avec le peuple sans retirer d'ailleurs la promesse concernant l'ange. En effet, le peuple a besoin de l'ange qui va les introduire dans la Terre promise.

Comment comprendre alors la réponse de Yahvé : « Ma face ira » ? Il semble que le plus facile, et conforme au texte, est de l'interpréter comme réponse directe à la plainte de Moïse : « Tu ne me fais pas connaître qui tu enverras avec moi » (v. 12). Alors, Yahvé annonce maintenant que celui qui accompagnera Moïse, c'est Lui-même, sa face. Cela ne signifie pas que la face remplace l'ange mais au contraire, que la face et l'ange ne représentent qu'un seul et même Seigneur<sup>102</sup>.

Ces deux facettes de la présence de Dieu se complètent. Il semble que les deux promesses, celle de l'ange et celle de la face, jouent un rôle théologique dans le contexte du péché du veau d'or. L'accompagnement divin pendant la route sous une forme double —celle de l'ange et de la face, qui ne font néanmoins qu'un—, contraste avec la tentative humaine de se procurer un faux guide divin et en même temps l'objet d'un culte pervers. En effet, l'ange de Yahvé est le vrai guide, et la face de Yahvé se laisse chercher et adorer. La présence de Yahvé promise à Moïse était alors ce que la communauté voulait que soit le veau. L'ange de Yahvé enseigne aux hommes « les voies du Seigneur ». La face, dans le cas où Israël s'écarterait de cette voie, donne la possibilité de la chercher, d'implorer le pardon et de rendre grâce à Dieu<sup>103</sup>.

Dans cette ligne d'interprétation, on comprendrait mieux la phrase clé en 33,12-17 : « connaître Dieu et trouver grâce à ses yeux ». Or, d'un côté, « connaître Yahvé », signifie, dans le contexte du v. 13, connaître ses voies, et cela correspond au rôle de l'ange. De l'autre côté, celui à qui Dieu montre favorablement sa face, « trouve grâce aux yeux de Yahvé ». Ainsi la promesse de la face au v. 14 ne remplace pas mais confirme et augmente celle de l'ange en Ex 33,1-2.

La promesse de la face en 33,14 ne concerne pas le refus de la part de Yahvé de monter au milieu du peuple en 33,3.5. Il semble que 33,12-17 ne résout pas le problème soulevé par 33,3-6. Or, Ex 33,12-17 passe sous silence le problème crucial pour 33,3-6, celui du caractère du peuple « à la nuque raide ». Il s'agit sans doute de traditions différentes qui

<sup>102</sup> Cf. A. COLE, *Exodus*, London 1973, p. 225, d'après qui « la Face » signifie « la Présence » et l'Ange promis à Moïse sera désormais « l'Ange de la Présence » (cf. Is 63,9), c'est-à-dire, une manifestation de Dieu tout entière, comme en Ex 23,20.

<sup>103</sup> Le mot פָּנִים ou פְּנֵי יְהוָה a un emploi caractéristique pour rendre la présence de Yahvé dans le culte, cf. A. S. VAN DER WOUDE, « *pānīm* face », *TLOT*, II, p. 1009-1010.

abordent le problème de la présence de Yahvé sous deux aspects distincts. Tandis que Ex 33,3-5 prévoit que Israël en route vers la terre promise ne bénéficiera pas du sanctuaire au milieu du peuple, 33,14-15 ne parle sans doute pas du même sanctuaire<sup>104</sup>. Car la face de Yahvé qui marche avec le peuple<sup>105</sup> peut lui donner une autre possibilité du culte de Dieu que le sanctuaire au milieu d'Israël. Cette face du Seigneur, accompagnant le peuple tout entier (v. 15), ne remplace non plus la communication face à face de Yahvé avec Moïse dans la Tente du Rendez-vous (v. 11).

### 7.3. Un peuple appelé à être distinct de tous les peuples (33,15-17)

Moïse a déjà demandé la grâce de connaître les voies de Yahvé en tant que guide du peuple<sup>106</sup>. Dans sa quatrième intercession (Ex 33,15-17), Moïse implore une grâce pareille pour tout Israël. Moïse lui-même se présente maintenant en tant que membre du peuple, un parmi les guidés. Il implore Yahvé de faire connaître à tout Israël sa présence : « Si ce n'est pas ta face qui vient, ne nous fais pas monter d'ici ; comment saura-t-on alors que j'ai trouvé grâce à tes yeux, moi et ton peuple ? N'est-ce pas à ce que tu iras avec nous ? » (v. 15-16a). La formule : « J'ai trouvé grâce à tes yeux, moi et ton peuple » implique que tout le peuple profite de la grâce accordée personnellement à Moïse.

Dans le contexte de 33,1-2.12-17, le caractère distinct (פְּלִיָּה *niphal*, v. 16b) sera donné au peuple grâce à l'assistance en route par la face de Yahvé et l'ange de Yahvé, et à l'avenir, par la possession de la Terre promise. En 33,15, Moïse implore Yahvé qu'Il aille « avec nous » (עִמָּנוּ), comme en Ex 3,12, où Yahvé l'a appelé et lui a promis : « Je serai avec toi » (עִמָּךָ). Ainsi Ex 33,15-17 revêt un caractère de récit de la vocation d'Israël. Ce récit sera complété par Ex 34,9-10.

Les réponses de Yahvé en 33,14.17 sont formulées au futur, sans préciser le moment de sa réalisation : « Je te donnerai le repos » ; « Cette chose que tu as dite, je la ferai encore » (v. 17). Dans le contexte actuel de l'ensemble Ex 32-34, il est possible de les interpréter comme promesses concernant l'avenir du peuple. Moïse a déjà trouvé la grâce de Yahvé ; le

<sup>104</sup> Pourtant ainsi : CASSUTO, *Exodus*, p. 434 ; MOBERLY, *At the Mountain of God*, p. 74-75.

<sup>105</sup> La phrase en v. 16 : « aller avec nous » (בְּלִכְתֹּךָ עִמָּנוּ), n'est pas la même que celle en v. 3.5 : « monter au milieu de toi » (עֲלֵה בְּקִרְבִּי).

<sup>106</sup> C'est probablement en tant que guide d'Israël qu'il obtient la promesse du réconfort en 33,14 : « Je te donnerai le repos ».

peuple aussi, par l'intermédiaire de Moïse. Mais ce peuple, pour accomplir sa vocation de peuple « distinct » de tous les peuples sur la terre, ce qui correspond à une grâce exceptionnelle, doit encore faire un pèlerinage à travers le désert vers « la terre qui ruisselle de lait et de miel » pour apprendre « les voies du Seigneur » en se laissant guider par Lui.

## **8. La cinquième intercession (Ex 33,18-23) : L'homme peut-il voir Dieu et vivre ?**

La cinquième demande de Moïse est la plus brève et la plus hardie : « Fais-moi de grâce voir ta gloire » (33,18). Elle ne concerne pas, au moins directement, le peuple. Il semble que jusqu'à présent Moïse obtient tout pour que le peuple puisse continuer sa marche vers la Terre promise. Quelle est alors la place du dialogue en Ex 33,18-23 dans le récit Ex 32-34 qui a pour but d'expliquer comment Israël peut subsister en tant que peuple choisi malgré son grand péché ?

Le rôle du texte 33,18-23 semble être double. Il souligne d'abord que la proclamation du nom de Yahvé sur le Sinaï (34,6-7) est une grâce exceptionnelle accordée à Moïse, et par son intermédiaire, à tout Israël. Il fallait que Moïse, un parmi les Israélites, ait vu le passage de la gloire (כְּבוֹד) ou de la beauté (טִיב) de Yahvé, c'est-à-dire, Yahvé lui-même dans la splendeur de sa puissance, cette fois favorable aux hommes<sup>107</sup>, pour que Israël soit assuré de sa vocation. Ainsi, la promesse de la face, donnée en 33,14, se confirme<sup>108</sup>. Ensuite, 33,18-23, comme parenthèse au milieu du récit centré sur le problème du péché du peuple, aborde le problème de la possibilité de voir Yahvé par l'homme le plus proche de Lui, qui a sa « place près de Yahvé » (v. 21). La réponse à ce deuxième problème est aussi double : d'une part, ce passage confirme la règle fondamentale : « Personne ne peut voir Dieu et vivre » (v. 20), d'autre part, il laisse un certain espace pour espérer : Dieu, qui « fait grâce à qui il fait grâce » (v. 19), accordera-t-il peut-être cette grâce un jour à quelqu'un ?<sup>109</sup>

<sup>107</sup> L'emploi du mot טִיב de Yahvé signifie sa faveur envers Israël, cf. MOBERLY, *At the Mountain of God*, p. 76.

<sup>108</sup> La face qui marche avec le peuple en Ex 33,14 et la gloire et la beauté qui passent devant Moïse en 33,18-19 semblent avoir la même connotation d'un culte donné aux hommes en chemin.

<sup>109</sup> Ex 33,23 a été interprété dans ce sens par IRENEE DE LYON, *Adv. haer.* IV,20,6. Il a pris le texte « tu me verras dans ce qui est derrière » (אֶחָרָיִךְ) dans le sens temporel : « Tu me verras plus tard ». Selon lui, Ex 33,23 a constitué la promesse donnée à Moïse, qui s'est réalisée à la montagne de la transfiguration de Jésus.

## 9. La théophanie et la sixième intercession (Ex 34,1-10)

Après le dialogue en 33,18-23, le récit revient, à partir de 34,1, aux problèmes communs de l'ensemble Ex 32-34. Il est de nouveau question du mont Sinaï et du peuple. Il semble alors que le récit retourne à la narration interrompue à 33,17.

### 9.1. La montée de Moïse et la théophanie sur Sinaï (34,1-5) : le renouveau de l'alliance ?

Ex 34,1-4 reprend et prolonge le récit de la montée de Moïse à la montagne en 24,12-15. Les tables dont parle Ex 24,12 ; 31,18 ; 32,15-19 ; 34,1-4.28 contiennent les clauses d'une seule et même alliance. Les tables sont temporairement détruites parce que le peuple a gravement transgressé les règlements de cette alliance.

En Ex 34, s'agit-il d'une alliance renouvelée, puisque celle conclue auparavant (Ex 19-24) a été rompue par le péché du veau d'or ?<sup>110</sup> Cette interprétation, quoique très séduisante, ne semble pas l'unique possible. Il semble que Ex 34 ne contient pas de rite de conclusion ou de renouveau de l'alliance avec la participation du peuple (cf. Ex 19,1-8 ; 24,1-11). Le but de la montée de Moïse sur la montagne en Ex 34,1-4 est la restitution des tables brisées. Les tables nouvelles (34,1) et la nouvelle descente de la nuée (34,5) ne signifient pas une alliance nouvelle. Le don des tables ne désigne pas l'acte de conclusion de l'alliance mais le résultat de cette alliance. La destruction des tables est nécessaire au moment où les Israélites adorent le veau d'or ; le don des tables signifie le pardon.

On peut remarquer des différences dans le rôle de la nuée dans le récit d'Ex 34 et celui d'Ex 19-24<sup>111</sup>. La nuée en 34,5 n'est pas, comme en 19,16-19 et 20,18-21, celle obscure de fumée, accompagnée de feu et d'orage, ni une flamme dévorante comme en 24,17. En 24,18 et en 19,20, le peuple voit Moïse entrer dans la nuée, tandis qu'en Ex 34 le peuple n'est pas le spectateur de la théophanie. La nuée en Ex 34, n'est pas, comme en Ex 19-20 ; 24, le signe pour tout le peuple témoignant de la présence de Yahvé sur la montagne sainte et confirmant l'autorité de Moïse (cf. 19,9). En 34,5, la nuée a une autre fonction. Elle représente un signe, non pas pour le peuple, mais pour Moïse. Le seul signe destiné au peuple, ce sont les tables contenant les paroles de Yahvé.

<sup>110</sup> Ainsi : CASSUTO, *Exodus*, p. 437-442 ; CHILDS, *Exodus*, p. 604-613 ; MOBERLY, *At the Mountain of God*, p. 93-94 ; J. VAN SETERS, *The Life of Moses*, Kampen 1994, p. 325-328 ; RENAUD, *L'Alliance*, p. 219-221.

<sup>111</sup> Pour les différences entre la théophanie en Ex 34 et celle en Ex 19, voir MOBERLY, *At the Mountain of God*, p. 84-85.

Quel est alors la fonction de la nuée en Ex 34,5 ? Moïse doit attendre la descente de Yahvé au sommet de la montagne (34,2). Yahvé descend dans la nuée pour se tenir avec Moïse (34,5). Dans la lumière du récit 33,18-23, le lecteur interprétera cet événement comme la réalisation de la promesse : « Voici une place près de moi ; tu te tiendras sur le rocher » (33,21) et « Je ferai passer devant toi toute ma beauté » (33,19). Mais il faut sans doute comprendre la descente de cette nuée avant tout comme conséquence de la prière de Moïse : « Si tu ne viens pas toi-même, ne nous fais pas monter d'ici ; comment saura-t-on alors que j'ai trouvé grâce à tes yeux, moi et ton peuple ? » (33,15). La nuée assure personnellement Moïse de la grâce et de l'assistance de Yahvé dans sa mission auprès le peuple.

La théophanie en Ex 34 n'accompagne donc pas le renouvellement de l'alliance mais, comme en Ex 3, rend Moïse capable d'accomplir la mission. Ces deux théophanies sont munies de la révélation du nom de Yahvé (Ex 3,14-15 ; 34,5b-7).

## **9.2. La proclamation du nom de Yahvé (Ex 34,5b-7) : l'assurance de la fidélité et du pardon**

La proclamation du nom de Yahvé est le deuxième élément, à côté de la nuée, qui accompagne la théophanie en Ex 34. Le récit comporte un trait particulier : c'est Yahvé lui-même qui prononce son propre nom. Ce trait possède une signification profonde : puisque Yahvé a lui-même prononcé son nom devant Moïse, Israël était autorisé lui aussi à invoquer le nom de Dieu dans le culte pour louer Yahvé et surtout pour implorer le pardon de ses péchés<sup>112</sup>. En même temps, cette proclamation de son propre nom, rappelant celle d'Ex 3,14-15 au moment de la vocation de Moïse, constitue le point culminant du récit d'une nouvelle vocation de Moïse et d'Israël, envoyés en route vers la Terre promise.

La formule aux v. 6-7 révèle le caractère de Yahvé : « Yahvé, Yahvé, Dieu de tendresse et de pitié, lent à la colère, riche en grâce et en fidélité ; qui garde sa grâce à des milliers, tolère faute, transgression et péché mais ne laisse rien impuni et châtie les fautes des pères sur les enfants et les petits-enfants, jusqu'à la troisième et la quatrième génération. »<sup>113</sup> Yahvé garde fidélité à l'alliance conclue avec le peuple malgré son péché. Cette fidélité ne

<sup>112</sup> Cf. MOBERLY, *At the Mountain of God*, p. 77.

<sup>113</sup> Cette explication du nom de Yahvé constitue une phrase complexe dont les éléments se trouvent dans de nombreux passages vétérotestamentaires : Nb 14,18 ; Ps 86,15 ; 103,8 ; 111,4 ; 145,8 ; Jl 2,13 ; Jon 4,2 ; Na 1,2-3 ; 2 Ch 30,9 ; Ne 9,17 ; cf. aussi Ex 20,5-6 ; Dt 5,9-10 ; 7,9-10 ; Jr 32,18. L'influence de cette formule sur plusieurs passages de l'Ancien Testament est due probablement à son emploi dans le culte d'Israël, cf. J. SCHARBERT, « Formgeschichte und Exegese von Ex 34,6f. und seiner Parallelen », *Bibl* 38 (1957) 130-150 ; R. C. DENTAN, « The Literary Affinities of Exodus XXXIV 6f », *Vetus Testamentum* 13 (1963) 34-51.

dépend nullement du comportement des hommes, parce qu'elle fait partie intégrale du « nom » de Yahvé, c'est-à-dire, de son essence. La fidélité du Seigneur comporte deux dimensions qui ne s'excluent nullement : la grâce et le châtement pédagogique (cf. Jr 30,11 ; 46,28). Envers les pécheurs, Yahvé a pitié mais ne manifeste pas une indulgence qui frôlerait l'indifférence. Yahvé « tolère la faute », il ne tombe pas facilement dans une colère qui détruit, mais prend le temps pour corriger. Ses châtements sont infligés « jusqu'à la troisième et la quatrième génération » (cf. Ex 20,5), c'est-à-dire, jusqu'à la génération qui n'a pas vu de ses propres yeux le péché de ses ancêtres ; ou bien, dans une autre interprétation, Yahvé donne aux pécheurs le temps pour se repentir, mais la suspension de la peine ne dure pas plus de quatre générations<sup>114</sup>. Dans cette dernière interprétation, Yahvé ne punit pas tout de suite les coupables, mais les « visite », les regarde attentivement, les examine (le même verbe **בָּקַרְתִּי**, « visiter », est employé en Ex 34,7 et en 32,34) pendant une période assez longue, pour voir s'ils se convertissent ou non.

Dans le contexte de l'épisode du veau d'or, ce « grand péché », et de la promesse de la route vers la Terre promise, la formule en 34,6-7 offre la clé d'interprétation de l'histoire d'Israël. Dans ses pires infidélités, le peuple sera toujours traité de la même manière : Yahvé reste fidèle à l'alliance conclue, elle ne peut pas être rompue du côté de Yahvé<sup>115</sup>. Mais l'infidélité du peuple aura pour conséquence les malheurs qui tomberont sur le peuple et dans la perte de ceux qui seront obstinés dans leur péché. Cependant le peuple tout entier aura la possibilité pour toujours de sortir de l'épreuve, par l'assistance de Yahvé fidèle à son alliance. Il apprendra la fidélité à Yahvé, et finalement prendra possession de la Terre promise, le symbole du bonheur dû à une intimité permanente avec Yahvé.

### 9.3. La sixième intercession (34,8-10) : la promesse de l'alliance

Le geste d'adoration de Moïse en 33,8 constitue la transition entre le récit de la théophanie (34,1-7) et la sixième demande de Moïse, suivie par le serment de l'alliance (34,9-10). Ces deux derniers versets, avec la révélation du nom de Yahvé (v. 6-7), constituent le sommet de la composition Ex 32-34. Ce qui suit présente un code de lois culturelles (34,11-26, sauf v. 11b) que terminent les versets 34,27-28 reprenant le thème de l'alliance.

<sup>114</sup> Cf. A. SCHENKER, « La plus ancienne formulation de la peine avec sursis dans l'histoire du droit. La notion de peine avec sursis dans la Bible ? », *ZAR* (2000) 113-126.

<sup>115</sup> Cf. Jg 2,1, où l'Ange de Yahvé fait sans doute allusion à Ex 32-34 : « J'avais dit : Je ne romprai jamais mon alliance avec vous ».

Les versets 34,9-10 correspondent étroitement à l'ensemble 33,12-17, surtout à la quatrième intercession de Moïse en 33,15-17. La phrase initiale (34,9) : « Si vraiment, Seigneur, j'ai trouvé grâce à tes yeux... » répète la même phrase en 33,16-17. Moïse implore de nouveau, comme en 33,16, le signe de la grâce de Yahvé pour le peuple. À l'idée du peuple « distinct » en 33,16, correspond le thème de l'alliance en 34,10.

La théophanie sur le Sinaï n'est pas encore ce que Yahvé a promis à Moïse de manière énigmatique en 33,17 : « Cette chose que tu as dite, je la ferai encore ». Il s'agit de cette chose, que Moïse implore en 34,9 : « ...que mon Seigneur veuille bien aller au milieu de nous, (...) pardonne nos fautes et nos péchés et fais de nous ton héritage ». La phrase : « aller au milieu de nous » (בְּקִרְבֵּנוּ) en 34,9 reprend, d'une autre façon, celle de 33,16 : « Tu iras avec nous ». Pourtant la substitution de la formule « aller avec » (הֵלֵךְ עִמָּם) à celle de « aller au milieu » (הֵלֵךְ בְּקִרְבֵּנוּ) est significatif. Il pourrait se comprendre comme élargissement de la perspective : en 33,16, Moïse implore l'accompagnement divin pendant la route, tandis qu'en 34,9, sa demande concerne l'avenir plus lointain, quand Israël, après le pardon des péchés, sera entièrement l'héritage de Yahvé<sup>116</sup>.

En réponse, le Seigneur promet les œuvres qu'il accomplira encore au cours de l'histoire d'Israël : « C'est la chose redoutable, ce que je vais faire avec toi » (v. 10). Yahvé a déjà accompli des œuvres pareilles à la sortie du peuple d'Égypte, où Il marchait devant eux. Il est alors possible d'interpréter 34,9-10 comme l'annonce que l'avenir du peuple se présentera comme une nouvelle sortie de l'esclavage.

Ex 34,9-10 interprète ainsi l'ensemble Ex 32-34. Le péché du veau d'or, ce grand péché (32,30), est pardonné grâce à l'intercession de Moïse. Ce pardon constitue le paradigme à l'avenir : « Tu pardonnes nos fautes et nos péchés » (v. 10), particulièrement au jour où Yahvé visitera le peuple pour leur péché (32,34). La présence de Yahvé ni ne détruira ni abandonnera le peuple « à la nuque raide » (32,9 ; 33,5 ; 34,9), mais au contraire, elle s'adaptera au caractère du peuple. Elle prendra la forme d'un accompagnement divin du peuple, pour lui enseigner le caractère de Yahvé par les merveilles accomplies en sa faveur. Ce caractère de Yahvé, que le récit 34,1-7 explicite, assure au peuple le lien de l'alliance qui fait de lui « un peuple distinct » (33,16).

<sup>116</sup> D'après MOBERLY, *At the Mountain of God*, p. 75, le caractère distinct du peuple est nécessairement lié à la présence actuelle du sanctuaire au milieu du peuple. Cependant les demandes de Moïse sont ouvertes à la situation où Israël serait un peuple distinct parmi tous les peuples quoique temporairement privé du Temple. Cela

L'ensemble Ex 32-34, composé de plusieurs strates littéraires, présente une pluralité d'interprétations successives qui ne s'excluent pas, mais se complètent. Ainsi le caractère de l'accompagnement divin du peuple, qui, selon Ex 32,30—33,2 ; 33,12-17, prend la forme de l'ange et de la face du Seigneur, est présenté en Ex 33,3-11 comme la Tente du Rendez-vous. Ensuite, le pardon aux pécheurs qui, selon 33,30-34 dépend d'une part de l'intercession de Moïse et de l'autre part de Yahvé au jour de sa visite, est assuré selon 34,1-7 par la révélation du nom de Yahvé qui est « lent à la colère », et ne punit que pour corriger. Cette révélation du nom de Yahvé servira ensuite de formule de prière implorant la miséricorde pour les péchés d'Israël (et même des autres peuples, cf. Jon 4,2) dans sa pérégrination au bout de laquelle il deviendra pleinement l'héritage de Yahvé (cf. Nb 14,17-19 ; Jl 2,13 ; Ne 9,17).

Nous avons adopté l'interprétation selon laquelle Ex 34 ne rapporte pas le renouvellement de l'alliance. Pourtant comment expliquer alors le v. 10 (et 27), qui parle justement de la conclusion de l'alliance ? Or, le v. 10 parle de cette conclusion soit au présent soit au futur (כִּרְתָּ בְרִית). Puisqu'en même temps Yahvé annonce ses actions à l'avenir, la conclusion de l'alliance semble, elle aussi, être repoussée à l'avenir. Cela donne un bon sens à la phrase dans le contexte où le peuple est absent, puisque l'alliance doit être conclue en présence du peuple. Cette conclusion de l'alliance fera alors partie des promesses liées à la terre (33,2.3a, cf. 34,11b), ce qui convient au contexte, puisque le v. 9 parle en d'autres termes de ce lien entre Yahvé et Israël qui régnera à l'avenir : Yahvé marchera au milieu du peuple qui deviendra son héritage.

## 10. Le code de l'alliance (34,11-26)

Ex 34,11-26 constitue le code des lois cultuelles, parallèle à celui en 23,10-19 et aux promesses en 23,20-33. L'introduction en 34,11 fait allusion à la promesse de l'ange et de la terre en 23,20-23. L'observance de ces lois est ainsi présentée parallèlement à l'obéissance aux paroles de l'ange de Yahvé. Ex 34,11-16 reprend 23,24.32-33, avec un ajout significatif du nom Jaloux comme nom de Yahvé (v. 14), ce qui, ainsi que le v. 17, correspond bien au contexte du péché du veau d'or. Les v. 18-26 concernent la manière de célébrer les fêtes. Cependant aucune prescription ne mentionne ni le sanctuaire ni les prêtres officiant dans le

---

correspondrait bien à la perspective du retour de l'exil à Babylone, décrit dans Deutéro-Isaïe, cf. Is 40,1-3.9-11 ; 43,1-7.

sanctuaire. Le peuple doit se présenter devant Yahvé trois fois l'an (v. 23-24), mais le lieu du rassemblement n'est pas nommé.

Toutes les péripécies qui construisent l'ensemble Ex 32-34 s'accordent sur un point : pendant sa route, Israël n'a pas de demeure où Yahvé réside au milieu du peuple. Cette forme de présence était prévue pour l'avenir, dans la terre promise. Si l'on rassemble toutes les données que l'on trouve dans Ex 32-34, le tableau sera complexe mais consistant : Israël n'a pas besoin, pour continuer sa route, d'un autre moyen de communication avec Yahvé que la parole de Dieu transmise par l'intermédiaire de Moïse, de l'ange de Yahvé et les commandements gravés sur les tables, et le culte de Yahvé qui consiste en la recherche de la face de Yahvé et l'obéissance aux paroles de l'alliance. Le moyen d'obtenir le pardon des transgressions éventuelles est assuré par le paradigme de l'intercession où l'invocation du nom de Yahvé est l'élément central.

### **11. La finale (34,27-35)**

La partie 34,27-35 forme un complément au récit Ex 32-34. Il s'agit visiblement d'une addition qui constitue la finale réunissant plusieurs éléments du récit Ex 32-34, parmi lesquels il faut signaler : Moïse comme l'intermédiaire entre Yahvé et le peuple, l'alliance, les tables, l'allusion à la Tente du Rendez-vous. En même temps, ce fragment lie le récit du séjour de Moïse sur la montagne, interrompu en 24,18, à la suite du récit Ex 35-40.

En Ex 34,29-35, le rédacteur met en relief l'autorité de Moïse et introduit Aaron et le peuple de nouveau dans le récit. La transmission des paroles de Yahvé au peuple est assurée à la fois par les tables du Témoignage et par les rendez-vous réguliers de Moïse avec Yahvé, visiblement dans la Tente de Rendez-vous (v. 34-35). Les tables du Témoignage garantissent au peuple la possession pendant la route les paroles de Yahvé révélées au Sinaï. Cependant le rôle de Moïse comme porte-parole de Yahvé n'est pas terminé, ce qui est souligné à chaque fois par les marques sur sa peau, du rendez-vous avec Yahvé.

### **12. Synthèse**

Malgré sa complexité, l'unité Ex 32-34, soigneusement composée, peut être interprétée de façon cohérente. Cela tient à ce qu'à sa structure fondamentale, offerte par la suite des intercessions de Moïse (Ex 32,1-24.30-34 ; 33,1-2.12-17 ; 34,1-10), s'ajoutent

probablement des morceaux ingénieusement insérés dans la narration (33,25-29 ; 33,3-11.18-23 ; 34,11-35), offrant une interprétation approfondie de l'ensemble.

La série d'interventions de Moïse, à l'exception de sa cinquième prière (33,18-23), présente une longue supplication du pardon du péché d'Israël. L'événement du veau d'or devait servir de modèle pour toute l'histoire d'Israël. Yahvé offre à son peuple bien plus que son pardon à un moment donné. Il lui ouvre la perspective de l'avenir. L'ensemble Ex 32-34 offre une clef pour l'interprétation de toute l'histoire d'Israël. Dans tous les moments critiques où le lien entre Yahvé et le peuple est compromis par les péchés d'Israël, Yahvé ne l'abandonne pas et lui donne la possibilité d'implorer le pardon. Ainsi Israël ne peut jamais désespérer. Le lien de l'alliance qui résulte de l'initiative propre de Yahvé, révélé dans l'histoire des pères et d'Israël, est si fort que même la transgression de cette alliance ne peut pas le rompre. Rien n'égale la fidélité de Yahvé.

La grâce du Seigneur est inconditionnelle, et se révèle encore plus surabondante dans la situation où le péché des hommes abonde (cf. Rm 5,20), mais elle ne se communique aux hommes que par l'intermédiaire d'un homme intercesseur. L'ensemble Ex 32-34 se comprend bien comme processus de révélation progressive de la miséricorde extraordinaire accordée sans condition aux hommes sur la base du caractère de Yahvé lui-même et non pas grâce aux efforts humains. Moïse ne se donne pas pour tâche de restaurer les liens entre Yahvé offensé et son peuple, mais d'expérimenter lui-même et transmettre au peuple la connaissance de la grandeur de la grâce divine. Ce n'est pas le renouvellement de l'alliance avec Dieu après le péché du veau d'or qui s'avère difficile, mais bien, éprouvée par l'homme, même Moïse l'intime de Yahvé, la difficulté d'apercevoir la splendeur de la beauté divine, synonyme de sa grâce (cf. Ex 33,18-23). Son dialogue avec le Seigneur révèle ainsi progressivement le caractère propre de Yahvé plein de miséricorde, et atteint sa culmination en Ex 34,6-9.

La grâce de Yahvé est accordée au peuple « à la nuque raide » (Ex 32,9 ; 33,3.5 ; 34,9). Même si celui-ci semble comprendre la gravité de sa situation après l'abandon de l'alliance—l'action des Lévites en 32,25-29 et le deuil volontaire du peuple en 33,4-6 peuvent être interprétés ainsi—, ce n'est pas la conversion d'Israël qui provoque le pardon divin. C'est Yahvé lui-même qui adapte son comportement à la faiblesse humaine. La série de discours divins en Ex 32-34 peut être interprétée comme une sorte de délibération de Yahvé lui-même : comment guider ces hommes au caractère souvent rebelle ?

Les signes de la faveur divine sont multiples, mais exigent plus d'effort de la part des hommes, en vue d'apprendre l'obéissance à la parole divine. La tente de Moïse, ordinaire, provisoire, pour le voyage, remplace la demeure splendide établie au cœur du peuple, et son

danger d'une croyance erronée en une faveur divine. Ainsi le peuple s'était-il déjà enorgueilli du veau d'or. Mais surtout Yahvé envoie au peuple son ange, que l'on doit écouter, et sa face, que l'on doit constamment rechercher.

L'ensemble Ex 32-34 se situe dans l'optique de l'avenir du peuple. Le Nouveau Testament s'inspirera de cette partie du livre de l'Exode, en donnant son interprétation aux promesses dont elle abonde.

## **Chapitre II. Malachie 3 en arrière-plan de la composition de Mc 8,27—9,13**

### **1. Le but de notre étude du MI 3**

L'auteur du livre de Malachie répond aux problèmes surgis dans la période d'un déclin religieux de la communauté regroupée autour de Jérusalem<sup>117</sup>. Après l'enthousiasme accompagnant la reconstruction du Temple, quand le rétablissement du culte régulier n'est pas accompagné de la prospérité politique et économique, le peuple découragé n'est pas loin d'abandonner Yahvé. Le message principal du livre est l'annonce de la venue de Yahvé lui-même et de son messenger pour rétablir l'alliance compromise par les fautes du peuple.

Le problème de la crise de l'alliance d'Israël avec Yahvé rapproche le livre de Malachie du récit de l'épisode du veau d'or. Nous allons étudier dans quel sens Ex 32-34 pourrait servir d'arrière-plan pour le prophète Malachie.

Le message de Malachie est important pour les auteurs des quatre évangiles, surtout à cause de l'annonce de l'envoi du prophète Élie (MI 3,23) et son identification avec Jean Baptiste (Mt 11,13-14 cf. Lc 1,17 ; Jn 1,21). Ces problèmes intéressent notamment l'évangéliste Marc. Il place une citation composée de MI 3,1 et Ex 23,20 aux exordes de son évangile : « Voici que j'envoie mon ange en avant de toi pour préparer ta route » (Mc 1,2b). Il fait allusion à MI 3,23-24 à la conclusion du récit de la transfiguration de Jésus : « Élie doit venir d'abord et tout remettre en ordre » (Mc 9,12).

Le but de notre exégèse du MI 3 est limité. En abordant MI 3 nous ne discutons que les problèmes qui ont pu intéresser l'évangéliste Marc quand il présente la mission de Jésus et celle de son précurseur, Jean Baptiste.

### **2. Le livre de Malachie et Ex 32-34**

Les points de contact entre le livre de Malachie et Ex 32-34 sont multiples. On peut énumérer les suivants :

### 1) *Le dévoiement du peuple*

En Ex 32-34, il s'agit de l'alliance compromise par le péché du veau d'or, le prototype du péché d'Israël. Malachie parle aussi de la crise de l'alliance entre Yahvé et Israël, et il n'est rien d'étonnant à ce qu'il s'inspire de l'histoire du veau d'or. L'expression en Ml 2,8 : « Vous vous êtes écartés de la voie » rappelle celle d'Ex 32,8 : « Bien vite ils se sont écartés de la voie »<sup>118</sup>. La même faute de se détourner (סָוָה) de Yahvé est attribuée à tout le peuple en Ml 3,7 : « Depuis les jours de vos pères, vous vous écarterez de mes décrets ». Aux yeux de Malachie l'égarement des esprits en Israël de son temps est comparable à l'idolâtrie, dont le péché du veau d'or était le prototype.

### 2) *La faute des prêtres*

Malachie critique sévèrement les prêtres qui servent dans le Temple, et qu'il appelle « les fils de Lévi », les accusant d'être les premiers responsables de la décadence religieuse du peuple. Puisque la réparation du culte rendu à Yahvé est le premier moyen de sauver le peuple, les prêtres doivent être dignes de leurs fonctions. Par les prêtres la corruption du peuple s'est aggravée et par eux aussi se fera le renouveau.

Le jugement que Malachie porte sur les prêtres est trop sévère pour les exhorter uniquement à implorer le pardon de leurs péchés<sup>119</sup>. En effet, ils ont offert à l'autel des offrandes souillées, par conséquent, ils ont méprisé le Nom de Yahvé et la table de Yahvé (1,6-7). Dans ces conditions, la liturgie implorant le pardon de Yahvé n'aurait pas de sens (1,9) et la bénédiction donnée au peuple par les prêtres indignes tournerait à la malédiction (2,1-3).

Ainsi, en Ml 2,8, le péché des prêtres est décrit dans les mêmes termes qu'en Ex 32,8. Dans ce contexte, on peut remarquer un certain rapprochement entre la responsabilité d'Aaron dans le péché du peuple (Ex 32,21) et le rôle des prêtres responsables de l'égarement d'un grand nombre parmi le peuple (Ml 2,8). La faute d'Aaron en Ex 32 représente le péché d'un prêtre établi, en absence de Moïse, comme chef du peuple, chargé d'instruire le peuple de la

---

<sup>117</sup> La composition du livre de Malachie se situe à l'époque perse, dans la période comprise entre le renouveau du culte dans le Second Temple et l'activité d'Esdras et de Néhémie. Il n'y a pourtant pas consensus concernant une date plus précise. Cf. A. E. HILL, *Malachi*, p. 82-83 ; P. A. VERHOEF, *Haggai and Malachi*, p. 157-160.

<sup>118</sup> Cf. aussi Dt 9,12.16. Cf. HILL, *Malachi*, p. 214 et 404.

<sup>119</sup> Ainsi Malachie, en fustigeant les fautes du peuple, n'envisage pas de liturgie expiatoire comme celle qui est décrite en Ne 9.

vérité concernant Yahvé. En Malachie, Israël ne connaît pas non plus d'autres chefs nationaux que les prêtres<sup>120</sup>, messagers de Yahvé, instructeurs du peuple (Ml 2,7).

### 3) *L'intercession auprès du Seigneur*

L'expression « apaisez la face de Dieu » en Ml 1,9 rappelle Ex 32,11 : « Moïse apaisa la face de Yahvé ». Cependant en Ml 1,9 il s'agit d'une expression ironique<sup>121</sup> ayant pour but de montrer au peuple son incapacité d'implorer le pardon de Yahvé. En effet, le peuple en est incapable, faute d'un intercesseur digne à l'instar de Moïse.

### 4) *L'idéal de l'alliance avec Lévi*

Dans le livre de Malachie, les prêtres jouent un rôle important au sein de l'alliance d'Israël avec Yahvé. L'expression « l'alliance avec Lévi » en Ml 2,4.8 ne doit pas être comprise indépendamment de l'alliance conclue avec tout le peuple. L'Ancien Testament ne contient pas de récit de la conclusion d'une alliance entre Yahvé et les Lévites seuls. En revanche, on peut énumérer quelques passages qui peuvent être interprétés comme allusions à cette alliance avec Lévi : Nb 25,11-13 ; Dt 33,8-11 ; Jr 33,20-21, mais le texte le plus important semble être le passage Ex 32,26-29, qui est considéré comme l'étiologie des droits sacerdotaux des Lévites<sup>122</sup>. Il est également caractéristique que Malachie ne parle pas des « lévites » distincts des prêtres (à la différence de Ne 12,1 ; 13,29-30 ; Esd 2,40)<sup>123</sup>, mais des « fils de Lévi » (Ml 3,3), comme en Ex 32,26.28.

Malachie fait aussi l'éloge de Lévi (Ml 2,5-6) :

Mon alliance était avec lui, c'était la vie et la paix, et je les lui accordais, la crainte, et il me craignait, et devant mon Nom il avait révérence. Une instruction véridique était dans sa bouche et l'iniquité ne se trouvait pas sur ses lèvres ; dans l'intégrité et la droiture il marchait avec moi ; il en faisait revenir beaucoup de l'iniquité.

L'expression « mon alliance (...) était la paix » en Ml 2,5 fait sans doute allusion à la figure de Pinhas, un prêtre idéal, en Nb 25,12 : « Je lui accorde mon alliance de paix ». Pourtant Malachie parle de Lévi ; par conséquent, l'idéal de Pinhas se confond probablement avec un autre idéal, celui de Lévi, le prêtre enseignant fidèlement la Loi à Israël (Dt 33,8-11). La crainte du Nom de Yahvé dont parle Ml 2,5 fait simultanément allusion à l'action de Pinhas, qui était « jaloux pour son Dieu » (Nb 25,6-13) et à celle des fils de Lévi dont parle

<sup>120</sup> Le gouverneur mentionné en Ml 1,8 est celui de la Perse.

<sup>121</sup> Cf. VERHOEF, *Haggai and Malachi*, p. 220 ; HILL, *Malachi*, p. 182.

<sup>122</sup> Cf. R. ABBA, « Priests and Levites », *IDB*, III, p. 881.

<sup>123</sup> Pour la discussion du problème, cf. J. M. O'BRIEN, *Priest and Levite in Malachi*, Atlanta 1990.

Ex 32,26-29 et à laquelle Dt 33,9 se réfère<sup>124</sup>. Ainsi, MI 2,5-6 rappelle au peuple l'idéal du prêtre décrit avant tout en Dt 33,8-11, combinant en quelque sorte l'idéal des fils de Lévi en Ex 32,26-29 avec celui de Pinhas en Nb 25,11-13.

#### *5) Le respect du Nom de Yahvé parmi les nations et en Israël*

Dans son intercession en Ex 32,11-13, Moïse présente deux arguments. Comme point de départ, avant même de parler de la fidélité de Yahvé aux promesses données aux Pères (v. 13), Moïse se montre attentif au renom de Yahvé auprès des Égyptiens (v. 12). Il veut convaincre Yahvé d'agir de sorte que les Égyptiens ne pensent pas mal de Lui et ne parlent pas de Yahvé de manière erronée. L'ensemble d'Ex 32-34, avec le point culminant en 34,6-7, montre comment Yahvé, confronté aux péchés d'Israël, agit pour révéler la grandeur de son Nom.

Malachie présente le même schéma de pensée quand il commence par parler de la grandeur du Nom de Yahvé au-delà du territoire d'Israël (1,5). Ce sujet, développé encore en 1,11.14 ; 3,12, se termine par la promesse donnée à ceux qui, en Israël, craignent son Nom (3,16-17.20-21). Ainsi, en Ex 32-34 et en Malachie, Yahvé révèle la grandeur de son Nom en effaçant les péchés du peuple élu, mais également en laissant, à l'arrière-plan, la question du renom de Yahvé auprès des nations païennes.

#### *6) Le jour du Seigneur*

Ex 32-34 ne contient pas de récit du renouvellement des engagements de l'alliance avec Yahvé en présence de l'assemblée du peuple, mais la théophanie devant Moïse seul. Le lien de l'alliance entre Yahvé et le peuple doit se resserrer pendant la route vers la Terre promise, par l'obéissance aux paroles de l'alliance écrites sur les tables (Ex 34,10-28). Pourtant Yahvé examinera encore le comportement du peuple « au jour de sa visite » (Ex 32,34). De même, Malachie ne prévoit pas de convocation d'assemblée liturgique pour implorer le pardon des péchés d'Israël, mais annonce que Yahvé « prépare le jour » (MI 3,17.19.21), « le jour de l'arrivée » de Lui-même (MI 3,2), pour juger le peuple, à commencer par les fils de Lévi, et pour faire apparaître la distinction entre les justes et les méchants (3,5.17-21).

---

<sup>124</sup> Cf. J. BLENKINSOPP, *Une histoire de la prophétie en Israël*, Paris 1993, p. 294-295 ; B. TIDIMAN, *Les livres d'Aggée et de Malachie*, Vaux-sur-Seine 1993, p. 207.

En Ex 32-34, l'histoire d'Israël est orientée vers la possession de la Terre promise, où le peuple jouira de la présence de Yahvé au milieu du peuple, et où Israël deviendra entièrement l'héritage de Yahvé (Ex 34,9). Cette présence peut se comprendre comme celle qui existe dans son sanctuaire à Jérusalem. Malachie pour sa part ne voit pas encore cette promesse se réaliser, parce que Yahvé n'agrée pas les offrandes des mains des prêtres (Ml 1,10). Pour Malachie, l'histoire d'Israël est toujours orientée vers le jour de l'arrivée de Yahvé (Ml 3,17-21), mais avant le jugement final sur Israël il faut que Yahvé purifie les prêtres et qu'il habite vraiment dans son sanctuaire (Ml 3,1).

### 7) *L'ange de Yahvé*

Le point de contact le plus évident entre le livre de l'Exode et celui de Malachie est l'annonce de l'envoi de l'ange du Seigneur. Le début du Ml 3,1 : « Voici, j'envoie mon ange » est, textuellement, une citation libre de Ex 23,20, le texte qui fait partie de la promesse de l'alliance sinaïtique<sup>125</sup>. Néanmoins le contexte permet de penser que Malachie songe plutôt à Ex 32,34 ; 33,2, où également Ex 23,20 est cité<sup>126</sup>. En effet, Ex 32,34 ; 33,2 sont intégrés dans le contexte du récit du péché du veau d'or et constituent la réponse de Yahvé à la situation de l'infidélité d'Israël aux conditions de cette alliance. Or, Ml 3,1 est également la réponse de Yahvé à l'infidélité d'Israël à l'alliance de Lévi (cf. Ml 2,8). Il est donc logique que Malachie s'inspire des passages de même caractère.

Cette supposition est d'autant plus possible que Malachie associe l'envoi de l'ange à l'intervention de Yahvé lui-même, au « jour de son arrivée » (Ml 3,2), tout comme la promesse de l'ange en Ex 32,34 est liée à l'annonce du « jour de la visite » du Seigneur. Dans ce dernier cas, on peut supposer que l'ange de Yahvé est non seulement le guide d'Israël mais jouera le rôle essentiel au jour où Yahvé jugera le peuple. De même en Ml 3,1, où l'ange apparaît deux fois, le premier ange prépare le jour de l'avènement du Seigneur et le second, l'ange de l'alliance, en juge et purificateur des prêtres.

L'ange de Yahvé en Ex 32-34 est indispensable en tant que guide divin pour faire entrer Israël, malgré sa « nuque raide », dans la Terre promise, pour que les promesses de l'alliance se réalisent pleinement. De la même manière, à cause des péchés du peuple et surtout de ses dirigeants spirituels, l'ange de l'alliance dont parle Ml 3,1 est nécessaire pour que l'alliance avec Israël subsiste (cf. Ml 2,4).

---

<sup>125</sup> Les changements sont minimes : הַנְּנִי שְׁלַח מַלְאָכִי en Ml 3,1 au lieu de הַנְּנִי אֶנְכִי שְׁלַח מַלְאָךְ en Ex 23,20. La LXX assimile encore davantage les deux phrases et lit dans les deux cas τὸν ἄγγελόν μου.

L'ange de Yahvé en Ex 23,20-23 ; 32,34 ; 33,2 est Yahvé lui-même dans son rôle de guide du peuple. En Ml 3,1, de la même manière, semble-t-il, l'ange de l'alliance, le purificateur des prêtres, joue le même rôle que Yahvé.

### 3. La place de Ml 3,1-4 et 3,22-23 dans la structure du livre

Le livre de Malachie présente une unité littéraire, composée de six parties<sup>127</sup> sous la forme d'une controverse prophétique : Ml 1,2-5 ; 1,6-2,9 ; 2,10-16 ; 2,17-3,5 ; 3,6-12 ; 3,13-21. Ml 1,1 est le titre ; Ml 3,22-23 la conclusion du livre, conçue probablement comme conclusion du livre des Douze Prophètes<sup>128</sup>, ou bien de toute la collection des livres prophétiques<sup>129</sup>, et même du corps biblique de la Loi et des Prophètes<sup>130</sup>.

Les six controverses prophétiques dans le livre de Malachie se complètent mutuellement et on ne peut pas les interpréter l'une indépendamment de l'autre. Elles possèdent la même structure en trois points :

1) une parole de Yahvé ou du prophète affirmant l'amour et la fidélité de Dieu envers son peuple ;

2) des objections du peuple et des réfutations du prophète démontrant l'infidélité d'Israël envers l'alliance avec Yahvé ;

3) une promesse ou une menace de l'intervention de Dieu révélant ses grandes œuvres à Israël et à tous les peuples de la terre.

Ainsi, la première controverse commence par l'affirmation de l'amour de Yahvé pour Israël (1,2a) ; la deuxième dispute montre Yahvé comme père et maître de son peuple (1,6) ; la troisième le présente comme père et créateur de tous les hommes (2,10) ; la quatrième souligne sa justice (2,17) ; la cinquième, sa fidélité depuis l'époque des pères d'Israël (3,6-7) ; la sixième, sa bienveillance envers ceux qui craignent son Nom (3,16).

En contraste avec cette attitude de Yahvé, Israël montre peu de respect envers son Dieu. Le peuple soulève des objections : il ne voit pas de signes de l'amour de Yahvé (1,2b), et il n'aperçoit pas non plus ses propres négligences quant à l'honneur rendu à Yahvé (1,6) par les offrandes (1,7.13-14), l'enseignement des prêtres (2,8-9), la dîme et les redevances liées au

<sup>126</sup> Ex 32,34 porte : הַנְּהַי מִלְאֲכֵי ; 33,2 porte : וְשָׁלַחְתִּי לְפָנָי מִלְאֲכֵי.

<sup>127</sup> J'adopte la structure proposée par HILL, *Malachi*, p. 26-34.

<sup>128</sup> Un « livre aide-mémoire » en Ml 3,16 pourrait désigner l'ensemble des Douze Prophètes ; ainsi J. NOGALSKI, *Redactional Processes in the Book of the Twelve*, Berlin 1993, p. 204-212.

<sup>129</sup> Ainsi R. R. DEUTSCH, *Calling God's People to Obedience*, dans *A Commentary on the Books of Joel and Malachi*, Grand Rapids 1987, p. 114.

Temple (3,8-10). Le peuple ne s'aperçoit pas que le mariage fait partie intégrante de l'alliance avec Yahvé (2,11.14-16). Dans la quatrième controverse, qui nous intéresse le plus (2,17—3,5), l'objection du peuple concerne une partialité supposée de Yahvé (2,17). Dans la cinquième controverse, le peuple doute de sa capacité à revenir à la juste voie de Yahvé (3,7). Dans sa dernière dispute, en 3,13-15, Malachie résume ces objections du peuple, qui semble y trouver un prétexte pour abandonner l'alliance avec Yahvé.

Les répliques divines à toutes ces objections se complètent également mutuellement. Yahvé révèle son plan, comment Il agira pour que subsiste l'alliance avec Israël. Son œuvre prendra une ampleur qui dépassera la dimension actuelle. Yahvé montrera par elle sa grandeur au-delà du territoire d'Israël (1,5), en étendant à tous les peuples de la terre l'action de grâce offerte à son Nom par l'offrande pure (1,11.14)<sup>131</sup>. L'alliance avec le peuple réalisera l'idéal de celle avec Lévi, l'alliance de vie et de paix, l'alliance de la crainte de Dieu et de la prédication, qui arrachera un grand nombre à l'iniquité (2,4-6), où l'homme ne commettra point d'injustice envers sa femme (2,16). Yahvé réalisera cela par son intervention personnelle. Celle-ci comporte l'avènement de Yahvé, avec l'ange de l'alliance, au sanctuaire, pour juger et purifier les prêtres en vue de les rendre aptes à présenter l'offrande agréée à Dieu (3,1-4)<sup>132</sup>. Elle comporte aussi le jugement des méchants et la libération de ceux qui craignent Dieu (3,17-21) afin qu'ils soient son bien propre (3,17) aux yeux de toutes les nations (3,12).

#### 4. MI 2,17—3,5 : la structure et la forme littéraire

La structure de MI 2,17—3,5 se présente ainsi :

2,17a. <i>La déclaration du prophète :</i>	Vous fatiguez Yahvé avec vos discours !
2,17b. <i>L'objection du peuple :</i>	En quoi le fatiguons-nous ?
2,17c-d. <i>Deux réfutations du prophète :</i>	1) C'est quand vous dites : Quiconque fait le mal est bon aux yeux de Yahvé, en ces gens-là il met sa complaisance ; 2) Ou encore : Où donc est le Dieu de la justice ?
3,1. <i>La réponse de Yahvé. L'annonce de l'envoi de l'ange et du jour de Yahvé :</i>	1) <i>La préparation :</i> Voici, j'envoie mon ange et il fraiera un chemin devant moi.

<sup>130</sup> Cf. MI 3,22 : « Rappelez-vous la Loi de Moïse » et 3,23 : « Je vais vous envoyer Élie le prophète ».

<sup>131</sup> MI 1,11, verset très commenté, reçoit plusieurs interprétations. Les chrétiens l'ont vu en tant qu'annonce du culte parfait dans la nouvelle alliance et préfiguration de l'Eucharistie (*Didachè* 14 ; JUSTIN, *Dial.* 117 ; et IRÉNÉE, *Adv. haer.* IV,17,4-18,1). Cf. T. FORNBERG, *Jewish-Christian Dialogue and Biblical Exegesis*, Uppsala, 1988, p. 55-58. Pour le but de notre étude, il suffit de dire que ce verset prévoit que Yahvé répandra son lieu choisi du culte (cf. Dt 12,4-12.21) sur toute la terre, au-delà du Temple à Jérusalem.

<sup>132</sup> Il semble que Malachie revient en 3,1-4 à l'idée de présenter une offrande pure, comme en 1,11 (cf. B. GLAZIER-MCDONALD, *Malachi*, Atlanta 1987, p. 129).

	2) <i>Le jour de l'arrivée</i> : Et soudain il entrera dans son sanctuaire, le Seigneur que vous cherchez, et l'ange de l'alliance pour qui vous avez des complaisances, le voici qui vient ! dit Yahvé Sabaot.
3,2a. <i>Le sujet de crainte. Le jugement</i> :	Qui soutiendra le jour de son arrivée ? qui restera droit quand il apparaîtra ?
3,2b-3a. <i>Le sujet de l'espoir. Deux images de la purification : la fonte des métaux et le blanchissage des textiles</i> :	Car il est comme le feu du fondeur et comme la lessive des foulons. Il siègera comme fondeur et nettoyeur.
3,b-4. <i>Le but du jugement : la purification des prêtres et la reconstitution des offrandes agréées de Yahvé.</i>	Il purifiera les fils de Lévi et les affinera comme or et argent, et ils deviendront pour Yahvé ceux qui présentent l'offrande selon la justice. Alors l'offrande de Juda et de Jérusalem sera agréée de Yahvé, comme aux jours anciens, comme aux premières années.
3,5. <i>La réponse de Yahvé à l'accusation de partialité (cf. 2,17c-d)</i> :	Je m'approcherai de vous pour le jugement et je serai un témoin prompt contre les devins, les adultères et les parjures, contre ceux qui oppriment le salarié, la veuve et l'orphelin, et qui violent le droit de l'étranger, sans me craindre, dit Yahvé Sabaot.

Ml 2,17—3,5 est composé de deux parties, articulées de manière concentrique : l'annonce de l'envoi de l'ange et du jugement (3,1-4) est enveloppée de la controverse qui n'apparaît clairement qu'en 2,17 avec la continuation en 3,5. Ainsi, malgré son caractère composé, Ml 2,17—3,5 présente une unité littéraire<sup>133</sup>.

L'ensemble se présente comme la fusion de deux formes littéraires. Ainsi la prophétie concernant le jour de Yahvé en Ml 3,1-4 constitue une unité, ingénieusement insérée dans le contexte du livre comme partie d'une controverse<sup>134</sup>. Son verset central 3,1, commençant par une formule de l'envoi d'un messenger, définit la forme de l'ensemble comme celle de l'annonce de l'envoi de l'ange et de l'arrivée du Jour du Seigneur. Dans le livre de Malachie, Ml 3,23-24 possède encore cette dernière forme littéraire. Outre le livre de Malachie, le même type d'annonce se présente en Ex 32,34.

<sup>133</sup> Cf. HILL, *Malachi*, p. 260.

<sup>134</sup> Ce type de controverse comme forme littéraire est relativement peu fréquente dans l'Ancien Testament. Les autres exemples sont : Mi 2,6-11 ; Is 28,23-29 ; 40,27-31 ; 49,13-21 ; Jr 2,22-25.34-35 ; 3,1-5 ; 8,7-9 ; 13,11-13 ; 15,1-2 ; Am 5,18-20. Cf. C. WESTERMANN, *Basic Forms of Prophetic Speech*, Cambridge, 1991, p. 201 ; VERHOEF, *Haggai and Malachi*, p. 165-166.

## 5. MI 2,17—3,5 : l'exégèse

Tel qu'il ressort de l'analyse de la structure de MI 2,17-3,5, il faut considérer 3,1-4 comme le noyau de cet ensemble, inséré dans le contexte d'une polémique décrite en 2,17 ; 3,5. Nous commencerons par cette dernière controverse.

### 5.1. La controverse : MI 2,17 ; 3,5

Déterminons les protagonistes. Le prophète s'adresse-t-il à tout le peuple (comme en 1,2) ou aux prêtres seuls (comme en 1,6 ; 2,1) ? Selon le contexte du v. 3, où il s'agit des fils de Lévi, il semble que les prêtres sont les premiers destinataires. Pourtant les opinions concernant Yahvé dont parle le prophète en 2,17 ne sont probablement pas uniquement les propos des prêtres mais aussi ceux d'une grande partie du peuple subissant l'influence des prêtres (cf. MI 2,8). C'est pourquoi il semble raisonnable de supposer que la controverse concerne l'ensemble du peuple.

La controverse commence en 2,17 par le reproche fait par le prophète au peuple : « Vous fatiguez Yahvé », ou bien, « vous le faites travailler dur » (עָבַדְתֶּם *hiphil*), « par vos discours », par ce que vous dites de Yahvé. Ce que le peuple croit savoir de Yahvé, provoque sa réaction. L'idée est probablement double : d'une part, Yahvé tient les discours du peuple pour du mépris (cet aspect est souligné par la Septante qui traduit ici le verbe hébreu par παραξύνοντες<sup>135</sup>), et d'autre part, le prophète annonce que Yahvé s'efforcera de corriger profondément les pensées du peuple par égard pour la sainteté de son Nom (cf. MI 1,6.11.14 ; 3,16.20). Une pensée pareille exprime Is 43,22-28, surtout aux v. 24b-25 : « Par tes péchés, tu as fait de moi un esclave, tu m'as lassé (עָבַדְתֶּם *hiphil*) par tes fautes. C'est moi, moi, qui efface tes crimes par égard pour moi, et je ne me souviendrai plus de tes fautes. »

Le peuple répond comme s'il ne se rendait pas compte de son erreur : « En quoi le fatiguons-nous ? » Rétorquant à cette objection le prophète cite deux phrases du peuple, qui reproche à Yahvé de prendre le parti des méchants, les laissant prospérer sans les juger. Les deux phrases sont construites de sorte qu'elles rappellent les obligations et les promesses résultant de l'alliance, en défigurant leur sens. La deuxième phrase est encore une sorte de

<sup>135</sup> Dans la Septante, le verbe παραξύνω désigne la colère de Yahvé provoquée par la désobéissance du peuple sur la route de l'Égypte vers la Terre promise, cf. Nb 14,11.23 ; Dt 1,34 ; 9,22, notamment par le péché du veau d'or, Dt 9,18, ou encore, dans la Terre promise, par la transgression de l'alliance avec Yahvé, Dt 31,20 ; Is 65,3.

provocation, mettant en doute la capacité d’agir d’un Dieu juste (cf. Is 30,18) : « Où donc est le Dieu de la justice (ou du jugement, **הַמִּשְׁפָּט**) ? »

Une réplique directe de Yahvé à ces accusations se trouve en 3,5 : « Je m’approcherai de vous pour le jugement (**לְמִשְׁפָּט**) ». Yahvé jugera plusieurs sortes de transgressions de l’ordre religieux et social, qui étaient considérées comme transgressions des clauses d’alliance<sup>136</sup>. Ainsi fera-t-il apparaître sa propre justice et celle de qui restait fidèle à l’alliance avec lui (cf. Ml 3,18).

## 5.2. L’envoi de l’ange : Ml 3,1

Dans la rédaction de l’ensemble 2,17—3,5, la première réponse à l’accusation d’injustice de la part de Yahvé est la déclaration du jugement des fils de Lévi, 3,1-4. Ce jugement n’a pas pour but de condamner ceux qui sont infidèles à l’alliance de Lévi (cf. 2,8), mais de les purifier de leurs fautes, ce qui étonne vu le contexte du livre, où les transgressions des prêtres leur sont reprochées vivement (1,6—2,9). Il est possible que cet aspect du jugement ait été envisagé de manière anthropomorphique dans le choix du verbe « fatiguer » en 2,17. Yahvé « se fatigue » et s’efforce de purifier les esprits des prêtres, pour qu’ils puissent penser sincèrement à Dieu quand ils présenteront l’offrande.

Le verset Ml 3,1, employant la formule de l’envoi d’un messager, commence par évoquer Ex 23,20 ; 32,34 ; 33,2. Dans une perspective théologique qui se dessine ici, Malachie reprend l’annonce de l’envoi de l’ange qui figurait dans les écrits relatifs à la conclusion de l’alliance sinaïtique<sup>137</sup>. Le livre de l’Exode est cité pour montrer au peuple que Yahvé va agir comme aux temps anciens, quand il s’est engagé à libérer son peuple de l’esclavage, faisant de lui son héritage. L’envoi de l’ange marque un nouveau point majeur de l’histoire d’Israël.

La promesse de l’ange se poursuit : « ...il fraiera un chemin (**וַיִּפְנֶה דֶּרֶךְ**) devant moi ». Le langage est ici apparenté à celui de Is 40,3 : « Dans le désert, frayez le chemin (**פִּנּוּ דֶּרֶךְ**) de Yahvé ; dans la steppe, aplanissez une route pour notre Dieu ». L’arrière-fond de cette image est la coutume de dégager les routes pour le passage du roi dans l’Orient ancien<sup>138</sup>. En Ml 3,1 il s’agit visiblement, comme en Is 40,3<sup>139</sup>, de l’image de Yahvé marchant

<sup>136</sup> Cf. Ex 20,14 ; 22,17.20-21 ; Lv 19,13 ; 20,6 ; Dt 24,19 ; Is 48,1.

<sup>137</sup> Ce retour au passé idéalisé est visible dans le livre de Malachie (cf. 2,5-6 ; 3,4.12.17).

<sup>138</sup> Cf. HILL, *Malachi*, p. 266.

à la tête de son peuple à travers le désert. Il s'agit de la représentation d'un exode nouveau au cours duquel Yahvé est l'avant-garde et l'arrière-garde d'Israël (cf. Is 52,12). Cette route de Yahvé dans le livre d'Isaïe est étroitement liée à l'image de son arrivée au sanctuaire de Sion à Jérusalem (cf. Is 40,9-11). Même si Malachie ne parle pas expressément du nouvel exode d'Israël, mais seulement de l'arrivée du Seigneur au Temple, ces deux idées sont apparentées. L'idée de la sortie d'un peuple aveugle pour qu'il voie qui est Yahvé (cf. Is 43,8-13), autrement dit, la libération du peuple de son aveuglement, reste en arrière-fond de Ml 3,1-4, où elle prend la forme de la purification des fils de Lévi de leurs fautes.

Il semble donc qu'il faille admettre l'influence du Deutéro-Isaïe sur Malachie, quand il parle de la préparation de la route devant Yahvé et de sa venue<sup>140</sup>. Il semble également qu'il faille attribuer l'idée de l'envoi de l'ange à l'influence d'Ex 23,20 ; 32,34, cette idée ne se trouvant pas dans le livre d'Isaïe<sup>141</sup>.

Dans ce contexte, difficile de déterminer qui est ce messager de Yahvé, frayant le chemin devant lui en Ml 3,1. Figure humaine ou céleste ? Ou bien, comme en Ex 23,20 ; 32,34 ; 33,2, est-ce l'ange de Yahvé qui est Yahvé lui-même, dans sa fonction de guide d'Israël ?

Il semble qu'il ne s'agisse pas de l'être céleste envoyé par Dieu, le contexte ne suggère pas un tel ange. Restent deux solutions : soit l'ange en Ml 3,1a est un homme, sans doute un prophète, soit il s'agit de l'ange de Yahvé, comme dans le livre de l'Exode. La première solution est suggérée par Ml 3,23, où la même formule d'envoi concerne Élie le prophète. La deuxième solution est aussi probable puisque Malachie reprend visiblement l'idée exprimée en Ex 23,20 ; 32,34 ; 33,2. Dans cette situation, on ne peut pas trancher entre les deux interprétations, il faut admettre que le texte de Ml 3,1 permet d'accepter les deux sens. Autrement dit, ce verset exprime une idée de l'envoi de l'ange par Yahvé, sans toutefois préciser le caractère humain ou divin du messager.

Cette interprétation « ouverte » du Ml 3,1 est encore confirmée par le fait que l'ange est mentionné deux fois dans ce verset, une première fois comme « mon ange » (מַלְאָכִי), une deuxième fois comme « ange de l'Alliance » (מַלְאָךְ הַבְּרִית). Le texte ne précise pas s'il s'agit de deux figures distinctes ou d'un seul et même ange. Il s'agit plutôt de deux rôles joués par l'ange du Seigneur. Le fait que le premier ange fraie le chemin devant le Seigneur, ne dit rien de son identité par rapport à l'ange de l'alliance, qui apparaît avec le Seigneur, dans son

<sup>139</sup> Cf. aussi Is 57,14 ; 62,10.

<sup>140</sup> Cf. R. L. SMITH, *Micah - Malachi*, Waco 1984, p. 328 ; HILL, *Malachi*, p. 266.

arrivée au sanctuaire. Rien n'exclut qu'il s'agisse ici de la description de deux rôles joués par un seul et même ange de Yahvé. Néanmoins rien n'exclut non plus que Yahvé envoie deux anges distincts. On peut conclure que Ml 3,1 est ouvert à une interprétation à deux niveaux, indépendants l'un de l'autre : le premier niveau, concerne les personnes, on peut y voir deux anges distincts<sup>142</sup>. Le second niveau, concerne leurs rôles : on peut voir deux étapes dans leur mission : tracer la route devant le Seigneur, puis entrer dans le sanctuaire pour juger les prêtres.

En quoi consiste la préparation du chemin devant le Seigneur en Ml 3,1 ? Prenant en compte l'intertextualité, on peut encore observer que le rôle de frayer le chemin peut revêtir un double sens. En Is 40,3, il s'agit de la préparation de la route pour Yahvé. Cependant, en Is 57,14 ; 62,10 la même route doit être préparée pour le peuple. Etant donnée l'image d'un nouvel exode dans le livre d'Isaïe, où Yahvé marche devant son peuple, ces deux rôles peuvent se confondre. En effet, la voie du Seigneur est également celle du peuple. Et dans ce cas-là, selon Malachie, l'ange du Seigneur, qui pourtant en Ex 23,20 ; 32,34 ; 33,2, n'est le guide que du peuple de Dieu, pouvait en même temps dégager la route pour le Seigneur.

Mais dans cette situation-là, une difficulté surgit. Dans le contexte du livre de l'Exode, il est clair que l'ange de Yahvé est Yahvé lui-même dans son rôle de guide d'Israël. Dans le contexte du livre de Malachie cependant, où l'ange du Seigneur doit encore préparer la route devant lui, il se distingue par-là même du Seigneur. La meilleure solution, semble-t-il, est d'admettre l'existence de deux anges du Seigneur : l'un qui est le guide d'Israël, et qui peut être appelé lui-même Seigneur, tout comme l'ange de Yahvé dont parle le livre de l'Exode, et un autre ange, qui fraie le chemin pour le Seigneur, il n'est pas Yahvé, mais l'ange envoyé pour être le guide d'Israël.

Dans cette interprétation, l'ange de l'alliance dont parle Ml 3,1 peut être le guide d'Israël et, en tant que guide divin, porter le titre de Seigneur. Le rôle que joue l'ange de Yahvé en Ex 23,20 est compatible avec celui de l'ange de l'alliance en Ml 3,1. En effet, l'ange en Ex 23,20 est promis à Israël lors de la conclusion de l'alliance au Sinaï, et cet envoi

---

<sup>141</sup> Cf. D. L. PETERSEN, *Late Israelite Prophecy*, Missoula 1977, p. 42-43.

<sup>142</sup> Ainsi, par exemple, A. VAN HOONACKER, *Les Douze Petits Prophètes*, Paris 1908, p. 730 ; B. V. MALCHOW, « The Messenger of the Covenant in Mal 3:1 », *JBL* 103 (1984) 252-254. Selon ce dernier, le messenger qui prépare la venue du Seigneur, est une figure prophétique, basée peut-être sur Is 40,3 ; le deuxième, « le messenger de l'alliance », est une figure sacerdotale, comme en Ml 2,7, une sorte de Messie de la tribu de Lévi, même si l'attente d'un tel Messie sacerdotal est attestée plus tard (par ex., *Jub* 31,13-17, *T. Lévi* 2,11 ; 18). Cf. aussi VERHOEF, *Haggai and Malachi*, p. 287-288, qui propose de construire, à partir de Gn 22,18, « une pyramide de précurseurs », qui a son pinacle en Jean Baptiste (Mt 11,10 ; Mc 1,2 ; Lc 1,76 ; 7,27), et inclut aussi Os 11,1 ; Mt 2,15 ; Ga 3,16.

est confirmé en Ex 32,34 avec l'annonce du jour de la visite de Yahvé. L'ange en Ex 23,20 a pour rôle d'emmener le peuple au lieu fixé par Yahvé, qui peut être interprété comme la Terre promise, ou bien plus spécifiquement comme le sanctuaire de Yahvé à Jérusalem au centre de cette Terre. Yahvé parviendra à ce lieu où il établira de manière définitive l'alliance avec son peuple. Le jour de la visite en Ex 32,34, cet examen que subit le peuple sous la conduite de l'ange, peut être interprété comme jour de l'arrivée de Yahvé et de l'ange de l'alliance, annoncé en MI 3,1.

### 5.3. Le jugement : MI 3,2-4

L'expression : « Le Seigneur que vous cherchez<sup>143</sup> et l'ange de l'alliance que vous désirez<sup>144</sup> » (MI 3,1) suppose que le peuple ne redoute pas l'arrivée de Yahvé et de son ange. Au contraire, il place son espoir en l'ange de l'alliance, en supposant sans doute que l'ange doit le protéger contre les nations voisines (cf. Ex 23,23.27-33 ; 33,2). Le peuple oublie certainement que l'ange ne sera pas indulgent envers ses fautes (cf. Ex 23,21). Tandis que le peuple attend la faveur de Yahvé et le jour de jugement sur les ennemis<sup>145</sup>, Malachie annonce que Dieu va « visiter » Israël.

Or, l'arrivée du Seigneur (יְהוָה)<sup>146</sup> sera soudaine (3,1). De façon inattendue, elle menacera le peuple de l'alliance. Personne ne peut espérer échapper à un tel jugement ou se sentir en sécurité : « Qui soutiendra le jour de son arrivée ? Qui restera droit quand il apparaîtra ? » (3,2a). Cependant Malachie ajoutera un peu plus tard, en 3,20, que pour ceux qui craignent Yahvé, ce jugement portera la guérison et non pas la condamnation.

À ce titre, à partir de 3,2b, le prophète dessine l'image d'un jugement purificateur, qui peut sauver et purifier ceux qui ne sont pourtant pas sans péché. Malachie emploie deux images complémentaires : celle de la fonte des métaux dans la fournaise et celle du blanchissage des textiles dans l'alcali. La première image est celle de la purification par le feu comme lors du raffinage des métaux et la séparation du métal pur des scories. Cette image,

<sup>143</sup> « Chercher Yahvé » peut désigner la même chose que « implorer la face de Yahvé », c'est-à-dire, trouver sa faveur (cf. Za 8,21-22).

<sup>144</sup> Le verbe יָצַק signifie « désirer » ; mais le même verbe est employé en MI 2,17, où le peuple accuse Yahvé de montrer de la complaisance à l'égard des méchants.

<sup>145</sup> Ce qui est supposé en MI 1,1-5 par rapport à Édom.

<sup>146</sup> « Seigneur » en MI 3,1 est Dieu lui-même (ainsi par exemple en Ex 23,17 ; 34,23), parce qu'il vient dans « son sanctuaire ». Or, le temple est sans aucun doute celui de Dieu. Cf. B. V. MALCHOW, « The Messenger of the Covenant in Mal 3:1 », *JBL* 103 (1984) 253 ; VERHOEF, *Haggai and Malachi*, p. 288.

qui revient en *Ml* 3,19, est plusieurs fois employée par les prophètes d'Israël pour décrire le Jour de Yahvé<sup>147</sup>. La seconde image, moins répandue, est celle du blanchissage, par le foulon, des étoffes avec la lessive, une substance alcaline<sup>148</sup>. Le foulon s'en servait pour blanchir les textiles sales en les battant, avant de les piétiner et de les laisser au soleil. Cette dernière image sert à décrire la réalisation de l'impossible, l'élimination des souillures indélébiles (cf. *Jr* 2,22)<sup>149</sup>.

En *Ml* 3,2b, le Jour de Yahvé est comparé au feu du fondeur et à la lessive de ceux qui l'utilisent pour nettoyer les textiles, c'est-à-dire, les foulons. Le participe pl. מְכַבְּסִים « foulons » est rendu en LXX par le participe πλυνόντες, « ceux qui font le lavage », mais Symmaque utilise ici le substantif γναφεύς (« foulon »)<sup>150</sup>.

En *Ml* 3,3a, celui qui purifie est comparé à un fondeur ou un raffineur (de métaux) et à un purificateur ou à un nettoyeur (מְטַהֵר). Étant donné le parallélisme des versets 2b et 3a, ce dernier nettoyeur pourrait être le même foulon qu'au v. 2b, chargé de nettoyer les textiles<sup>151</sup>.

La venue du Seigneur s'avère salutaire pour le peuple : il purifiera les prêtres d'Israël et ainsi, par leur ministère, le peuple pourra présenter à Yahvé les offrandes « selon la justice » et « agréées de Yahvé » (v. 3-4). Malachie donne ici manifestement la solution du problème qu'il a traité amplement dans sa deuxième controverse (1,6—2,9). Yahvé a déclaré en 1,10 qu'il n'agrée pas les offrandes des mains des prêtres, et en 2,8 que les prêtres ont détruit l'alliance de Lévi. Mais en 3,4, le prophète déclare que grâce à la purification par le Seigneur lui-même, ces mêmes prêtres peuvent exercer leurs fonctions, « pour que subsiste l'alliance avec Lévi » (cf. 2,4). « L'offrande selon la justice » en 3,3 (בְּצִדְקָה מִנְחָה) est ainsi vraisemblablement « une offrande pure » (מִנְחָה טְהוֹרָה) dont parle Malachie en 1,11. Ce n'est qu'après ce jugement purificateur que le peuple pourra « chercher le Seigneur » (cf. 3,1).

Le renouveau du culte en Israël semble constituer le but principal de la venue du Seigneur. Pour que ce culte ne soit pas vain, le peuple doit avoir des prêtres dignes. Aussi *Ml* 3,1-4 ne précise pas si tous les prêtres seront purifiés, ou seulement un certain nombre, suffisant pour que la prêtrise subsiste en Israël. Ainsi le jugement dans le Temple ne perd rien

<sup>147</sup> Cf. *Is* 1,25 ; *Jr* 6,29-30 ; *Ez* 22,18-22 ; *Za* 13,9.

<sup>148</sup> Le mot rare בְּרִית et ici employé, cf. *Jr* 2,22.

<sup>149</sup> Cf. B. TIDIMAN, *Les livres d'Aggée et de Malachie*, Vaux-sur-Seine 1993, p. 228.

<sup>150</sup> Ailleurs, LXX rend aussi parfois le mot כֹּבֵס par γναφεύς (cf. LXX 4 R 18,17 ; *Is* 7,3 ; 36,2).

<sup>151</sup> Un ajout « d'argent » après « nettoyeur » pourrait être considéré comme glose.

de son caractère menaçant pour ceux qui commettent toutes sortes de transgressions contre la loi de l'alliance (cf. 3,5), et qui ne craignent pas Yahvé.

Cette mention de la crainte de Yahvé à la fin de MI 3,5 paraît annoncer le sujet de la controverse suivante (3,6-12), celui de la conversion. Malachie a mis l'accent sur l'action purificatrice du Seigneur lui-même. Néanmoins, le prophète semble suggérer en 3,5 et en 3,16-17.20 que la crainte de Dieu est le seul moyen d'échapper à la condamnation. Or, la crainte de Dieu peut pousser l'homme au repentir. Malachie peut juger sévèrement l'ensemble des prêtres et du peuple, mais il est convaincu que parmi ceux-ci, certains, qui craignent le Nom de Dieu de l'alliance, se convertiront.

## 6. Le final du livre : MI 3,22-23

Malachie 3,22-23 continue 3,1-5 dans un même esprit d'appel à se préparer au Jour de Yahvé. MI 3,22-23 rappelle l'alliance accomplie à l'Horeb (Sinaï), la Loi de Moïse, clauses de cette alliance, et précise que l'ange envoyé avant l'arrivée du Seigneur sera le prophète Élie. Ainsi MI 3,23 semble être la première interprétation de MI 3,1a<sup>152</sup>. La préparation du chemin devant Yahvé est interprétée en 3,24 comme l'appel à la réconciliation entre les pères et les fils en Israël, ce que l'on peut comprendre comme un retour de la génération contemporaine à la fidélité de l'alliance accomplie avec leurs pères<sup>153</sup>, donc comme une conversion du peuple.

En MI 3,22, le nom Horeb est employé (un cas unique chez les prophètes, sans doute une réminiscence de Ex 33,6 ; 1 R 19,8), mettant l'accent sur l'identité de la montagne où Moïse et Élie ont connu une expérience analogue de rencontre avec Yahvé en toute intimité (Ex 33,18—34,10 ; 1 R 19,8-18)<sup>154</sup>. Par conséquent, Élie, en MI 3,23, est choisi parmi tous les prophètes, parce qu'il ressemble le plus au législateur, Moïse. Ainsi MI 3,22-23 sert bien de conclusion au corps biblique de la Loi et des Prophètes, en soulignant leur unité.

<sup>152</sup> Cf. HILL, *Malachi*, p. 383.

<sup>153</sup> Cf. D. L. PETERSEN, *Late Israelite Prophecy*, Missoula 1977, p. 44 ; HILL, *Malachi*, p. 387-388.

<sup>154</sup> Cf. HILL, *Malachi*, p. 372 ; 384. Sur le rapprochement entre l'expérience d'Élie et celle de Moïse, cf. J. BRIEND, *Dieu dans l'Écriture*, Paris, 1992, p. 13-50.

## **Chapitre III. Mc 1,1-3 et l'Ancien Testament (Ex 23,20 ; 32,34 ; 33,2 ; MI 3,1 ; Is 40,3.9)**

### **1. L'exégèse de l'Ancien Testament en Mc 1,1-3**

Les trois premiers versets de l'évangile de Marc traitent de la relation existant entre Jésus Christ et l'Écriture. On peut y trouver la clé pour comprendre de la manière dont Marc se sert de l'Ancien Testament pour composer une œuvre littéraire, « évangile » de Jésus le Messie. En effet, dès les premiers mots (1,1-3) l'évangéliste lie le nom de Jésus Christ à la lettre de l'évangile, et aux citations vétérotestamentaires. Les premiers versets cependant posent une série de problèmes réels<sup>155</sup>.

#### **1.1. La critique textuelle de Mc 1,1 : « L'évangile du Fils de Dieu » ?**

Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, [υἱοῦ θεοῦ]  
« Commencement de l'évangile de Jésus Christ, (Fils de Dieu) »

Débutons par le problème de la critique textuelle de 1,1. La première main du Codex Sinaiticus, ainsi que Θ 28 Orig Iren, ne contiennent pas les mots υἱοῦ θεοῦ, qui pourtant se trouvent dans la plupart des manuscrits. L'analyse des manuscrits semble confirmer la « leçon longue »<sup>156</sup>. Elle serait authentique, selon plusieurs commentateurs, parce qu'elle s'accorde bien avec le contenu de l'évangile de Marc, appelé « évangile du Fils de Dieu »<sup>157</sup>. Mais on constate un défaut dans ce raisonnement. Aux yeux de certains commentateurs, l'évangile de Marc est celui du Fils de Dieu, parce que ce titre apparaît en Mc 1,1. Il est vrai qu'il se retrouve aussi au baptême (1,11), à la transfiguration (9,7) et à la crucifixion (15,39)<sup>158</sup>. Mais

<sup>155</sup> Pour une liste des ces questions, cf. R. A. GUELICH, « 'The Beginning of the Gospel' – Mark 1:1-15 », *BR* 27 (1982) 5-6.

<sup>156</sup> Selon le jugement de B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London 1971, ad loc., la combinaison de B D W à l'appui de cette leçon est extrêmement forte.

<sup>157</sup> Par exemple, C. H. TURNER, « A Textual Commentary on Mark 1 », *JTS* 28 (1927) 150 ; V. TAYLOR, *Mark*, p. 120-121 et 152 ; CRANFIELD, *Mark*, p. 38 ; HOOKER, *Mark*, p. 31 ; H. C. KEE, « Transfiguration », p. 140.

<sup>158</sup> Cf. P. VIELHAUER, « Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums », dans *Zeit und Geschichte*, Tübingen, 1964, p. 166 ; N. PERRIN, « The Creative Use of the Son of Man Traditions by Mark », dans *A Modern Pilgrimage in the New Testament Christology*, Philadelphia 1974, p. 85.

le titre de Fils de Dieu dans ces trois passages revêt plus de gravité dès l'instant où l'on accepte que ce titre figure déjà dans la première phrase du livre. Notamment, on attribue sans doute trop d'importance à la déclaration du centurion : « Vraiment cet homme était Fils de Dieu ! » (15,39), parce qu'elle ressemble à la « leçon longue » en 1,1 : « Jésus Christ, Fils de Dieu », la leçon qui a l'air de proclamer : « Jésus Christ **est** le Fils de Dieu ».

Ainsi, l'analyse du contenu de l'évangile de Marc n'est pas le critère du choix d'une version du texte de Mc 1,1. Il est possible que le titre « Fils de Dieu » a été introduit pour compléter le titre « Christ »<sup>159</sup>. La « leçon longue » peut représenter une glose ancienne qu'on ne pouvait facilement corriger par la suite. Le copiste, appliqué à recopier le début de l'évangile, n'aurait pas pu supprimer ces termes par inadvertance. Et il est discutable que le copiste ait pu éliminer ce titre aussi important, les *nomina sacra*, intentionnellement<sup>160</sup>. Contrairement à la plupart des manuscrits, la « leçon courte », dans laquelle ne figure pas « Fils de Dieu », devrait être préférée<sup>161</sup>.

## 1.2. Mc 1,1-2a : Le commencement de l'évangile « écrit dans Isaïe le prophète »

Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἰσαΐα τῷ προφῆτῃ.  
 « Commencement de l'évangile de Jésus Christ, selon qu'il est écrit dans Isaïe le prophète. »

La ponctuation des premières phrases de l'évangile est difficile. D'habitude, on met le point après le premier verset de l'évangile de Marc : « Commencement de l'évangile de Jésus Christ, [Fils de Dieu.] » Puisque cette phrase ne possède pas de verbe, elle constituerait une sorte de titre, ou bien, l'indication du début du texte. La deuxième phrase s'ouvrirait par une

<sup>159</sup> E. HAENCHEN, *Der Weg Jesu*, Berlin <sup>2</sup>1968, p. 39, n. 2, y voit une amplification liturgique ; cf. de même G. STRECKER, « Literarkritische Überlegungen zum εὐαγγέλιον-Begriff im Markusevangelium », dans *Neues Testament und Geschichte*, Tübingen 1972, p. 93.

<sup>160</sup> Cf. R. T. FRANCE, *The Gospel of Mark*, Grand Rapids 2002, p. 49 ; C. FOCANT, *L'évangile selon Marc*, Paris 2004, p. 56. Contre R. P. MARTIN, *Mark: Evangelist and Theologian*, Grand Rapids 1973, p. 27 ; GNILKA, *Markus*, I. p. 43.

<sup>161</sup> Cf. P. LAMARCHE, « 'Commencement de l'Évangile de Jésus, Christ, Fils de Dieu' (Mc 1,1) », *NRTh* 92 (1970) 1024-1036 ; P. M. HEAD, « A Text-Critical Study of Mark 1,1 'The Beginning of the Gospel of Jesus Christ' », *NTS* 37 (1991) 621-629 ; C. H. GIBLIN, « The Beginning of the Ongoing Gospel (Mk 1,2-16,8) », dans *The Four Gospels*, Leuven 1992, II, p. 974-985 ; GUNDRY, *Mark*, p. 32-33 ; LÉGASSE, *Marc*, I, p. 70 ; H. HÜBNER, « New Testament Interpretation of the Old Testament », dans *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation*, Göttingen 1996, p. 348.

formule : « Selon qu'il est écrit (καθώς γέγραπται) dans Isaïe le prophète » suivi de la citation scripturaire.

Pourtant, normalement, la phrase contenant καθώς suit la phrase principale<sup>162</sup>. Il faut concéder que la formule καθώς γέγραπται peut introduire une citation explicite du texte biblique<sup>163</sup>. Néanmoins, l'évangile de Marc semble faire exception. La formule καθώς γέγραπται y est employée trois fois : Mc 1,1 ; 9,13 ; 14,21<sup>164</sup>. Dans le cas de 9,13 et 14,21, elle ne sert pas d'introduction, mais de conclusion à une phrase, non une citation exacte de l'Ancien Testament, mais une application plus large des annonces prophétiques quant à la vie de Jésus et de ses contemporains<sup>165</sup>. La formule «selon ce qui est écrit dans Isaïe le prophète » s'applique alors au « commencement de l'évangile », et non pas à la citation vétérotestamentaire, composée de Ex 23,20/Ml 3,1, qui fait suite à cette formule<sup>166</sup>. Ainsi nul besoin de chercher l'explication du fait que Marc en 1,2 aurait attribué le texte de Malachie à Isaïe<sup>167</sup>.

Cette lecture permet de déterminer le sens du mot « commencement ». On admet souvent que le mot ἀρχή, définissant le début de l'annonce de la bonne nouvelle, se réfère à la prédication de Jean Baptiste dans le désert<sup>168</sup>. Il est davantage probable que les premiers mots de l'ouvrage désignent, non pas un événement particulier, mais ce qui est essentiel dans l'ensemble de ce livre : la prédication du royaume de Dieu.

<sup>162</sup> Cf. J. K. ELLIOTT, « ΚΑΘΩΣ and ὩΣΠΙΕΡ in the New Testament », *Filologia Neotestamentaria* 4 (1991) 55s.

<sup>163</sup> Cf. J. A. FITZMYER, « The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament », *NTS* 7 (1960-61) 299-305.

<sup>164</sup> En Mc 7,6, on trouve une formule semblable, mais différente : ὡς γέγραπται. Il semble que cette dernière ne possède pas de même caractère solennel.

<sup>165</sup> Mc 9,13 : « Élie est venu et ils l'ont traité à leur guise, comme il est écrit de lui » ; Mc 14,21 : « Le Fils de l'homme s'en va selon qu'il est écrit de lui ». On peut aussi comparer l'expression parallèle en Mc 16,7 : « C'est là où vous le verrez, comme il vous a dit ». En occurrence, l'expression καθώς εἶπεν suit la parole de l'ange, qui fait allusion aux paroles de Jésus, mais ne les cite pas.

<sup>166</sup> Cf. FOCANT, *Marc*, p. 58, qui rend le sens : « l'évangile commença comme il est écrit dans le prophète Isaïe ». Cependant, d'après C. FOCANT, la formule « comme il est écrit dans le prophète Isaïe » introduit aussi la citation scripturaire.

<sup>167</sup> Et pourtant dans la littérature on trouve des solutions aussi différentes qu'insuffisantes. Signalons seulement que la discussion a commencé très tôt. JEROME (*Comm. Matth.*, I, 3, 3) mentionne que PORPHYRE a demandé pourquoi les chrétiens attribuent la citation à un seul Isaïe. D'après JEROME, le copiste a ajouté le nom d'Isaïe par erreur. Le même JEROME, dans l'homélie sur Marc (*PL Suppl.* 2,125), attribue cette erreur à l'évangéliste.

<sup>168</sup> Ainsi, par exemple, LOHMEYER, *Markus*, p. 10 ; CRANFIELD, *Mark*, p. 34-35 ; M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen<sup>3</sup>1966, p. 264 ; G. STRECKER, « Das Evangelium Jesu Christi », dans *Jesus Christus in Historie und Theologie*, Tübingen 1975, p. 536, n. 134 ; GUNDRY, *Mark*, p. 31-32.

Ainsi, selon IRENEE, l'évangéliste Marc situe le commencement de l'évangile dans les paroles des prophètes<sup>169</sup>. L'idée très répandue dans les premiers écrits chrétiens est celle de la prédication de l'évangile par les prophètes, notamment par Isaïe<sup>170</sup>. Cette idée doit être très ancienne et remonter à la christologie judéo-chrétienne. Marc s'inscrit très probablement dans cette ligne d'interprétation qui montre la continuité entre l'Ancien Testament et l'évangile de Jésus.

Ce « commencement de l'évangile » pourrait se référer au temps des prophètes. Le mot même de εὐαγγέλιον peut venir de la Septante, notamment de Is 40,9 ; 52,7 ; 60,6 ; 61,1, où l'on emploie le verbe εὐαγγελίζω<sup>171</sup>. En Mc 1,1, cette notion est empruntée par Marc, très certainement, à Is 40,9 (LXX)<sup>172</sup> où apparaît le participe substantivé ὁ εὐαγγελιζόμενος (hébr. מְבַשֵּׂרִת), « le porteur de la bonne nouvelle ». Le passage Is 40,9 est à rapprocher de ces autres passages d'Isaïe où l'on emploie le mot בִּשְׂרָר (Is 41,27 ; 60,6 ; 61,1) et surtout d'Is 52,7, où le messager de la bonne nouvelle proclame la royauté de Dieu :

« Qu'ils sont beaux, sur les montagnes, les pieds du messager qui annonce la paix, du messager de bonnes nouvelles qui annonce le salut, qui dit à Sion : 'Ton Dieu règne'. »

Ce sens de « la bonne nouvelle » chez Deutéro-Isaïe concorde avec la notion de « l'évangile de Dieu » qui annonce l'imminence du royaume de Dieu et appelle à la conversion (Mc 1,14-15).

Le premier mot du texte de l'évangile, ἀρχή, signifierait que le commencement de la Bonne Nouvelle se trouve dans le livre d'Isaïe. On peut aussi donner à ce mot l'aspect des « rudiments », des « éléments essentiels » de la Bonne Nouvelle du Christ telle qu'elle est envisagée dans Isaïe (selon la Septante)<sup>173</sup>. Ce message prophétique est à la fois la préparation du chemin de Seigneur (Is 40,3 ; Mc 1,3) et l'annonce du règne eschatologique de Dieu qui vient, comme dans le Deutéro-Isaïe, avec son salut, son jugement et sa justice<sup>174</sup>.

<sup>169</sup> IRENEE, *Adv. haer.* III, 10, 6.

<sup>170</sup> Cf. IGNACE D'ANTIOCHE, *Phil* 5,2 ; CLEMENT DE ROME, *Cor* 17,1 ; JUSTIN, *Dial.* 29,2. Aussi d'après ORIGÈNE, Mc 1,1 montre que le début de l'évangile est lié à l'Ancien Testament (ORIGÈNE, *Comm. in Jn* 1,14 ; TLG 2042.005, 1.13.80-81.1 ; *Contra Celsum* 2,4 ; TLG 2042.001, 2.4.26). Cf. T. C. ODEN, C. A. HALL, *Mark*, Downers Grove 1998, p. 2.

<sup>171</sup> Cf. C. A. EVANS, *Mark 8:27-16:20*, Nashville 2001, p. lxxv.

<sup>172</sup> Dans le livre d'Isaïe, le verset 40,9 constitue le contexte proche de 40,3, cité en Mc 1,3.

<sup>173</sup> Cf. M. ADINOLFI, « Αρχή, εὐαγγέλιον, Χριστός. Note filologique a Mc 1,1 », *Rivista Biblica* 43 (1995) 211-224, qui a bien montré que la Septante forme le contexte pour le terme marcion de l'évangile ainsi que pour l'appellation de « Christ ».

<sup>174</sup> Cf. CRANFIELD, *Mark*, p. 35.

Corrélativement, il semble que dans la première phrase du livre se trouve la justification de la rédaction de l'évangile. Le livre d'Isaïe est le premier modèle, le fondement de l'évangile écrit de Marc. Marc justifie ainsi son projet littéraire : si Isaïe a écrit un livre, l'annonce de l'évangile peut être rapportée par écrit. N'oublions pas que Marc est le premier rédacteur du genre. L'enracinement d'une nouvelle œuvre dans les livres saints était nécessaire à son acceptation par l'Église<sup>175</sup>.

### 1.3. Mc 1,2b : L'envoi de l'ange

La deuxième phrase de l'évangile de Marc (1,2b) se présente ainsi :

Ἴδου ἐγὼ<sup>176</sup> ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου·

« Voici, moi j'envoie mon messenger devant ta face, qui préparera ta route. »

Cette phrase est une citation composée de Ex 23,20 et MI 3,1, où l'on sent aussi des réminiscences de Ex 32,34 ; 33,2 et MI 3,23. Voici une comparaison des textes :

Ex 23,20	καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου ἵνα φυλάξῃ σε ἐν τῇ ὁδῷ ὅπως εἰσαγάγῃ σε εἰς τὴν γῆν ἣν ἡτοίμασά σοι הַנָּה אֲנֹכִי שֹׁלַח מַלְאָךְ לְפָנָיִךְ לְשַׁמְרֶךָ בַּדֶּרֶךְ וְלְהַבִּיאֶךָ אֶל-הַמָּקוֹם אֲשֶׁר הִכַּנְתִּי: « Voici que j'envoie un ange devant toi, pour qu'il veille sur toi en chemin et te mène au lieu que je t'ai fixé. »
Ex 32,34b	ἰδοὺ ὁ ἄγγελός μου προπορεύεται πρὸ προσώπου σου הַנָּה מַלְאָכִי יֵלֵךְ לְפָנָיִךְ « Voici que mon ange marche devant toi. »
Ex 33,2a	καὶ συναποστελῶ τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου וְשִׁלַּחְתִּי לְפָנָיִךְ מַלְאָךְ « J'envoie un ange devant toi. »
MI 3,1a	ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου καὶ ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου

<sup>175</sup> Nous avons un témoignage de CLEMENT D'ALEXANDRIE sur des difficultés qu'eut l'évangile de Marc à être accueilli. Cf. EUSEBE, *Hist. eccl.* II,15 ; VI, 14, 6-7. L'Antiquité a douté quant à la faculté des écritures de reproduire la vie totale, la puissance et le sens du langage parlé, cf. W. JAEGER, *Paideia*, Berlin 1947, III, p. 268-269 ; B. GERHARDSSON, *Memory and Manuscript*, Grand Rapids 1998, p. 157, 196-199.

<sup>176</sup> Le pronom ἐγὼ, bien attesté (Ⲭ A L W f<sup>1.13</sup> 33 sy<sup>h</sup> Or), doit être probablement retenu comme partie d'une citation vétérotestamentaire. Il provient de la formule ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω se trouvant en Ex 23,20 et MI 3,23 (cf. MI 3,1). L'omission de ce pronom superflu par le copiste est très probable.

	הַנְּבִי שְׁלַח מִלְאָכִי וּפְנֵה דַרְרָךְ לְפָנַי « Voici que j'envoie mon ange, pour qu'il fraye un chemin devant moi. »
MI 3,23a	καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμῖν Ηλιαν τὸν Θεσβίτην הִנֵּה אֲנִי שְׁלַח לְכֶם אֶת אֱלִיָּה הַנְּבִיא « Voici que je vous envoie Élie le prophète. »

Le début du texte de Marc 1,2b concorde littéralement avec LXX Ex 23,20. En revanche, la formule de Marc ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου est plus proche de celle de MI 3,1 dans le texte hébreu וּפְנֵה דַרְרָךְ que dans la version de la Septante, qui lit ἐπιβλέψεται<sup>177</sup>. On trouve le même mot κατασκευάσει dans la version de la citation de Malachie en Mt 11,10 et Lc 7,27 ce qui fait penser que la citation de Malachie dans la tradition synoptique dépend du texte hébreu<sup>178</sup>.

L'existence de la même citation mélangée de Ex 23,20 et MI 3,1 chez les trois évangélistes synoptiques dans les contextes différents, suggère que Marc l'ait extraite de la tradition orale ou bien de la collection des *testimonia*<sup>179</sup>. Les mêmes textes se trouvent ensemble dans la tradition rabbinique<sup>180</sup> mais le texte de Malachie ne s'y mêle pas à celui de l'Exode<sup>181</sup>.

Malachie en 3,1 a repris la promesse en Ex 23,20 et l'a explicitée à la lumière de Is 40,3 et du récit Ex 32-34<sup>182</sup>. La fusion des textes vétérotestamentaires en Mc 1,2b et la citation de Is 40,3 en Mc 1,3, s'accordent donc parfaitement à la pensée du prophète Malachie. L'évangile de Marc représente surtout une étape nouvelle, à l'intérieur de la Bible, dans l'interprétation de l'envoi de l'ange, qui commence par Ex 23,20, passe par Ex 32,34 ; 33,2, jusqu'à MI 3,1-4 et ses dernières précisions en MI 3,23-24.

<sup>177</sup> La version d'Aquila lit ici ἀποσκευάσει, Symmaque lit : σχολάσει, Théodotion : ἐτοιμάσει, cf. *Origenis Hexapla*, éd. F. FIELD, Oxonii 1874, II, p. 59 et 1033.

<sup>178</sup> Cf. K. STENDAHL, *The School of St. Matthew*, Philadelphia<sup>2</sup>1968, p. 49-51.

<sup>179</sup> Cf. K. STENDAHL, *The School of St. Matthew*, p. 51. Matthieu et Luc ont pu sans doute la trouver dans la source Q, cf. M. A. TOLBERT, *Sowing the Gospel*, Minneapolis 1996, p. 241.

<sup>180</sup> Cf. *Ex. R.* 32.

<sup>181</sup> La suggestion de E. LOHMEYER et de J. JEREMIAS selon laquelle la tradition synoptique correspond dans ce cas à la tradition rabbinique est ainsi difficile à vérifier. Cf. LOHMEYER, *Markus*, p. 11 ; J. JEREMIAS, Ἡλ(ε)ίας, *ThWNT*, II, p. 938.

<sup>182</sup> Nous venons de le relever, cf. chap. II, 5.2.

### 1.4. Mc 1,3 : la voix dans le désert

Le verset suivant du texte de Marc (1,3) contient une citation tirée de Is 40,3. Sauf le dernier pronom αὐτοῦ qui remplace τοῦ θεοῦ ἡμῶν dans le texte d'Isaïe, le texte de Marc concorde avec le texte du prophète :

Is 40,3 LXX	Mc 1,3
φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν.	φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ.
« Voix de celui qui crie dans le désert : Préparez le chemin du Seigneur, rendez droits les sentiers de notre Dieu. »	« Voix de celui qui crie dans le désert : Préparez le chemin du Seigneur, rendez droits ses sentiers. »

La juxtaposition des textes de Malachie et celui d'Isaïe, exceptionnelle dans les évangiles, témoigne probablement de la reconnaissance par Marc de l'influence de Is 40,3 sur Mc 1,3. Marc, au début de son œuvre, poursuit avec soin l'exégèse du prophète Malachie.

Ex 23,20, Mc 1,3 et Is 40,3 présentent tous trois l'image de Yahvé, marchant à la tête du peuple élu à travers le désert, pour le conduire dans la Terre promise. Cette marche s'achèvera à Jérusalem, dans le sanctuaire de Dieu (Ex 23,20 ; Is 40,9 ; Mc 1,3-4). L'évangéliste développera l'histoire de Jésus menant ses disciples à Jérusalem sur le modèle d'un nouvel Exode<sup>183</sup>. Toutefois Jésus, le guide principal du peuple sur cette route, n'est pas « un nouveau Moïse », mais comme dans le texte cité par Marc (Ex 23,20), l'ange de Yahvé.

Le désert dont parle Mc 1,3 est donc un détail qui se comprend à l'intérieur de l'idée de la route vers Jérusalem, comme en Is 40,3. Le désert, commencement de cette route, est le lieu où Jean Baptiste remplit sa mission (Mc 1,4-9) et où Jésus apparaît au peuple (1,9-13). La voix « de celui qui crie dans le désert » annonce la mission de celui qui prépare la route, le messager de Dieu (1,2b).

### 1.5. Les deux messagers

Qui est « mon ange » dont parle Mc 1,2b ? Pour qui prépare-t-il la route ? Jean Baptiste semble être ce messager, qui prépare la route pour Jésus. Effectivement, Jean Baptiste apparaît comme précurseur de Jésus (Mc 1,4).

<sup>183</sup> Cf. U. W. MAUSER, *Christ in the Wilderness*, London 1963, p. 50-52 ; 81.

Néanmoins, la promesse de Dieu peut se réaliser en plusieurs personnes placées dans des situations diverses, toutes comprises dans un seul et même plan divin. L'expression « j'envoie mon messager en avant de toi », où « toi » concernait autrefois (Ex 23,20) le peuple élu, peut s'appliquer parfaitement aux disciples choisis par Jésus. Dans ce sens, Marc pense à l'envoi de deux messagers : le premier est Jean Baptiste, préparant la route pour Jésus ; et le second est Jésus, dégagant lui-même la route pour le peuple de Dieu<sup>184</sup>. Cette exégèse est conforme au sens de Ml 3,1, texte dans lequel le prophète songe probablement aux deux anges, le second étant l'Ange de l'alliance<sup>185</sup>.

Jean Baptiste est donc le messager qui a pour rôle de préparer la route pour l'envoi de l'autre messager, celui qui, dans la ligne de Ml 3,1-4, participera au jugement du peuple par Dieu. Jean Baptiste est reconnu par Marc comme Élie, le prophète qui devait venir avant le Jour de Yahvé (Ml 3,22-23)<sup>186</sup>. Mais Jean Baptiste n'est que le précurseur de Jésus (1,4-13), celui-ci est le « plus puissant » (1,7). Jésus prépare, lui aussi, « la route du Seigneur », la route conduisant au royaume de Dieu<sup>187</sup>.

L'ange du Seigneur, le conducteur du peuple d'Israël dans le désert (Ex 23,20 ; 33,2), est ainsi assimilé à la personne même de Jésus Christ. Marc ne semble pas avoir inventé cette notion, au contraire, on a l'impression que le rédacteur de l'évangile ne l'explicite pas. Il semble donc que ses lecteurs y soient accoutumés. Cette idée de l'assimilation de l'ange de Yahvé de l'Exodus au Christ, le Fils de Dieu, doit remonter au début du christianisme. Elle est clairement attestée chez JUSTIN (*Dial.* 75,1). Déjà les premiers judéo-chrétiens devaient s'être accoutumés à l'idée du Christ, ange, sur la base du titre messianique *μεγάλης βουλής ἄγγελος* en Is 9,5 LXX, associé à *ὁ ἄγγελος τῆς διαθήκης* en Ml 3,1<sup>188</sup>.

<sup>184</sup> D'après R. SCHNACKENBURG, *L'évangile selon Marc*, Paris, 1973, I, p. 19, Jésus est le messager de Dieu ainsi qu'il est dit chez Isaïe (52,7). Cf. aussi M. A. TOLBERT, *Sowing the Gospel*, Minneapolis 1996, p. 239-248. Cependant d'après TOLBERT, les v. 2-3 parlent de Jésus plutôt que de Jean, et ainsi elle est obligée à postuler l'interruption entre v. 3 et 4. Cependant le même thème du désert au v. 3 et 4 suggère leur unité, cf. FRANCE, *Mark*, p. 61, n. 23.

<sup>185</sup> Cf. chap. II, 5.2. E. LOHMEYER, *Markus*, p. 11, a bien remarqué l'allusion marcienne à l'Ange de l'alliance dont parle Malachie et son assimilation à l'Ange qui a guidé Israël dans le désert. Cependant, cet auteur a pensé que Marc avait attribué à Jean Baptiste le rôle de l'Ange de l'alliance.

<sup>186</sup> Dans la description de Jean en 1,6 un détail, selon lequel il se ceignait les reins d'un pagne de peau, est certainement l'allusion au vêtement d'Élie (cf. 2 R 1,8).

<sup>187</sup> Ainsi, le pronom σου à la fin de Mc 1,2 peut s'appliquer une première fois à Jésus et une deuxième fois à Dieu. De même s'explique le changement que l'évangéliste a fait dans le texte d'Is 40,3 à la fin de Mc 1,3 : « pour lui » à la place de « pour notre Dieu ». Ici encore « lui » renvoie soit à Jésus soit à Dieu. Ainsi Marc n'a pas changé le sens du texte d'Isaïe mais il l'a élargi.

<sup>188</sup> De plus, on trouve parfois des parallèles entre l'archange Michel (cf. Dn 12,1 ; Ap 12,7) et le Christ (par ex. HERMAS, *Pasteur*, Sim. 8,3,3), à la base du titre *ἀρχιστράτηγος* qu'ils ont en commun (cf. aussi Jos 5,14-15 ; Dn 8,11). Notons aussi que Michel en HERMAS, *Pasteur*, Sim. 8,3,3, a pour rôle de donner la loi et d'en contrôler (*ἐπισκέπτομαι*) son observation, ce qui constitue le parallèle à l'idée de scruter le comportement du peuple en

## 2. Le royaume de Dieu (Mc 1,14-15)

Les versets 1,14-15 de l'évangile de Marc résument le contenu de « l'évangile de Dieu » :

« Après que Jean eut été livré, Jésus vint en Galilée, proclamant l'évangile de Dieu et disant : Le temps est accompli et le royaume de Dieu est tout proche : repentez-vous et croyez à l'évangile. »

La notion de l'évangile de Dieu en 1,14 renvoie d'une part à l'évangile de Jésus Christ en 1,1, et d'autre part, à la notion du royaume de Dieu. Par l'assistance de Jésus auprès du peuple, et par la proclamation de l'évangile « de Dieu », le royaume de Dieu se rapproche des hommes.

L'idée de l'accomplissement du temps (*καιρός*) caractérise la vision de l'histoire connue dans l'apocalyptique juive, selon laquelle Dieu dirige cette histoire vers le but connu de Lui<sup>189</sup>. On peut supposer que l'évangéliste voit les *kairoi* désignés par Dieu, des moments particuliers qui inaugurent une période nouvelle<sup>190</sup>, dans l'histoire passée du peuple élu. Les missions du messager de Dieu annoncé en Ex 23,20, et ensuite en Ex 32,34 ; 33,2, sont les moments décisifs de l'histoire du peuple d'Israël. Les envois successifs des deux messagers (Mt 3,1) commencent une phase définitive de cette histoire. Par la proclamation de l'évangile de Jésus Christ (Mc 1,1.14-15), l'histoire dirigée par Dieu atteint son accomplissement.

La vision du nouvel Exode dans le Deutéro-Isaïe sert davantage à unir ces deux perspectives : la période nouvelle du temps de salut sera caractérisée par l'apparition du messager à l'instar de l'ange guide du peuple de l'Exode, en même temps le messager de la Bonne nouvelle de l'arrivée du royaume de Dieu. Le « messager de la bonne nouvelle de Jérusalem » en Is 40,9-10 annonce la venue du Seigneur Dieu « avec puissance ». Cette description s'accorde bien à la figure de Jésus, qui annonce l'évangile de Dieu (Mc 1,14-15) et qui se rend à Jérusalem (Mc 10,32 ; 11,1.11). De même, l'annonce par Jésus de l'imminence du royaume de Dieu (Mc 1,15) est en conformité avec Is 52,7, où le porteur de bonnes nouvelles annonce à Sion que « ton Dieu règne » (cf. encore Is 41,27)<sup>191</sup>.

L'évangéliste Marc est l'exégète attentif de l'Écriture. Il sait donner à son évangile la teneur que l'on retrouve chez les prophètes mêmes : le salut annoncé pour l'avenir s'enracine

---

Ex 32,34. Cf. J. BARBEL, *Christos Angelos*, Bonn 1941, p. 34 ; 234. On trouve chez cet auteur de nombreux passages patristiques relatifs à l'idée du Christ Ange.

<sup>189</sup> Cf. 4 Esd 4,36-37 ; 9,5-6 ; 11,44 ; Dn 11,35.

<sup>190</sup> Cf. B. T. VIVIANO, *Le Royaume de Dieu dans l'histoire*, Paris 1992, p. 19-20.

dans les faits accomplis par Dieu. L'eschatologie se fonde sur l'histoire. Jésus annonce que le royaume de Dieu est tout proche (Mc 1,15), qu'il arrive ; en même temps, une réalisation de ce royaume est envisagée par l'évangéliste, à l'exemple des prophètes, par les images issues de l'histoire de l'Exode. En effet, l'idée même du royaume de Dieu trouve son anticipation et sa forme primitive dans le temps de la pérégrination d'Israël, où Yahvé est le guide de son peuple<sup>192</sup>.

---

<sup>191</sup> Cf. G. FRIEDRICH, εὐαγγελίζομαι, εὐαγγέλιον, *ThWNT*, II, p. 706-707.

<sup>192</sup> Cf. R. SCHNACKENBURG, *Règne et Royaume de Dieu. Essai de théologie biblique*, Paris 1965, p. 12.

## **Chapitre IV. Histoire de la recherche sur la transfiguration de Jésus dans le contexte de l'évangile de Marc**

L'objet de ce chapitre est l'examen critique des recherches sur la transfiguration de Jésus, en particulier dans l'évangile de Marc. Il n'est pas possible de les examiner toutes. Pour le but de notre étude il suffira de signaler la variété des interprétations, leurs points forts et les faibles. Une interprétation nouvelle s'avèrera alors nécessaire.

La compréhension du récit de la transfiguration de Jésus dépend des façons ou des a priori différents avec lesquels on aborde l'évangile de Marc. C'est pourquoi, notre présentation de l'histoire de la recherche commencera par l'étude de quelques problèmes touchant de manière générale l'ensemble de cet évangile. Nous étudierons par la suite la section Mc 8,27—9,13 de manière plus détaillée.

### **1. La rédaction et le genre littéraire de l'évangile de Marc**

La lecture de la transfiguration peut dépendre de l'interprétation de l'élaboration par Marc de son évangile. Quelles sont ses sources ? Dans quelles circonstances a-t-il écrit ? Quel est son genre littéraire ?

Pour composer son évangile, Marc ne disposait probablement que de la tradition, orale<sup>193</sup> ou en partie écrite<sup>194</sup>, lui fournissant des éléments de la composition, mais non l'ensemble de l'évangile. On a lancé l'hypothèse d'un proto-Marc, cette proposition suscite toujours la polémique<sup>195</sup>.

Nul besoin de mettre en doute la tradition ancienne associant l'évangile de Marc avec Rome et avec l'Italie<sup>196</sup>. Il semble que Marc a écrit son évangile pour les besoins d'une seule

---

<sup>193</sup> Cf. W. KELBER, *Tradition orale et Écriture*, Paris 1991.

<sup>194</sup> Néanmoins Marc ne montre pas de connaissance de Q. L'opinion contraire de H. T. FLEDDERMANN reste discutable, cf. son ouvrage *Mark and Q*, Louvain 1995, avec l'opinion critique de F. NEIRYNCK.

<sup>195</sup> D'après M.-É. BOISMARD, *L'Évangile de Marc. Sa préhistoire*, Paris 1994, le proto-Marc, un document beaucoup plus simple que l'évangile actuel, a été profondément remanié dans le style de l'évangile de Luc. A titre d'exemple, BOISMARD attribue la réprimande de Pierre (Mc 8,32-33) à cette rédaction finale (cf. p. 141). Mais comment pourrait-on accepter cette supposition, étant donné que Luc garde le silence sur cet épisode dans son évangile ?

<sup>196</sup> IRENEE, qui connaissait bien la tradition romaine, et ainsi n'a pas dépendu exclusivement du témoignage de PAPIAS (contre LÉGASSE, *Marc*, p. 40, n. 26), témoigne de cette association (*Adv. haer.* III,1,1). Le Prologue latin

communauté ou bien de communautés provenant d'une seule région<sup>197</sup>. Ce que nous savons de la communauté de Rome correspond bien à ces critères<sup>198</sup>. Pour la date de la composition, on peut retenir la période située entre la mort de Pierre à Rome, et la chute de Jérusalem, ou même dès l'imminence de cette chute<sup>199</sup>. La date la plus probable, en accord avec la plupart des critiques, est à peu près l'an 70<sup>200</sup>.

La question de la rédaction est liée à celle du genre de l'évangile, autrement dit, aux genres littéraires qui ont pu influencer Marc dans son travail rédactionnel. Pour certains critiques, le genre de l'évangile est unique et il a été créé par Marc<sup>201</sup>. Néanmoins l'évangéliste a vraisemblablement eu des précurseurs dans son travail littéraire. Marc pouvait s'inspirer de certains récits de l'Ancien Testament<sup>202</sup>, de la *haggada* juive<sup>203</sup>, du schéma kérygmaticque chrétien<sup>204</sup>. Il pouvait présenter les éléments distincts de l'enseignement de saint Paul sous forme de narration<sup>205</sup>. Il existe aussi une hypothèse d'un usage liturgique,

---

antimarcionite, selon qui l'évangile de Marc a été écrit dans « les régions d'Italie » (*in Italiae partibus*), transmet sans doute une tradition indépendante (cf. M. HENGEL, *Studies in the Gospel of Mark*, Philadelphia 1985, p. 3).

<sup>197</sup> R. BAUCKHAM présente la thèse selon laquelle tous les évangiles n'étaient pas écrits pour des communautés particulières mais pour l'Eglise universelle (cf. ID., « For Whom Were Gospels Written? », dans *The Gospels for All Christians*, Grand Rapids 1998, p. 9-48). On pourrait répondre que les évangélistes envisageaient le monde entier comme lecteur possible et espéré. Néanmoins, ils avaient des communautés concrètes devant leurs yeux. Ils ont pris en compte leurs expériences pastorales. Ainsi donc il existe une certaine transparence entre l'évangile et la communauté d'où il provient.

<sup>198</sup> Cf. J. R. DONAHUE, « Windows and Mirrors: The Setting of Mark's Gospel », *CBQ* 57 (1995) 1-26.

<sup>199</sup> Cf. C. A. EVANS, *Mark 8:27-16:20*, Nashville 2001, p. lxiii.

<sup>200</sup> Cf. T. SÖDEN, « Der Evangelist in seiner Zeit », dans *Der Evangelist als Theologe*, Stuttgart 1995, p. 17; J. R. DONAHUE, D. J. HARRINGTON, *The Gospel of Mark*, Collegeville 2002, p. 46. Le manque de précision dans la description prophétique de la chute de Jérusalem dans Mc 13 laisse supposer que Marc a écrit son évangile avant les événements représentés, cf. KEE, *Community*, p. 100-101.

<sup>201</sup> Ainsi, R. BULTMANN, *L'histoire de la tradition synoptique*, Paris 1973, p. 448-453 ; P. VIELHAUER, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, New York 1975, p. 252-258, 348-355 ; KEE, *Community*, p. 30; N. PERRIN, « The Christology of Mark: A Study in Methodology », dans *L'Évangile selon Marc*, éd. M. SABBE, Leuven 1974, p. 473.

<sup>202</sup> Ainsi, à titre d'exemple, D. F. STRAUSS, *Vie de Jésus*, Paris 1839, I, p. 101-105 et *passim* ; A. FARRER, *A Study in St. Mark*, Westminster 1951.

<sup>203</sup> Ainsi, J. BOWMAN, *The Gospel of Mark: The New Christian Jewish Passover Haggada*, Leiden 1965.

<sup>204</sup> Ainsi, C. H. DODD, *Conformément aux Écritures*, Paris 1968 ; H. RIESENFELD, « On the Composition of the Gospel of Mark », dans *The Gospel Tradition*, Philadelphia 1970, p. 51-74 ; R. BULTMANN, *Histoire*, p. 421.

<sup>205</sup> H. KÖSTER représente une opinion assez répandue : la conception marcienne de « l'évangile » est paulinienne ; le récit de la passion correspond au kérygme paulinien ; le reste de la narration est une pseudo-biographie de Jésus, où la vie terrestre de Jésus sert de cadre pour incorporer des paroles et des récits n'étant qu'une extension du kérygme (J. M. ROBINSON, H. KÖSTER, *Trajectories through Early Christianity*, Philadelphia 1971, p. 152, 162).

comme lectionnaire pour une ou plusieurs fêtes de l'année<sup>206</sup>. Marc pouvait encore utiliser les méthodes rhétoriques connues<sup>207</sup>, éventuellement en s'inspirant de la tragédie classique<sup>208</sup> ou composer une sorte de tragicomédie<sup>209</sup> ou plus généralement « un drame »<sup>210</sup>. Il pouvait suivre l'exemple des biographies anciennes : les *Vies* hellénistiques<sup>211</sup>. Certains ouvrages de la littérature gréco-romaine ont pu l'inspirer pour présenter la figure de Jésus comme maître guidant le groupe des disciples<sup>212</sup> ou encore comme *theios anēr*, l'homme divin, par qui le monde divin se révèle aux hommes<sup>213</sup>. Marc aurait pu critiquer cette christologie de l'Homme-Dieu héritée des récits des miracles traditionnels par une conception eschatologique, empruntée à saint Paul, et par sa notion du « secret messianique »<sup>214</sup>. On lit dans Marc un mélange de la tradition juive et de la culture gréco-romaine<sup>215</sup>. Parfois encore, on nomme l'évangile de Marc « la parabole »<sup>216</sup>.

Pourtant l'influence possible de la littérature gréco-romaine de l'époque ne suffit pas à expliquer la spécificité de l'évangile. Jésus n'y est pas présenté comme l'un des maîtres

---

<sup>206</sup> P. CARRINGTON, *The Primitive Christian Calendar*, Cambridge 1952 ; cf. J. VAN GOUDOEVER, *Fêtes et calendriers bibliques*, Paris 1967.

<sup>207</sup> Ainsi, B. STANDAERT, *L'évangile selon Marc. Composition et genre littéraire*, Zevenkerken-Brugge 1984 ; ID., *L'évangile selon Marc. Commentaire*, Paris 1997.

<sup>208</sup> Ainsi, G. G. BILEZIKIAN, *The Liberated Gospel*, Grand Rapids 1977.

<sup>209</sup> Ainsi, D. O. VIA, *Kerygma and Comedy in the New Testament*, Philadelphia 1975.

<sup>210</sup> Cf. FRANCE, *Mark*, p. 10-15.

<sup>211</sup> Ainsi, Ch. H. TALBERT, *What Is a Gospel ?*, Philadelphia 1977, p. 94-95 ; ID., « The Gospel and the Gospels », *Interpr* 33 (1979) 359-362 ; Ch. BRYAN, *A Preface to Mark: Notes on the Gospel in Its Literary and Cultural Settings*, New York 1993, p. 27-64.

<sup>212</sup> Cf. V. K. ROBBINS, *Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark*, Philadelphia 1984.

<sup>213</sup> Cf. H. D. BETZ, « Jesus as Divine Man », dans *Jesus and the Historian*, Philadelphia 1968, p. 114-133 ; T. J. WEEDEN, « The Heresy That Necessitated Mark's Gospel », *ZNW* 59 (1968) 145-158 ; ID., *Mark – Traditions in Conflict*, Philadelphia 1979 ; J. M. ROBINSON, « Kerygma and History in the New Testament », dans *The Bible in Modern Scholarship*, Nashville 1965, p. 133-134 ; S. SCHULZ, « Mark's Significance for the Theology of Early Christianity », dans *The Interpretation of Mark*, éd. W. TELFORD, Philadelphia 1985, p. 164-165.

<sup>214</sup> H. KÖSTER, dans J. M. ROBINSON, H. KÖSTER, *Trajectories through Early Christianity*, Philadelphia 1971, p. 152-153.

<sup>215</sup> Cf. V. K. ROBBINS, *Jesus the Teacher*, Philadelphia 1984, p. 68 ; ID., « Interpreting the Gospel of Mark as a Jewish Document in a Greco-Roman World », et « Mark as Genre », dans *New Boundaries in Old Territory*, New York 1994, p. 219-242 ; 115-117. Cf. aussi D. E. AUNE, *The New Testament in its Literary Environment*, Philadelphia 1987, p. 46-54.

<sup>216</sup> Cf. J. R. DONAHUE, « Jesus as the Parable of God in the Gospel of Mark », *Interpr* 32 (1978) 369-386 ; ID., *The Gospel in Parable*, Philadelphia 1988 ; W. KELBER, *Tradition orale et Écriture*, Paris 1991, p. 176-196 ; M. A. TOLBERT, *Sowing the Gospel*, Minneapolis 1996, p. 57.

enseignants de l'époque et n'est pas comparé aux figures des grands hommes, *theioi andres*<sup>217</sup>. Les récits de l'Ancien Testament sur les hommes de Dieu (comme Élie et Élisée), qui jamais ne sont présentés comme des êtres surnaturels, sont beaucoup plus importants pour la compréhension des évangiles que l'influence prétendue de l'idée tardive de *theios anēr*<sup>218</sup>. On nomme Jésus le Fils de l'homme, titre qui ne désigne pas un rôle social typique dans une biographie gréco-romaine. Marc le présente comme l'agent de Dieu, par qui la nature même des choses est changée, parce que la vie éternelle est déjà accessible.

Jésus est venu réaliser les prophéties de l'Ancien Testament, et inaugurer le temps eschatologique. L'évangile de Marc ne se borne pas à décrire l'essence ou le caractère de Jésus. Son but est plutôt d'écrire une histoire. La caractéristique de cet évangile se trouve au début (Mc 1,14-15) : Marc, de manière apocalyptique, présente cette histoire sous l'angle du règne de Dieu, Sa façon de gouverner aux événements terrestres. Marc mélange la narration historique réaliste avec une perspective apocalyptique qui présente l'histoire comme dirigée par les puissances célestes<sup>219</sup>.

Marc a été le premier à écrire un évangile qui consistait, entre autres, en narrations concernant l'action de Dieu avec Jésus et l'action de Jésus avec les hommes. Dans ce genre de littérature, Marc n'a eu pour modèles que certaines parties de l'Ancien Testament qui traitent d'œuvres de Dieu dans l'histoire de son peuple<sup>220</sup>. Cet évangile, relativement court, historique, comme les récits scripturaux sur l'Exode, qui montre les disciples de Jésus guidés par lui à travers la passion jusqu'à la rencontre finale avec le Ressuscité (Mc 16,7), fait songer au *Sitz im Leben* liturgique, à cette célébration pascale nocturne, où l'on baptisait les catéchumènes<sup>221</sup>.

---

<sup>217</sup> Pour la critique de la conception de *theios anēr* cf. D. S. DU TOIT, *Theios Anthropos*, Tübingen 1997, surtout p. 319-320; O. BETZ, « The Concept of the So-Called 'Divine Man' in Mark's Christology », dans *Studies in New Testament and Early Christian Literature*, Leiden 1972, p. 229-240 ; C. R. HOLLADAY, *Theios Aner in Hellenistic-Judaism*, Missoula 1977 ; B. BLACKBURN, *Theios Anēr and the Markan Miracle Traditions*, Tübingen 1991.

<sup>218</sup> Cf. E. SCHWEIZER, « Mark's Theological Achievement », dans *The Interpretation of Mark*, Philadelphia 1985, p. 62. D'après W. ROTH, le paradigme de l'évangile de Marc est le récit 1 R 17—2 R 13 (ID., *Hebrew Gospel: Cracking the Code of Mark*, Oak Park 1988, p. 124 et *passim*).

<sup>219</sup> Cf. A. Y. COLLINS, *The Beginning of the Gospel*, Minneapolis 1992, p. 19-27.

<sup>220</sup> Cf. F. KERMODE, *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative*, Cambridge 1979, p. 88 ; J. G. WILLIAMS, *Gospel Against Parable: Mark's Language of Mystery*, Sheffield 1985, p. 29-30; J. R. DONAHUE, D. J. HARRINGTON, *The Gospel of Mark*, Collegeville 2002, p. 16.

<sup>221</sup> Cf. B. STANDAERT, *L'évangile selon Marc. Composition et genre littéraire*, Zevenkerken-Brugge<sup>2</sup>1984, p. 496-618.

## 2. L'évangile de Marc et la question christologique

Quel est le cœur du problème de l'évangile de Marc ? L'interprétation de la section centrale de (8,27—9,13) dépend de la réponse à cette question. En la cherchant, plusieurs auteurs se concentrent sur le problème de la christologie.

### 2.1. La reconnaissance de l'identité messianique de Jésus

Au dix-neuvième siècle, déjà de nombreuses « Vies de Jésus » s'inspirant de l'évangile de Marc, se concentraient sur la révélation de l'identité messianique de Jésus<sup>222</sup>. D'après ces ouvrages, les disciples de Jésus, saisissant progressivement sa véritable identité, la comprennent finalement lors de la confession messianique de Pierre à Césarée de Philippe (Mc 8,29). Cet événement marque un tournant dans le ministère de Jésus. A partir de là, Jésus commence à enseigner à ses disciples la vraie nature de sa mission. Il entend les libérer de leurs idées messianiques populaires erronées, aux accents politiques.

L'ouvrage de W. WREDE<sup>223</sup> va marquer le début du vingtième siècle. Pour lui, l'évangile de Marc, parce qu'il témoigne d'un travail rédactionnel, ne contient pas de récits historiquement dignes de confiance. Le motif rédactionnel le plus marquant, est le « secret messianique ». Au centre de l'interprétation de W. WREDE se trouve le verset Mc 9,9, qui résume la scène de la transfiguration : « Il leur ordonna de ne raconter à personne ce qu'ils avaient vu, si ce n'est quand le Fils de l'homme serait ressuscité d'entre les morts ». Il s'agirait ici du même « secret » à garder dont parle Jésus en Mc 8,30, à savoir, que Jésus est le Messie<sup>224</sup>. Le point de départ pour W. WREDE n'était cependant pas le texte de Marc, mais l'idée christologique rapportée en Rm 1,4, selon laquelle Jésus a été établi Fils de Dieu par la résurrection. Le secret messianique—et, par conséquence, également le mystère de la transfiguration—, serait un effet secondaire de la conception selon laquelle Jésus n'est le Christ qu'à partir de la résurrection.

R. BULTMANN reste dans la même ligne d'interprétation. D'après lui, Mc 8,27-30 est une légende qui dérive d'un ancien récit pascal. Ainsi, la « confession » de Pierre n'est pas

<sup>222</sup> Cf. C. TUCKETT, « Introduction: The Problem of the Messianic Secret », dans *The Messianic Secret*, p. 1-2.

<sup>223</sup> W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingen 1901.

<sup>224</sup> W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, p. 115-149. Pour la discussion de la question, cf. G. MINETTE DE TILLESSE, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc*, Paris 1968.

historique<sup>225</sup>. Cette interprétation a beaucoup pesé sur l'histoire de la recherche sur la transfiguration de Jésus, puisque tous les commentateurs remarquent le lien entre la « confession » de Pierre et la transfiguration sur la montagne. On peut douter de l'historicité de ce dernier épisode, l'écarter en détail négligeable. Le contenu christologique de la transfiguration de Jésus reste essentiel.

Plusieurs ouvrages sur l'évangile de Marc présentent l'histoire des disciples de Jésus comme un modèle pour les chrétiens qui, eux aussi, doivent reconnaître l'identité de Jésus. Certains épisodes de cet évangile, comme la confession de Pierre et la transfiguration de Jésus, sont présentés afin d'éclairer et d'enrichir la foi chrétienne en Jésus Christ, Fils de Dieu. Surtout la confession messianique de Pierre en 8,29 constitue, dans l'opinion de plusieurs commentateurs, un tournant dans l'image de Jésus. Sur la base de la foi confessée, Jésus peut se concentrer sur le petit cercle des disciples, les instruisant sur la passion<sup>226</sup>.

Dans cette interprétation, Marc veut introduire pas à pas le lecteur de son évangile dans la reconnaissance de la vraie identité de Jésus. Cette manière d'aborder le plan de l'évangile a été adoptée par J. D. KINGSBURY<sup>227</sup>. Selon lui, à partir du baptême de Jésus, le lecteur est introduit dans le mystère de Jésus. L'identité de Jésus, connue des esprits impurs possédant une connaissance surnaturelle, est d'abord cachée pour les acteurs humains de l'évangile. Elle se révèle progressivement. La confession de Pierre (8,29) et la déclaration de l'aveugle Bartimée (10,47) marquent les étapes de ce développement. Par conséquent, seule la dernière confession, celle du centurion (15,39), est complète et adéquate. L'évangile de Marc serait ainsi « le livre des épiphanies secrètes »<sup>228</sup> ou bien, « un récit mystérieux avec au cœur le secret messianique »<sup>229</sup>.

Dans cette façon de voir le dessein de Marc, l'histoire dans l'évangile est avant tout celle de la reconnaissance progressive de l'identité messianique de Jésus. On ne peut manquer de remarquer que le sens de l'histoire est réduit à une acquisition de l'idée. Le disciple de Jésus, à la

<sup>225</sup> R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen <sup>3</sup>1958, p. 27-28; ID., *Histoire*, p. 353-354.

<sup>226</sup> Ainsi, par exemple, M. GOGUEL, *L'Évangile de Marc et ses rapports avec ceux de Mathieu et de Luc*, Paris 1909, p. 210-212 ; LOHMEYER, *Markus*, p. 160-161 ; A.-M. RAMSEY, *La gloire de Dieu et la Transfiguration du Christ*, Paris 1965, p. 125-126 ; R. H. LIGHTFOOT, *The Gospel Message of St Mark*, London 1962 ; H. RIESENFELD, « Tradition und Redaktion im Markusevangelium », dans *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, Berlin, 1954, p. 157-164 ; ID., « On the Composition of the Gospel of Mark », p. 57-74 ; I. DE LA POTTERIE, « De compositione evangelii Marci », *VD* 44 (1966) 137-141.

<sup>227</sup> J. D. KINGSBURY, *The Christology of Mark's Gospel*, Philadelphia 1983.

<sup>228</sup> Cf. M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen <sup>3</sup>1966, p. 64 ; R. BULTMANN, *Histoire*, p. 419, 449.

<sup>229</sup> Cf. J. A. T. ROBINSON, dans *Twelve New Testament Studies*, London 1962, p. 28.

fin de sa route avec Jésus, se souvient moins de ce qu'il a vécu avec son Maître que de ce qu'il a compris de son identité.

Pourtant E. BEST s'oppose à cette ligne d'interprétation. D'après lui, l'évangile de Marc n'est pas un récit mystérieux où l'identité des personnages principaux doit être devinée. Le titre christologique le plus en vue dans l'évangile de Marc, celui du Fils de Dieu, est évident dès le début du livre, au moins à partir de Mc 1,11<sup>230</sup>. Il semble que ses lecteurs ou auditeurs connaissent déjà « l'évangile de Jésus Christ », la résurrection et la dignité de Jésus. Le disciple de Jésus ne se pose pas uniquement la question : « Qui est Jésus ? » mais aussi : « Qu'est-ce qu'Il a fait pour moi ? ».

On peut supposer que Marc, en décrivant l'image de Jésus, s'est intéressé à une clarification de la nature du disciple de Jésus<sup>231</sup>. Ainsi l'évangile de Marc ne montre pas seulement l'identité de Jésus, mais aussi l'identité de son disciple. P.-Y. BRANDT a souligné cet aspect dans sa monographie sur la transfiguration<sup>232</sup>. Mais BRANDT reste dans le groupe des auteurs pour qui la fonction principale du récit de la transfiguration est de révéler l'identité véritable de Jésus et non pas le sens propre du geste de Jésus pour ses disciples pendant sa transfiguration.

## 2.2. Les hypothèses de la polémique christologique dans l'évangile de Marc

Plusieurs commentateurs utilisant la méthode de l'histoire des traditions voyaient dans les évangélistes de simples compilateurs. La méthode de la critique de la rédaction s'oppose à cette opinion, soulignant davantage que les évangélistes sont des rédacteurs. Cette méthode, dans sa recherche des conceptions christologiques développées par l'évangéliste, a fini par considérer ces conceptions de manières très variées. En conséquence, l'évangile de Marc est interprété comme une sorte de traité théologique avec une nette intention doctrinale, parfois vue comme polémique<sup>233</sup>.

<sup>230</sup> Cf. E. BEST, *The Temptation and the Passion*, Cambridge 1965, p. 168.

<sup>231</sup> Cf. L. W. HURTADO, « Following Jesus in the Gospel of Mark », dans *Patterns of Discipleship in the New Testament*, éd. R. N. LONGENECKER, Grand Rapids 1996, p. 9.

<sup>232</sup> P.-Y. BRANDT, *L'identité de Jésus et l'identité de son disciple. Le récit de la transfiguration comme clef de lecture de l'Évangile de Marc*, Fribourg Suisse 2002.

<sup>233</sup> R. BULTMANN, *Histoire*, p. 315-317, voit dans le récit Mc 8,27-30 une légende qui, par la réprimande de Pierre, exprime la polémique des chrétiens hellénistiques contre la conception de la communauté palestinienne représentée par Pierre. Cf. aussi S. G. F. BRANDON, *Jesus and the Zealots*, Manchester 1967, p. 277-280. Pour T. J. WEEDEN, Marc présente une polémique contre une hérésie qui a sévi dans la communauté (« The Heresy That

Ce qui est considéré par certains comme le summum de la reconnaissance de la foi en Jésus Christ, la « confession de foi » de Pierre (Mc 8,29), aux yeux des autres n'exprime qu'une foi erronée. Déjà W. WREDE a montré que si la confession de Pierre provoque un éloge de la part de Jésus dans l'évangile de Matthieu (Mt 16,16-19), il n'en va pas de même dans le récit de Marc (Mc 8,29). Ainsi, la « confession de Pierre » n'est ni l'aboutissement de la première partie du ministère de Jésus, ni un tournant dans la vie de Jésus. L'incapacité des disciples à comprendre Jésus, si manifeste dans la première partie de l'évangile, ne diminue pas après Césarée de Philippe<sup>234</sup>.

L'interprétation de la « confession de Pierre » dépend de l'interprétation de l'imposition du silence en Mc 8,30. Est-elle un reproche aux disciples pour leurs fausses idées, ou bien, implicitement, une façon de faire l'éloge de Pierre (comme explicitement dans l'évangile de Matthieu), parce que Pierre a confessé une si grande vérité qu'elle ne peut être divulguée aux gens qui ne sont pas préparés à la comprendre ? J. HERING répond que l'opinion de Pierre a été complètement rejetée par Jésus<sup>235</sup>. De même, selon E. DINKLER, la confession messianique de Pierre et l'ordre : « Va-t-en, Satan ! », ne faisant à l'origine qu'un, expriment le rejet du titre de Messie par Jésus<sup>236</sup>.

En revanche, T. J. WEEDEN reconnaît en la parole de Pierre une certaine expression de perspicacité, mais qui ne s'accorde pas avec l'idée du Messie que possédait Jésus lui-même<sup>237</sup>. L'opinion de Pierre et également l'opinion exprimée par la question du grand prêtre (14,61-62) représentent une fausse christologie combattue par Marc. Cet auteur la décrit comme la christologie de *theios anēr*, l'homme divin qui n'étant pas Dieu, mais surhumain, accomplissait des miracles pour sauver les hommes. Cette conception domine la première moitié de l'évangile de Marc, jusqu'à la confession messianique de Pierre, et elle est ensuite

---

Necessitated Mark's Gospel », *ZNW* 59 (1968) 145-158). Ainsi, l'évangile de Marc cherche à contester une croyance dans les miracles ou en la « théologie de gloire », en développant la « théologie de la croix ».

<sup>234</sup> W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingen 1901, p. 115-116.

<sup>235</sup> J. HERING, *Le Royaume de Dieu et sa venue*, Neuchâtel 1937, p. 122-127 ; de même J. KNOX, *The Death of Christ*, London 1959, p. 78-80. Cf. aussi B. W. BACON, *The Gospel of Mark*, New Haven 1925, p. 224-226. D'après ce dernier, Marc s'est opposé aux judaïsants et à leur christologie du Fils de David. L'opinion de Pierre exprime cette christologie même, tout comme les cris de Bartimée (Mc 10,47-48) et de la foule à l'entrée à Jérusalem (11,9-10).

<sup>236</sup> E. DINKLER, « Petrusbekenntnis und Satanswort. Das Problem der Messianität Jesu », dans *Zeit und Geschichte*, Tübingen 1964, p. 127-153.

<sup>237</sup> WEEDEN, *Traditions in Conflict*, p. 32-34 ; cf. É. TROCMÉ, *La formation de l'Évangile selon Marc*, Paris 1963, p. 98 ; K. TAGAWA, *Miracles et Évangile*, Paris 1966, p. 174, n. 1.

corrigée dans la deuxième moitié de l'évangile par la christologie du Fils de Dieu souffrant<sup>238</sup>. Or, le récit original de la transfiguration, qui était auparavant celui de la résurrection du Christ, servait aux adversaires de Marc comme base à leurs conceptions christologiques<sup>239</sup>. Selon N. PERRIN, Marc a placé le reproche de Jésus à Pierre, juste après sa confession messianique et l'annonce que le Fils de l'homme doit souffrir et être tué, pour corriger une fausse christologie de Pierre. Cette fausse conception de Jésus—Christ et Fils de Dieu—doit être corrigée et complétée par le titre de Fils de l'homme, celui-ci mettant l'accent sur la nécessité de la souffrance<sup>240</sup>.

Pourtant la discussion de ces paroles de Jésus dans l'évangile de Marc semble être trop influencée par les passages de saint Paul où il reflète ses propres expériences missionnaires en parlant du rejet du « langage de la croix » (cf. 1 Co 1,17-25). Cette exégèse semble minimiser le fait que l'annonce de la passion du Fils de l'homme (8,31) est en même temps celle de la victoire sur les adversaires et sur la mort. Dans la rédaction de l'évangile de Marc, Pierre proteste non pas seulement contre le scandale de la croix, mais avant tout contre la manière avec laquelle Jésus déclare la résurrection au troisième jour.

### 2.3. Les évaluations modérées de la valeur de la « confession de Pierre »

L'opinion de O. CULLMANN concernant la « confession de Pierre » est plus équilibrée : selon lui, Jésus ne refuse pas la confession de Pierre, mais il manifeste à son égard une grande réserve. Jésus se considère comme Messie, mais il voit derrière l'usage du titre du Messie une tentation satanique du messianisme politique<sup>241</sup>. D'après M. HOOKER, l'imposition sévère du silence en 8,30 ne peut être interprétée ni comme une réprobation, ni comme une réserve, mais a

---

<sup>238</sup> WEEDEN, *Traditions in Conflict*, p. 55-69. D'après H. D. BETZ, « Jesus as Divine Man », dans *Jesus and the Historian*, Philadelphia 1968, p. 120-124, Marc a repris la christologie de *theios anēr* de ses sources, mais il l'a critiquée et remaniée. Parfois on parle de la « théologie de gloire », représentée par la confession messianique de Pierre, émergée de la vision de Jésus le Christ faisant les miracles. La première moitié de l'évangile de Marc serait consacrée à l'exposé de cette conception. La « théologie de la croix » serait celle de Jésus, et sa présentation commencerait par la première annonce de la passion. La deuxième moitié de l'évangile serait composée autour de cette conception. Cf. Par exemple H.-D. KNIGGE, « The Meaning of Mark: The Exegesis of the Second Gospel » *Interpr* 22 (1968) 54-56, 69-70; K.-G. REPLOH, *Markus – Lehrer der Gemeinde*, Stuttgart 1969.

<sup>239</sup> WEEDEN, *Traditions in Conflict*, p. 121-124.

<sup>240</sup> Cf. N. PERRIN, « The Creative Use of the Son of Man Traditions by Mark », dans *A Modern Pilgrimage in the New Testament Christology*, Philadelphia 1974, p. 84-93.

<sup>241</sup> O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel 1958, p. 106-109.

pour but d'éviter qu'une rumeur ne se répande autour de Jésus et ne cause de façon prématurée un soulèvement messianique<sup>242</sup>.

Selon E. BEST, dans la communauté de Marc, on ne considère pas la confession messianique de Pierre appropriée. Le titre de Christ n'a pas grande importance pour Marc. Apparu dans la bouche de Pierre, il est remplacé par celui de Fils de l'homme (Mc 8,31). Il en est de même dans la réponse de Jésus donnée à la question du Grand Prêtre (14,61-62). En 13,21.26 la présence des faux messies contraste avec la venue du vrai Fils de l'homme. Ainsi Marc a laissé ce titre qu'il a hérité de la tradition, sans nier que Jésus est le Messie, mais sans accentuer cet aspect, et en mettant en garde contre une possible conception erronée de ce titre<sup>243</sup>.

### 3. Les disciples dans l'évangile de Marc

Dans l'évangile de Marc la représentation des disciples est complexe. La scène de l'appel des premiers disciples les montre abandonnant tout pour suivre Jésus. Pourtant ensuite, ils révèlent bien des faiblesses, jusqu'à la trahison de Judas et les reniements de Pierre. Mais à la fin de l'évangile les disciples reçoivent à nouveau la promesse de voir le Ressuscité (16,7).

Entre ces événements, au milieu de la route, près de Césarée de Philippe, Jésus et Pierre dialoguent. Cela commence bien, en apparence, par la déclaration de la messianité de Jésus (8,29). Mais au terme de leur échange, les paroles sévères de Jésus nomment Pierre le Satan (8,33). On se pose la question du rôle que joue ce conflit entre le Maître et son disciple dans l'évangile de Marc.

On peut diviser les opinions des exégètes en deux groupes. Pour les uns, l'image des disciples est utilisée comme polémique ; pour les autres, dans un but parénétiq ue ou pastoral<sup>244</sup>. En tout cas, l'incompréhension des disciples sert à mettre la communauté en garde contre la menace d'une déviation dans la communauté chrétienne. Mais les uns voient cette menace à l'extérieur de la communauté de Marc, les autres plutôt à l'intérieur. Dans la première perspective, Marc veut mettre en évidence la rupture entre sa communauté, plus fidèle à l'enseignement du Christ, et la communauté représentée par les disciples dans

<sup>242</sup> M. D. HOOKER, *The Son of Man in Mark*, London 1967, p. 106-107. De même FRANCE, *Mark*, p. 330-331.

<sup>243</sup> E. BEST, *The Temptation and the Passion*, Cambridge 1965, p. 165-166.

<sup>244</sup> Cf. F. J. MATERA, *What Are They Saying About Mark ?*, New York 1987, p. 40 ; ID., « The Incomprehension of the Disciples and Peter's Confession (Mark 6,14-8,30) », *Bib 70* (1989) 153.

l'évangile. Dans la seconde perspective, Marc veut exhorter, édifier ou corriger les membres de sa communauté qui sont, comme les disciples dans l'évangile, en train d'apprendre ce que signifie être disciple de Jésus.

### 3.1. Les faiblesses des disciples au service d'une polémique

Ceux qui affirment le but polémique chez Marc, prennent parfois comme point de départ la rupture entre l'Église de Jérusalem et l'Église de Galilée, celle des nations. Marc représenterait cette deuxième branche de l'Église, ouverte à la mission. L'objet de sa polémique serait l'attitude conservatrice de la communauté de Jérusalem, cantonnée dans le cercle du judaïsme. Cette dernière serait représentée dans l'évangile par les disciples qui jamais n'auraient compris la profondeur du message de Jésus<sup>245</sup>.

La fin authentique de l'évangile de Marc (16,1-8) est déconcertante, elle ne contient pas le récit de la rencontre de Jésus avec ses disciples, elle ne répond donc pas à la question du sort des disciples après la résurrection. W. H. KELBER essaie d'ajouter une suite aux événements : les disciples ne sont jamais allés en Galilée, n'ont jamais été instruits par le Christ ressuscité, et leurs opinions concernant Jésus demeurent erronées aussi bien lorsqu'ils sont avec Jésus qu'après Pâque. Ainsi, W. KELBER interprète toute la narration de l'évangile sous l'angle de la mauvaise image des disciples<sup>246</sup>.

Cette interprétation polémique subordonne la question des disciples à la question christologique. Cette dernière, à savoir la question : « Qui est Jésus ? » est le point de départ de l'interprétation<sup>247</sup>. Déjà pour W. WREDE, la présentation de l'incapacité des disciples de comprendre Jésus n'a pour seul but que d'expliquer pourquoi Jésus n'était pas reconnu comme Messie pendant son ministère public, mais seulement dans l'Église après la mort et la résurrection de Jésus. En revanche, selon M. E. THRALL, le récit de la transfiguration de Jésus

---

<sup>245</sup> Ainsi J. B. TYSON, « The Blindness of the Disciples in Mark », *JBL* 80 (1961) 261-268 ; É. TROCMÉ, *La formation de l'Évangile selon Marc*, Paris 1963, p. 100-109 ; K. TAGAWA, *Miracles et Évangile*, Paris 1966, p. 174-185.

<sup>246</sup> W. H. KELBER, *Mark's Story of Jesus*, Philadelphia 1979.

<sup>247</sup> Selon J. B. TYSON, « The Blindness of the Disciples in Mark », *JBL* 80 (1961) 261-268, l'Église à Jérusalem, contrôlée par les membres de la famille de Jésus, voyait en Jésus le Messie davidique royal, et attendait son retour en tant que tel. Contre cette conception christologique, Marc présente une autre, celle du christianisme en Galilée, pour qui Jésus était le Fils de l'homme souffrant.

et les déclarations de Pierre sont rédigés en vue de corriger une fausse christologie présentant Jésus comme un des grands hommes du passé<sup>248</sup>.

Néanmoins les disciples jouent un rôle trop important dans l'évangile de Marc, et leur image devient trop importante pour les lecteurs de l'évangile, pour que leur incompréhension serve principalement de mystification au problème dogmatique. On ne saurait perdre de vue le lien qui unit les disciples de Jésus avec la communauté de Marc, lien qui a dû avoir une importance primordiale pour les lecteurs de l'évangile<sup>249</sup>.

Ainsi É. TROCMÉ, pour qui Marc mène une polémique contre la communauté à Jérusalem, essaie de rester sur le terrain de l'ecclésiologie. Le point de la controverse serait la structure de la communauté. Marc montre Jésus critiquant Pierre, Jean, Jacques, André et les membres de sa famille, afin d'examiner le rôle de la famille de Jésus dans l'Église à Jérusalem et présenter l'idéal de la communauté basée sur le modèle du ministère itinérant de Jésus<sup>250</sup>. Cette interprétation cependant ne peut pas expliquer pourquoi le rôle des Douze est prééminent et généralement positif dans l'évangile de Marc<sup>251</sup>. En outre, les autres figures présentées à la lumière positive, comme la femme à l'hémorragie (5,24-34), la syrophénicienne (7,24-30), Bartimée (10,52), le scribe (12,34), la femme qui donne l'onction à Jésus (14,3-9), ne représentent visiblement aucun groupe opposé à la famille de Jésus ni ne présentent l'idéal du ministère itinérant.

### 3.2. Les faiblesses des disciples : un but pastoral

La deuxième tendance à interpréter la question des disciples attribuée à Marc une intention pastorale. Ainsi, selon E. BEST, Marc voulait instruire ses lecteurs, risquant d'abandonner Jésus. En voyant comment les disciples ont failli mais aussi comment ils ont reçu la grâce de Jésus, des lecteurs qui étaient déjà tombés pendant les persécutions, pouvaient être encouragés à se repentir, et les autres, pouvaient éviter la tentation d'abandonner la voie d'être disciple<sup>252</sup>. Pour K.-G. REPLOH, l'évangile a été composé par

<sup>248</sup> M. E. THRALL, « Elijah and Moses in Mark's Account of the Transfiguration », *NTS* 16 (1969-70) 305-317.

<sup>249</sup> Cf. K. TAGAWA, *Miracles et Evangile*, Paris 1966, p. 175 et *passim*.

<sup>250</sup> É. TROCMÉ, *La formation de l'Evangile selon Marc*, Paris 1963, p. 104-109 ; de même J. B. TYSON, « The Blindness of the Disciples in Mark », *JBL* 80 (1961) 261-268 ; K. TAGAWA, *Miracles et Evangile*, p. 174-185.

<sup>251</sup> Cf. L. W. HURTADO, « Following Jesus in the Gospel of Mark », dans *Patterns of Discipleship in the New Testament*, Grand Rapids 1996, p. 18-21.

<sup>252</sup> Cf. E. BEST, « The Role of the Disciples in Mark », *NTS* 23 (1976-77) 377-401. De même L. W. HURTADO, « Following Jesus in the Gospel of Mark », p. 21-23 ; N. A. DAHL, « The Purpose of Mark's Gospel », dans *The Messianic Secret*, p. 32.

Marc pour appeler la communauté à la conversion et à la foi. Si les disciples ne comprennent pas les paraboles ou la signification de la multiplication des pains ou surtout la nécessité de la voie de la croix, c'est qu'une pareille incompréhension existait dans la communauté de Marc<sup>253</sup>.

Marc montre ainsi à la communauté combien il est difficile de comprendre qui est Jésus. Cette compréhension doit nécessairement passer par des étapes<sup>254</sup>. La série de corrections qui apparaît à partir de Césarée de Philippe (8,32-33 ; 9,33-34 ; 10,35-41) ne permet pas de voir dans la « confession » de Pierre une illumination<sup>255</sup>. C'est pourquoi, parfois les commentateurs ont l'impression qu'il ne peut être remédié à l'incompréhension des disciples tout au long de l'évangile<sup>256</sup>. Mais dans la partie finale de l'évangile, apparaissent les signes qui établissent la continuité entre ce groupe des disciples et les dirigeants de l'Église. En 13,9-13, Jésus annonce les persécutions des disciples à cause de lui<sup>257</sup>. En 14,28 et 16,7, les disciples obtiennent la promesse de voir Jésus ressuscité. Comme à toute promesse de Jésus, le lecteur doit croire à son accomplissement<sup>258</sup>.

De plus, on peut extraire de l'évangile de Marc une vision positive de la communauté chrétienne, de l'Église. Ainsi, les disciples, et plus spécialement les Douze, sont appelés par Jésus à « être-avec-lui » (Mc 3,13-14), moment constitutif de leur relation avec le Christ. Par conséquent, ils peuvent devenir des messagers de l'évangile<sup>259</sup>. Cette relation pourra être brisée temporairement au moment de l'arrestation de Jésus, mais elle sera rétablie après la

---

<sup>253</sup> K.-G. REPLOH, *Markus – Lehrer der Gemeinde*, Stuttgart 1969.

<sup>254</sup> Cf. C. FOCANT, « L'incompréhension des disciples dans le deuxième évangile », *RB* 82 (1975) 161-185.

<sup>255</sup> Contre A. M. AMBROZIC, *The Hidden Kingdom*, Washington 1972, p. 31 ; T. A. BURKILL, *New Light on the Earliest Gospel*, Ithaca 1972, p. 6.

<sup>256</sup> Ainsi, A. SUHL, *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium*, Gütersloh 1965, p. 167-168.

<sup>257</sup> Ce passage donne un argument contre ceux qui, comme T. J. WEEDEN, E. TROCMÉ et W. H. KELBER, veulent voir dans les disciples de l'évangile les représentants de la branche de l'Église combattue par Marc.

<sup>258</sup> Ainsi R. C. TANNEHILL, « The Disciples in Mark : The Function of a Narrative Role », *JR* 57 (1977) 386-405 ; aussi dans *The Interpretation of Mark*, Philadelphia 1985, p. 134-157. En abordant la même que W. H. KELBER méthode de la critique narrative, TANNEHILL parvient à des résultats différents. Selon W. H. KELBER, *Mark's Story of Jesus*, Philadelphia 1979, *passim*, le lecteur doit apprendre à se distancer de la position représentée par les disciples de l'évangile. D'après TANNEHILL, au contraire, le lecteur est invité à s'identifier avec les disciples en vue d'apprendre d'eux de se détourner de son passé mauvais. Cf. aussi C.-A. STEINER, « Le lien entre le prologue et le corps de l'évangile de Marc », dans *Intertextualités*, éd. D. MARGUERAT, A. CURTIS, Genève 2000, p. 174.

<sup>259</sup> Ce sujet est élaboré par K. STOCK, *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein*, Rome 1975. STOCK distingue entre les Douze et un groupe plus large des disciples, tandis que les deux groupes sont identifiés par R. P. MEYE, *Jesus and the Twelve*, Grand Rapids 1968.

résurrection. Ce lien entre Jésus et disciples, modèle pour l'Église, apparaît partout dans l'évangile. Mais avant tout, les disciples sont appelés à suivre Jésus jusqu'à Jérusalem et doivent nécessairement passer, comme lui, par la confrontation avec les chefs religieux du peuple.

#### 4. Le sens propre du récit de la transfiguration de Jésus dans l'évangile de Marc en comparaison avec Matthieu et Luc

Le récit évangélique de la transfiguration de Jésus, bien que déjà objet de nombreuses études<sup>260</sup>, n'est pas interprété de manière unanime. Tout d'abord, on diverge sur la question suivante : les différences entre les trois récits synoptiques (Mt 17,1-13 ; Mc 9,2-13 ; Lc 9, 28-36) sont-ils secondaires par rapport à leur forme littéraire et le message commun ? Le récit de Marc, considéré généralement comme la source des récits de Matthieu et de Luc, peut-il transmettre un message important autre que celui qui est donné par d'autres évangélistes ?

Nombreuses sont les études qui essaient de donner une interprétation qui vaudrait de manière générale pour les trois récits synoptiques<sup>261</sup>. Ils suivent la ligne de l'interprétation

---

<sup>260</sup> On trouve une bibliographie abondante dans J. M. NÜTZEL, *Die Verklärungserzählung im Markusevangelium*, Würzburg 1973 ; T. F. BEST, « The Transfiguration: A Select Bibliographie », *Journal of the Evangelical Theological Society* 24 (1981) 157-161 ; J. A. PARETSKY, *Jewish Eschatological Expectation and the Transfiguration of Christ*, Romae 1985 (avec la littérature patristique et médiévale) ; A. J. HULTGREN, « The Transfiguration », dans *New Testament Christology: A Critical Assessment and Annotated Bibliography*, New York 1988, p. 387-391 ; R. PESCH, *Das Markusevangelium*, Freiburg 1977, II, p. 82-84 ; LÉGASSE, *Marc*, II, p. 532-534, 540-541 ; LAMARCHE, *Marc*, p. 223-226, J. P. HEIL, *The Transfiguration of Jesus*, Rome 2000 ; P.-Y. BRANDT, *L'identité de Jésus et l'identité de son disciple*, Fribourg Suisse 2002. Pour le résumé de la littérature plus ancienne, on peut consulter E. DABROWSKI, *La Transfiguration de Jésus*, Rome 1939.

<sup>261</sup> On peut énumérer, à titre d'exemple, les travaux de A. LOISY, « La Transfiguration », *RHL* 12 (1907) 464-482 ; F. SPITTA, « Die evangelische Geschichte von der Verklärung Jesu », *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 53 (1911) 97-167 ; M. GOGUEL, « Notes d'histoire évangélique II. Esquisse d'une interprétation du récit de la Transfiguration », *RHR* 81 (1920) 145-157 ; A. VON HARNACK, « Die Verklärungsgeschichte Jesu, der Bericht des Paulus (1 Kor 15, 3ff) und die beiden Christusvisionen des Petrus », dans *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-histor. Klasse*, Berlin 1922, p. 62-80 ; E. DABROWSKI, *Przemienienie Chrystusa według Ewangelji synoptycznych*, Warszawa 1931, l'édition française augmentée : *La Transfiguration de Jésus*, Rome 1939 ; J. BLINZLER, *Die neutestamentlichen Berichte über die Verklärung Jesu*, Münster 1937 ; H. RIESENFELD, *Jésus transfiguré. L'arrière-plan du récit évangélique de la Transfiguration de Notre-Seigneur*, Kopenhagen 1947 ; A.-M. RAMSEY, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, London <sup>1</sup>1949 ; H. BALTENSWEILER, *Die Verklärung Jesu. Historisches Ereignis und synoptische Berichte*, Zürich 1959 ; J. P. DUPLANTIER, *Les récits synoptiques de la Transfiguration. Étude sur la composition et le « milieu » littéraire de Mc 9,2-8 ; Mt 17,1-9 ; Lc 9,28-36* (Diss. Strasbourg 1970) ; F. H. DANIEL, *The Transfiguration (Mark 9, 2-13 and parallels). A Redaction-critical and Traditio-historical Study* (Diss. Vanderbilt 1976) ; J. P. HEIL, *The Transfiguration of Jesus*, Rome 2000.

patristique et médiévale qui s'est basée essentiellement sur les récits des évangélistes synoptiques les plus lus dans l'Église, à savoir, Matthieu et Luc. Plusieurs exégètes modernes, en admettant que ces deux évangélistes ont substantiellement reproduit le récit de Marc, n'ont vu dans les changements que des détails afin de faire ressortir le sens plus clairement ou d'augmenter les effets<sup>262</sup>.

Certes, on a essayé de montrer la spécificité de chaque évangéliste dans sa façon d'aborder le sujet de la transfiguration<sup>263</sup>. Nous avons des monographies sur la transfiguration dans les évangiles de Matthieu<sup>264</sup>, Luc<sup>265</sup> et Marc<sup>266</sup>. Il semble que même ceux des exégètes qui consacrent leurs études au récit de Marc, n'ont pas toujours résisté à la tentation d'expliquer ce récit à la lumière du récit de Matthieu qui est le plus proche de celui de Marc. Et cela malgré l'évidence que Matthieu décrit différemment la figure du Jésus transfiguré et son choix de supprimer la mention du foulon qu'on trouve en Mc 9,3. Également la monographie de J. P. HEIL<sup>267</sup> ne prend pas assez en compte les éléments spécifiques de la rédaction marcienne. Ceux-ci pourtant définissent son genre littéraire unique, notamment la controverse avec les disciples (Mc 8,31-33) et le rôle du foulon céleste qui donne son sens à la blancheur des vêtements de Jésus.

---

<sup>262</sup> Ainsi, J. B. BERNARDIN, « The Transfiguration », JBL 52 (1933), 186. De même RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, p. 243 ; A.-M. RAMSEY, *La gloire de Dieu et la Transfiguration du Christ*, Paris 1965, p. 149 ; M. SABBE, « La rédaction du récit de la Transfiguration », p. 68 ; M. TRIMAILLE, « Le récit de la transfiguration comme récit interprétatif. Marc 9,1-13 », dans *Le temps de la lecture*, Paris 1993, p. 163.

<sup>263</sup> Cf. A. FEUILLET, « Les perspectives propres à chaque évangéliste dans les récits de la Transfiguration », *Bibl* 39 (1958) 281-301.

<sup>264</sup> A. D. A. MOSES, *Matthew's Transfiguration Story and Jewish-Christian Controversy*, Sheffield 1996.

<sup>265</sup> B. E. REID, *The Transfiguration: A Source- and Redaction-Critical Study of Luke 9:28-36*, Paris 1993.

<sup>266</sup> A la suite de l'article de E. LOHMEYER, « Die Verklärung Jesu nach dem Markus-Evangelium », ZNW 21 (1922) 185-215, on trouve: G. H. BOOBYER, « St. Mark and the Transfiguration », JTS 41 (1940) 119-140; ID., *St. Mark and the Transfiguration Story*, Edinburgh 1942; L. F. RIVERA, *El relato de la transfiguración en la redacción del Evangelio de Marcos*, Rome 1968 ; M. HORSTMANN, *Studien zur markinischen Christologie*, Münster 1969; J. M. NÜTZEL, *Die Verklärungserzählung im Markusevangelium*, Würzburg 1973 ; E. NARDONI, *La Transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el Evangelio de San Marcos*, Buenos Aires 1977 ; L. M. JORDAN, *Elijah Transfigured: A Study of the Narrative of the Transfiguration in the Gospel of Mark*, Durham 1981 ; J. A. PARETSKY, *Jewish Eschatological Expectation and the Transfiguration of Christ*, Romae 1985 (l'étude consacrée principalement au récit de Marc) ; R. G. LEE, *Thinking the Things of God: A Literary Study of Mark 8:27-9:13* (Diss. Grad. Theol. Union 1995) ; P.-Y. BRANDT, *L'identité de Jésus et l'identité de son disciple. Le récit de la transfiguration comme clef de lecture de l'Évangile de Marc*, Fribourg Suisse 2002.

<sup>267</sup> J. P. HEIL, *The Transfiguration of Jesus: Narrative Meaning and Function of Mark 9:2-8, Matt 17:1-8 and Luke 9:28-36*, Rome 2000.

## 5. La composition littéraire de la section Mc 8,27—9,13

### 5.1. Les limites de la péricope du récit de la transfiguration de Jésus

Une autre question importante pour la compréhension du sens de la transfiguration est la démarcation de la péricope. Peut-on trouver l'interprétation adéquate de la transfiguration de Jésus en définissant ces limites en Mc 9,2-8 ou 9,2-13, ou bien en 8,27—9,13 ? Pour beaucoup de commentateurs, la scène décrite en Mc 9,2-8 constitue une péricope distincte, parce qu'elle se différencie de son contexte par la forme littéraire<sup>268</sup>. Pour d'autres toutefois, le début de cette péricope, par les paroles « après six jours », l'unit définitivement au contexte précédent. C'est pourquoi, d'après les autres exégètes, ce qui se passe à la montagne traduit dans une autre forme littéraire le même contenu que la confession messianique de Pierre<sup>269</sup>. La réponse au problème de Pierre ne se trouve pas dans la section Mc 8,27—9,1, mais dans la scène de la transfiguration<sup>270</sup>. Ainsi l'analyse prend souvent en considération toute la section 8,27—9,13<sup>271</sup>.

En conséquence, il faut définir le genre littéraire de l'ensemble Mc 8,27—9,13. Bien qu'il soit composé d'éléments différents, comme la controverse en 8,32-33, la catéchèse en 8,34—9,1 et la théophanie en 9,2-8, nous essaierons de l'interpréter en tant qu'un tout possédant sa forme littéraire précise. Il s'agit d'une forme composée, dans laquelle le genre dominant est celui d'une controverse. C'est la même forme qui a été employée dans les livres de l'Ancien Testament, auxquels se rapporte Marc au début de son évangile : en Ex 32-34 et Mt 3.

<sup>268</sup> Par exemple, J. P. HEIL cherche à définir le même genre littéraire des trois récits synoptiques de la transfiguration comme « *pivotal mandatory epiphany* » (ID., *The Transfiguration of Jesus*, p. 35-36 et 72-73). Dans cet optique, il se borne à une analyse détaillée uniquement de Mc 9,2-8. De même NÜTZEL, *Verklärungserzählung*, et beaucoup d'autres.

<sup>269</sup> Cette opinion a une longue histoire. Par exemple, selon B. W. BACON, « The Transfiguration Story », *The American Journal of Theology* 6 (1902) 237, la transfiguration, sous la forme littéraire d'une vision, présente le même contenu que la confession de Pierre sous la forme d'une prose ordinaire ; et d'après E. WENDLING, « Die Äusserung des Petrus in der Verklärungsgeschichte (Mk 9,5) », *Theologische Studien und Kritiken* 84 (1911) 125, la transfiguration est un poème – symbolique pendant de la confession de Pierre.

<sup>270</sup> E. BEST, qui suit E. HAENCHEN, « Die Komposition von Mk 8,27-9,1 », *NovT* 6 (1963) 81-109, analyse trop exclusivement la section Mc 8,27—9,1 pour comprendre les paroles de Pierre « Tu es le Christ » (8,29) et sa réaction à l'annonce de la mort et de la résurrection (8,32). Cf. E. BEST, « Discipleship in Mark: Mark 8:22-10:52 », dans *Disciples and Discipleship*, p. 6.

<sup>271</sup> Par exemple, M. HORSTMANN, *Studien zur markinischen Christologie. Mk 8,27—9,13 als Zugang zum Christusbild des zweiten Evangeliums*, Münster 1969; E. NARDONI, *La Transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el Evangelio de San Marcos*, Buenos Aires 1977 ; J. A. PARETSKY, *Jewish Eschatological Expectation and the Transfiguration of Christ*, Romae 1985.

## 5.2. La structure de Mc 8,27—9,13

La recherche de la structure de l'ensemble Mc 8,27—9,13 part souvent d'une supposition : la transfiguration de Jésus, notamment la voix divine en 9,7, est parallèle à la voix de Pierre, exprimant sa conviction sur la messianité de Jésus (8,29). Ce postulat est particulièrement la base de la structure concentrique de la péricope Mc 8,27—9,13 présentée par R. LAFONTAINE et P. MOURLON BEERNAERT<sup>272</sup> :

**A.** Les hommes disent que Jésus est Élie ou l'un des prophètes (8,27-28).

**B.** Pierre au nom des disciples dit que Jésus est le Christ (8,29-30).

**C.** Annonce de la passion-résurrection. Intervention de Pierre, « remis à sa place » (8,31-33).

**D.** Section catéchétique (8,34—9,1), elle-même structurée en *a b c - c' b' a'*.

**C'**. Transfiguration. Intervention de Pierre, « remis à sa place » (9,2-6).

**B'**. Le Père révèle aux disciples que Jésus est son Fils bien-aimé (9,7-10).

**A'**. L'écriture relue par Jésus situe à sa place le vrai Précurseur (9,11-13).<sup>273</sup>

E. NARDONI a repris cette structure et l'a élargie sur l'ensemble de Mc 8,22—9,29<sup>274</sup>. D'une façon semblable J. A. PARETSKY présente la composition de la section Mc 8,27—9,50<sup>275</sup>. Encore une fois, l'auteur accepte sans discussion l'hypothèse que la déclaration céleste de la nuée pendant la transfiguration de Jésus et la confession de Pierre sont des miroirs l'une pour l'autre. Cependant les recherches sur la structure du texte ne doivent pas, à notre avis, partir de tels postulats, mais au préalable prendre en considération le texte seul. La structure ainsi dégagée peut aider à trouver le dessein de l'évangéliste, et non pas l'inverse.

<sup>272</sup> R. LAFONTAINE — P. MOURLON BEERNAERT, « Essai sur la structure de Marc 8,27—9,13 », *RSR* 57 (1969) 543-561.

<sup>273</sup> De même R. G. LEE, *Thinking the Things of God: A Literary Study of Mark 8:27-9:13*, 1995, propose la structuration de Mc 8,27—9,13 en cinq unités, regroupées de manière concentrique autour de l'unité centrale, Mc 8,34—9,1. Dans ces cinq unités Marc répond aux trois questions principales de son évangile : Qui est Jésus ? Pourquoi doit-il souffrir et mourir ? Que doit-on faire pour suivre Jésus ? Pour pouvoir trouver les réponses à ces questions, on a besoin de « penser ce qui est de Dieu plutôt que ce qui est des hommes » (Mc 8,33). La thèse de R. G. LEE ne m'est malheureusement connue que par le biais de *Dissertation Abstracts International* (vol. 43(1982), nr 6, p. 2000 et vol. 56(1995), nr 6, p. 2281).

<sup>274</sup> NARDONI, *La Transfiguración*, p. 41-44.

<sup>275</sup> Cf. PARETSKY, *Jewish Eschatological Expectation*, p. 189-194. Cependant la structure du texte qu'il propose diffère de celle proposée par NARDONI. J. A. PARETSKY s'intéresse spécialement à l'aspect eschatologique de la péricope, et sa structuration du texte dépend principalement de la position des propos eschatologiques (Mc 8,35—9,1 et 9,42-50).

En comparaison avec la structure ici montrée, voici notre proposition. Une structure propre du texte se dégage des formes littéraires utilisées. Prenant cela comme point de départ, on voit d'abord en Mc 8,27—9,13 trois parties :

- I. Narration 8,27-33.
- II. Groupe des logia 8,34—9,1.
- III. Narration 9,2-13.

Plus exactement, 8,34—9,1 n'est qu'un intervalle dans une seule narration continue, 8,27-33 ; 9,2-13. On y discerne encore trois formes littéraires :

1. D'abord, deux dialogues entre Jésus et les disciples du type questions-réponses : 8,27-29 et 9,11-13.
2. Ensuite, deux enseignements à caractère de déclaration solennelle concernant le Fils : Jésus enseigne « ouvertement » (παρρησίᾳ) sur le Fils de l'homme (8,30-32a) et la voix céleste enseigne sur le Fils bien-aimé (9,7-10).
3. Enfin, deux scènes présentant « l'histoire de Pierre », au cours de lesquelles il prend la parole de sa propre initiative. La première fois il est réprimandé et réduit au silence (8,32b-33), et la deuxième fois, après le geste de Jésus, il reprend la parole (9,2-6).

La structure symétrique de l'ensemble se clarifie ainsi :

- A.** 8,27-29 : Jésus et les disciples : deux questions et réponses (ouverture).
- B.** 8,30-32a : L'enseignement concernant le Fils de l'homme.
- C.** 8,32b-33 : L'échange des reproches entre Pierre et Jésus.
- D.** 8,34—9,1 : Jésus enseigne à tout homme qui vient à Lui (la foule avec les disciples).
- C'.** 9,2-6 : La transfiguration de Jésus devant Pierre, Jacques et Jean. La réponse de Pierre.
- B'.** 9,7-10 : La voix de la nuée concernant le Fils bien-aimé.
- A'.** 9,11-13 : Jésus et trois disciples: deux questions et réponses (conclusion).

Au centre (8,34—9,1) se trouve le groupe des logia lui-même structuré de manière symétrique selon leur forme et contenu :

- a. 8,34 la situation de « quelqu'un » (τις) devant la croix (commence par εἶπεν αὐτοῖς)
- b. 8,35 la situation eschatologique de l'homme (commence par ὃς γὰρ ἔαν)
- c. 8,36 question de l'âme (de la vie) de l'homme
- c'. 8,37 question de l'âme (de la vie) de l'homme
- b'. 8,38 la situation eschatologique de l'homme (commence par ὃς γὰρ ἔαν)
- a'. 9,1. la situation de « quelques-uns » (τινες) devant la mort (commence par ἔλεγεν αὐτοῖς)

## 6. L'origine et le genre littéraire du récit de la transfiguration

### 6.1. La transfiguration – un pendant de la confession de Pierre ?

Plusieurs critiques, affirmant que les paroles de Pierre : « Tu es le Christ » (Mc 8,29) sont une déclaration christologique d'une haute importance pour l'évangéliste, adoptent l'hypothèse selon laquelle le sens fondamental de la transfiguration consiste à répondre, surtout par le biais de la voix céleste, à cette confession messianique<sup>276</sup>. Pourtant les interprétations varient quant au caractère de cette réponse. Le plus souvent, on explique que lors de la transfiguration Dieu confirme la foi exprimée par les paroles de Pierre, complétées par l'annonce de la passion et la résurrection<sup>277</sup>. Une version de cette opinion parle de la confirmation et du progrès : la voix divine assure que ce Messie, que Pierre a confessé, est plus qu'un Messie, il est le Fils unique de Dieu<sup>278</sup>. En revanche, les autres l'interprètent

<sup>276</sup> Plusieurs exégètes adoptent ce point de vue dès le début de leurs considérations, sans le discuter. Ainsi, J. B. BERNARDIN, « The Transfiguration », *JBL* 52 (1933), 181 ; F. X. DURRWELL, « La transfiguration de Jésus », *VieSp* 85 (1951) 117 ; C. E. CARLSTON, « Transfiguration and Resurrection », *JBL* 80 (1961) 233-240 ; T. A. BURKILL, *Mysterious Revelation*, Ithaca 1963, p. 146 ; HORSTMANN, *Studien*, p. 8-9, 101-103 ; X. LÉON-DUFOUR, « La Transfiguration de Jésus », dans *Études d'Évangile*, Paris 1965, p. 84-122. En revanche, A. SCHWEITZER, en transposant les événements, interprète la confession messianique de Pierre comme réponse à la transfiguration de Jésus (ID., *Le secret historique de la vie de Jésus*, Paris 1961, p. 31-38, 47, 131-135).

<sup>277</sup> Cf. D. F. STRAUSS, *Vie de Jésus*, Paris 1839, II, p. 287 ; M. GOGUEL, « Esquisse d'une interprétation du récit de la transfiguration », *RHR* 81 (1920) 145-146 ; A. LOISY, « La Transfiguration », *RHL* 12 (1907) 464-482 ; J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci*, Berlin 1909, p. 70 ; A. VON HARNACK, dans *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1922, p. 74-75 ; E. LOHMEYER, « Die Verklärung Jesu nach dem Markus-Evangelium », *ZNW* 21 (1922) 212 ; E. J. MARTIN, « The Transfiguration », *ExpT* 38 (1926-27) 189 ; R. BULTMANN, *Histoire*, p. 319 ; SABBE, « La rédaction du récit de la Transfiguration », p. 93-95 ; F. HAHN, *The Titles of Jesus in Christology*, New York 1969, p. 225-226, 334-337 ; T. A. BURKILL, « Mysterious Revelation », dans *The Messianic Secret*, p. 44-48 ; H.-J. STEICHELE, *Der Leidene Sohn Gottes*, Regensburg 1980, p. 189 ; G. CLAUDEL, *La Confession de Pierre*, Paris 1988, p. 405 ; D. ZELLER, « La métamorphose de Jésus comme épiphonie (Mc 9,2-8) », dans *L'Évangile exploré*, Paris 1996, p. 173 ; TROCME, *Marc*, p. 234.

<sup>278</sup> Cf. LÉGASSE, *Marc*, II, p. 531.

comme une confirmation partielle qui corrige une perspective trop étroite du disciple<sup>279</sup>, ou bien encore, une correction radicale d'une fausse christologie dont le représentant est Pierre<sup>280</sup>.

Il semble toutefois que cette ligne d'interprétation n'apportera jamais la réponse à la question de l'origine et du sens de la transfiguration de Jésus dans l'évangile de Marc. Nous venons de voir que la structure littéraire de l'ensemble Mc 8,27—9,13 ne la confirme pas. Ainsi est-il douteux qu'on puisse mettre les paroles de Pierre en parallèle avec les paroles divines : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, écoutez-le » (Mc 9,7)<sup>281</sup>. Cette explication semble être trop inspirée du texte parallèle de Mt 16,16-19, où effectivement nous avons affaire à la « confession de foi de Pierre », dont pourtant le contenu est moins la messianité de Jésus que sa filiation divine.

## 6.2. L'origine du récit de la transfiguration de Jésus : idée ou fait ?

Plusieurs interprétations modernes de la transfiguration ont en commun la conviction que le sens de cet événement consiste moins en un fait qu'en une idée. Le récit illustre l'idée, la représente de manière compréhensible pour les lecteurs ou les auditeurs de l'évangile. Cette interprétation a été sans doute amorcée par D. F. STRAUSS. Selon lui, la transfiguration est un mythe qui transpose à Jésus certains motifs tirés du livre de l'Exode. Il donne à la notion du « mythe évangélique » ce sens : non une fable, ni une création factice, mais une manière nécessaire et inévitable d'exprimer les idées profondes de l'homme<sup>282</sup>. Ainsi, c'est l'idée, et non pas le fait, qui est à l'origine du mythe.

L'interprétation de D. F. STRAUSS trouve des continuateurs remarquables. Selon M. DIBELIUS, le récit de la transfiguration est rédigé sous l'influence de la foi en Jésus Messie et

<sup>279</sup> LAMARCHE, *Marc*, p. 203, appelle les paroles en 8,29 « une demi-confession de foi » de Pierre. D'après A. DEL AGUA, « The Narrative of the Transfiguration as a Derashic Scenification of a Faith Confession (Mark 9,2-8 par.) », *NTS* 39 (1993) 352, la transfiguration serait « a derashic explanation and correction of the faith confession (homology) in the light of the Scriptures. »

<sup>280</sup> Ainsi W. H. KELBER, *Mark's Story of Jesus*, Philadelphia 1979, p. 46-54, ne parle pas de la « confession » de Pierre, mais de la « confrontation entre Pierre et Jésus », arguant du fait que la scène Mc 8,27-33 culmine dans le reproche fait par Jésus à Pierre. En revanche, selon le même auteur, la transfiguration est la « scène de la reconnaissance ». Cf. aussi WEEDEN, *Traditions in Conflict*, p. 163.

<sup>281</sup> « Ce que dit la voix au nom de Dieu n'est point une confirmation de la confession de Pierre ; il n'est fait aucune allusion à la vocation messianique de Jésus, mais seulement de sa relation de Fils avec celui qui parle » (LAGRANGE, *Marc*, p. 218). De même E. DABROWSKI, *Przemienienie Chrystusa według Ewangelji synoptycznych*, Warszawa 1931, p. 92 ; édition française augmentée : *La Transfiguration de Jésus*, Rome 1939, p. 130.

<sup>282</sup> Cf. D. F. STRAUSS, *Vie de Jésus*, Paris 1839, I, p. 85-113.

du culte, en dépendance directe des récits de l'Ancien Testament<sup>283</sup>. Dans l'évangile de Marc, la profession de foi de Pierre en est le point culminant, et la transfiguration est une confirmation de la dignité messianique de Jésus. Le rédacteur compose son évangile pour prouver que Jésus était réellement le Messie, mais inconnu du monde, n'ayant révélé sa dignité qu'aux trois disciples. M. DIBELIUS et après lui R. BULTMANN ont été persuadés que l'évangile de Marc est « le livre des épiphanies secrètes ». La vie de Jésus y est exposée comme une suite de révélations montrant que Jésus est le Fils de Dieu. Dans cette conception, le récit de la transfiguration, dont le contenu est christologique, n'a qu'une apparence historique.

E. LOHMEYER partage cet avis : d'après lui, le dessein de l'évangéliste consiste à montrer, sous la forme de récit visionnaire et par le biais des moyens littéraires juifs, que Jésus est le Messie qui inaugure les temps derniers. Autrement dit, la transfiguration de Jésus a pour but la reconnaissance de Jésus, par les disciples et par la communauté, comme Messie attendu<sup>284</sup>. Cette métamorphose manifesterait sur terre le personnage céleste du Fils de l'homme. Son récit serait composé de deux récits d'origine différente. Une partie originelle se trouve dans les versets 9,4-5 et 7-8 et doit être comprise dans le cadre des espérances juives de l'époque. Selon elles, à la fin du temps présent, Moïse et Élie devraient réapparaître, Yahvé aurait à nouveau son tabernacle au milieu de son peuple, et les gens recevraient une véritable instruction dans la Tora. Jésus est montré comme celui par qui se réalisent ces attentes eschatologiques. Les idées apocalyptiques juives parlent de la transformation des justes à la fin du monde<sup>285</sup>. La présence du Messie, établi par Dieu pour inaugurer le siècle à venir, témoigne de l'arrivée de l'ordre nouveau, annoncé dans les prophéties de l'Écriture. Néanmoins, d'après E. LOHMEYER, ce sont les idées hellénistiques qui ont finalement influencé le récit évangélique de la transfiguration. Le terme μεταμορφώθη employé par Marc et Matthieu et la description des vêtements éblouissants de Jésus (9,2c-3) proviennent d'un mythe grec adapté à la personne de Jésus<sup>286</sup>. Cet accroissement postérieur aurait enlevé au

---

<sup>283</sup> Cf. M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Berlin 1969, p. 275-276.

<sup>284</sup> E. LOHMEYER, « Die Verklärung Jesu nach dem Markusevangelium », *ZNW* 21 (1922) 185-215.

<sup>285</sup> Cf. Ap. Bar. 51,10 : « Ils habiteront sur les sommets de ce monde, ils ressembleront aux anges, ils seront comparables aux étoiles. Ils emprunteront tous les aspects à leur gré, (passant) de la beauté à la splendeur, de la lumière à l'éclat de la gloire » (traduction de P. BOGAERT, *Apocalypse de Baruch*, Paris 1969, I, p. 499).

<sup>286</sup> Plus tard, dans son commentaire sur l'évangile de Marc, E. LOHMEYER a modifié sa position, en admettant qu'il n'y a pas besoin de chercher l'arrière-fond hellénistique pour v. 2c-3, parce que l'idée de la métamorphose se trouve dans la littérature juive pour qui la métamorphose de Moïse telle qu'elle est décrite en Ex 34,29 constitue une sorte d'exemple (ce que a proposé déjà D. F. STRAUSS, *Vie de Jésus*, Paris 1839, II, p. 284-287). Cf.

récit son caractère eschatologique primitif en présentant Jésus en être divin de manière hellénistique<sup>287</sup>.

De la même façon H.-P. MÜLLER<sup>288</sup> discerne les deux ensembles indépendants, l'un provenant de la communauté judéo-chrétienne de Jérusalem apparenté aux récits de théophanie et d'épiphanie du type apocalyptique, et l'autre d'origine judéo-chrétienne hellénistique, proche également des récits de l'épiphanie de la divinité connu dans l'apocalyptique. La différence entre ces deux récits réside en ceci que le premier décrit la scène où l'homme choisi par Dieu reçoit la mission à remplir, et le deuxième raconte l'apparition de la divinité. Le récit de la transfiguration de Jésus se compose de ces deux types d'épiphanie : dans la première Jésus, bénéficiant de la théophanie, est l'homme chargé de mission par Dieu (Mc 9,7), et dans la deuxième la gloire divine se révèle en Jésus transfiguré (Mc 9,2c-3). Dans ce dernier cas, ce sont les disciples qui sont les bénéficiaires de l'épiphanie.

De son côté, H. RIESENFELD a mis l'accent sur la signification eschatologique du récit. Le point essentiel de cette thèse consiste en la supposition de l'existence d'une fête juive ancienne d'intronisation du roi, qui aurait donné naissance à l'époque plus tardive à trois autres fêtes, celles du Nouvel An, du Jour d'Expiation et des Tabernacles. Cette fête ancienne se caractériserait par une concentration singulière des attentes eschatologiques relatives au roi messianique. Plus tard, ces mêmes espérances messianiques et eschatologiques se concentreraient sur la personne du grand-prêtre officiant dans le temple la célébration des trois fêtes, y compris celle des Tabernacles. La transfiguration, prenant la signification de l'ancienne fête de l'intronisation de Yahvé comme Roi d'Israël, porterait les traces de l'intronisation de Jésus en tant que Messie<sup>289</sup>.

N'ont été ici mentionnés que les noms des quelques représentants de cette ligne d'interprétation. On peut l'appeler « idéologique », puisque dans cette exégèse le récit de la transfiguration découle non pas d'une parole où d'un geste de Jésus, mais d'une idée christologique. La foi chrétienne trouverait dans la transfiguration son illustration, son

LOHMEYER, *Markus*, p. 174-175, n. 7. A ce sujet, cf. W. GERBER, « Die Metamorphose Jesu, Mark 9,2f. par. », *ThZ* 23 (1967) 385-395.

<sup>287</sup> Ainsi L'arrière-fond hellénistique et non pas juif de l'idée de la transfiguration est soutenu par F. HAHN, *The Titles of Jesus in Christology*, New York 1969, p. 334-337.

<sup>288</sup> H.-P. MÜLLER, « Die Verklärung Jesu. Eine motivgeschichtliche Studie », *ZNW* 51 (1960) 56-64.

<sup>289</sup> H. RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, Kopenhagen 1947. L'essentiel de cette thèse n'a pas reçu l'approbation. L'existence même d'une telle fête a été mise en doute (cf. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Paris 1997, II, p. 409-413). D'ailleurs, dans son optique, il est difficile d'expliquer l'apparition de Moïse et Élie sur la montagne, ainsi que la voix de la nuée.

« icône ». Jésus serait-il le Roi messianique, le Fils de Dieu, le Fils de l'homme, l'être divin, celui qui est venu accomplir les promesses eschatologiques. La transfiguration serait un traité dogmatique, condensé mais presque complet, où tous ou presque tous les aspects de la mission de Jésus seraient exposées de manière visuelle. Mais est-il possible que ce traité soit né sans se fonder sur les faits accomplis par Jésus pendant sa mission terrestre ?

### **6.3. Les origines vétérotestamentaires du genre littéraire du récit de la transfiguration**

Depuis de D. F. STRAUSS, l'exégèse de la transfiguration cherche des parallèles avec l'Ancien Testament, qui définissent en même temps le genre littéraire du récit évangélique. Cependant, les opinions au sujet du choix de ces parallèles vétérotestamentaires varient considérablement. Or, tandis que D. F. STRAUSS a vu dans la transfiguration une théophanie, certains autres préfèrent parler d'une épiphanie<sup>290</sup>, ou d'une apparition de l'ange<sup>291</sup>, ou encore d'une vision apocalyptique<sup>292</sup>.

#### **6.3.1. Théophanie modélée sur Ex 24 ?**

L'interprétation de la transfiguration en tant qu'une théophanie a été suggérée par D. F. STRAUSS, sur la base des quelques ressemblances des détails qu'on observe dans les textes synoptiques et le récit de Ex 24,9-18. Or, on constate d'abord en Ex 24,9-11 trois confidentes accompagnant Moïse à la montagne, ensuite en 24,15-18 la gloire du Seigneur, la nuée divine, l'entrée dans la nuée, et enfin en 24,16 une manière similaire de compter le temps : la période de six jours durant laquelle la nuée couvre la montagne, avant que le septième jour Yahvé n'ait appelé Moïse<sup>293</sup>.

---

<sup>290</sup> Cf. D. ZELLER, « La métamorphose de Jésus comme épiphanie (Mc 9,2-8) », dans *L'Évangile exploré*, Paris 1996, p. 167-186. LÉON-DUFOUR, « Transfiguration », p. 110-115, définit ce récit ainsi : « une épiphanie du Messie-Docteur aux disciples stupéfaits. » Selon lui, dans la tradition présynoptique, le récit de la transfiguration serait du genre littéraire apocalyptique.

<sup>291</sup> Cf. J. P. HEIL, *The Transfiguration of Jesus*, Rome 2000, p. 49 et 72-73. Cet auteur a classé les récits des apparitions des anges décrits en Jg 6,11-24 et Jg 13,2-24, et surtout les épiphanies de Nb 22,31-35, Jos 5,13-15 et 2 M 3,22-34 comme les récits les plus proches de la transfiguration du point de vue littéraire et théologique.

<sup>292</sup> Cf. KEE, « Transfiguration », p. 135-152

<sup>293</sup> Cf. D. F. STRAUSS, *Vie de Jésus*, Paris 1839, II, p. 284-287. STRAUSS énumère encore d'autres parallèles de l'AT : des passages Ex 34,29-35 (le visage resplendissant de Moïse), Ps 2,7 ; Is 42,1 et Dt 18,15 (les composants de la voix divine), Mt 3,23 (Élie le précurseur messianique). Selon E. WENDLING, « Die Äusserung des Petrus in

Cette interprétation pourtant ne prend pas en considération la structure du chapitre 24 du livre de l'Exode, où 24,9-11 présente un récit distinct de celui de 24,12-18. En outre, cette explication est apparentée à la christologie basée sur la typologie Moïse-Jésus. STRAUSS lui-même était persuadé qu'une forme plus primitive du récit de la transfiguration se trouve dans l'évangile de Matthieu, où l'on aperçoit cette typologie. Son interprétation a influencé beaucoup de commentateurs<sup>294</sup>, bien qu'on ne voie pas de signes manifestes de l'existence d'une telle typologie dans l'évangile de Marc<sup>295</sup>.

En revanche, plusieurs auteurs sont parvenus à la conclusion que le nombre de six jours en Mc 9,2 ne provient d'aucun texte de l'Ancien Testament. La manière de compter les jours en Ex 24,16 a une autre fonction qu'en Mc 9,2. Le motif de « six jours » en Ex 24,16 appartient à la description de la théophanie sur la montagne, tandis qu'en Mc 9,2 il indique le temps où Jésus reste avec ses disciples<sup>296</sup>.

On a encore supposé que le nombre de six jours, avec le septième jour, qui suit, pourrait symboliser le nombre de la création et du repos de Dieu<sup>297</sup>. Néanmoins, l'expression marcienne

der Verklärungsgeschichte (Mk 9,5) », *Theologische Studien und Kritiken* 84 (1911) 111-128, le récit de la vocation de Moïse en Ex 3,1-6 constitue un autre parallèle à Mc 9,2-7.

<sup>294</sup> Les parallèles vétérotestamentaires suggérés par D. F. STRAUSS sont répétés ensuite par les autres chercheurs, tel H. J. HOLTZMANN, *Die Synoptiker*, Tübingen<sup>3</sup> 1901, p. 85, 150 ; B. W. BACON, « After six Days. A new Clue for Gospel Critics », *HTR* 8 (1915) 94-121 ; J. JEREMIAS, Μωϋσῆς, *ThWNT*, IV, p. 873, n. 228 ; LOHMEYER, *Markus*, p. 173-174 ; H. M. TEEPLE, *The Mosaic Eschatological Prophet*, Philadelphia 1957, p. 84 ; A.-M. DENIS, « Une théologie de la Rédemption. La Transfiguration chez saint Marc », *VieSp* 101 (1959) 136-149 ; MAUSER, *Christ in the Wilderness*, p. 114-117 ; J. VAN GOUDOEVER, *Fêtes et calendriers bibliques*, Paris 1967, p. 334-336 ; LÉON-DUFOUR, « Transfiguration », p. 97 ; J. A. ZIESLER, « The Transfiguration Story and the Markan Soteriology », *ExpT* 81 (1969-70) 265-267 ; KEE, « Transfiguration », p. 142-143 ; NÜTZEL, *Verklärungserzählung*, p. 161 ; F. R. MCCURLEY, « 'And after six days' (Mark 9:2): A Semitic Literary Device », *JBL* 93 (1974) 67-81 ; B. D. CHILTON, « The Transfiguration: Dominical Assurance and Apostolic Vision », *NTS* 27 (1980-81) 115-124 ; J. ERNST, *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg 1981, p. 256 ; GNILKA, *Markus*, II, p. 32-33 ; A. DEL AGUA, « The Narrative of the Transfiguration as a Derashic Scenification of a Faith Confession (Mark 9,2-8 par.) », *NTS* 39 (1993) 347 ; C. CLIVAZ, « La transfiguration au risque de la compréhension des disciples : Mc 9,2-10 », *ETHr* 70 (1995) 495 ; B. VAN IERSEL, *Reading Mark*, Edinburgh 1989, p. 128 ; FRANCE, *Mark*, p. 348 ; J. R. DONAHUE, D. J. HARRINGTON, *The Gospel of Mark*, Collegeville 2002, p. 274.

<sup>295</sup> Cf. E. BEST, « The Markan Redaction », p. 48-49 ; FOCANT, *Marc*, 334. Pourtant il existe des opinions contraires, par ex. J. MARCUS, *The Way of the Lord*, Edinburgh 1993, p. 80-82 ; MAUSER, *Christ in the Wilderness*, p. 108-119 ; J. A. ZIESLER, « The Transfiguration Story and the Markan Soteriology », *ExpT* 81 (1969-70) 263-268.

<sup>296</sup> Cf. HORSTMANN, *Studien*, p. 100 ; LÉGASSE, *Marc*, II, p. 523, qui a pourtant admis cette influence de Ex 24,16 sur Mc 9,2.

<sup>297</sup> Ainsi ORIGÈNE, Fragmentum 139, ad Luc. 9,28 ; cf. ID., *In Matt.*, PG 13, 1065 et 1067. Cf. LOHMEYER, *Markus*, p. 173 ; J. MATEOS, « Algunas notas sobre el Evangelio de Marcos (III) », *Filología Neotestamentaria* 4 (1991) 197-199.

insiste sur la durée de « six jours » et non pas sur « le septième » ou « le huitième » jour, qui signifierait un nouveau sabbat<sup>298</sup>.

H.-P. MÜLLER a étudié non seulement les parallèles verbaux, mais a fait le rapprochement avec la structure du récit de Ex 24 et de Mc 9,2-8. Cette structure, selon lui, se compose de quatre motifs<sup>299</sup> :

1. L'ascension de la montagne : Mc 9,2a.b ; cf. Ex 24,1-2.9.12-18 ; dans la tradition J : Ex 34,1-4.
2. La montagne a été couverte de la nuée, le signe de la théophanie : Mc 9,7a ; cf. Ex 24,10.15-17 ; en outre, Ex 34,5 (J).
3. La voix de la nuée proclame Jésus comme personnage apportant le salut : Mc 9,7b ; Yahvé donne à Moïse procuration de transmettre la Loi au peuple : Ex 25,1-31,18 ; en outre, Ex 34,10-28 (J).
4. La descente de la montagne : Mc 9,9 ; Ex 32,7.15 ; 34,29.

Dans cette conception, le troisième motif constitue le point crucial. Moïse et Jésus, les témoins oculaires de la théophanie, sont chargés de la mission. Pourtant, pour que le récit de Mc 9,2-8 puisse être interprété dans ce sens, il faudrait d'abord accepter que la description de Jésus transfiguré vêtu de blanc (Mc 9,2c-3) soit secondaire et que l'essentiel de la scène consiste à montrer que Jésus, le Fils de Dieu, le Messie royal eschatologique interprété à la lumière du Ps 2, est un homme chargé d'une mission par Dieu (comme autrefois Moïse et Élie)<sup>300</sup>.

Par opposition, il faut noter que la voix divine en Mc 9,7 s'adresse aux trois disciples, et non à Jésus, comme s'il était chargé par elle de la mission à accomplir. H.-P. MÜLLER a dû admettre, à la suite de E. LOHMEYER, qu'à la montagne de la transfiguration tout se passe de telle sorte que les observateurs de la scène soient les premiers bénéficiaires de la vision. Ainsi ce sont les disciples qui, en entendant la voix de la nuée, sont élus solennellement à l'état de disciple<sup>301</sup>. Une fois ce fait admis, le parallélisme prétendu avec la théophanie de Ex 24 perd

<sup>298</sup> Cf. E. DĄBROWSKI, *La Transfiguration de Jésus*, Rome 1939, p. 48.

<sup>299</sup> Cf. H.-P. MÜLLER, « Die Verklärung », p. 57-59.

<sup>300</sup> Cf. ID., « Die Verklärung », p. 60-61. Cet auteur discerne dans le récit de la transfiguration quatre motifs isolés qui n'entrent pas dans le schéma indiqué : 1) l'apparition de Jésus sous la forme lumineuse, v. 2c-3 ; 2) deux témoins de la scène, à l'origine anonymes, plus tard identifiés comme étant Élie et Moïse, v. 4 ; 3) la réaction de Pierre, v. 5-6 ; 4) la disparition des personnages qui ont apparu près de Jésus, v. 8.

<sup>301</sup> Cf. LOHMEYER, *Markus*, p. 177 ; H.-P. MÜLLER, « Die Verklärung », p. 59.

de son poids. En effet, le parallèle entre Mc 9,2-8 et Ex 24,1-18 a été depuis longtemps remis en question<sup>302</sup>.

### 6.3.2. Théophanie en présence d'Élie avec Moïse

Étant donné que les grandes figures de l'Ancien Testament, Moïse et Élie, apparaissent sur la montagne de la transfiguration, aucune interprétation de cet épisode ne se passe de l'analyse de son arrière-plan vétérotestamentaire. Il semble cependant qu'aucune des solutions connues concernant le rôle de Moïse et d'Élie ne soit pleinement satisfaisante<sup>303</sup>. Il est possible qu'en répondant à cette question, on puisse trouver la clé de la compréhension de cette scène dans la tradition pré-marcienne, ainsi que dans la rédaction de Marc<sup>304</sup>.

Depuis l'époque des Pères de l'Église, l'exégèse voit dans Moïse et Élie sur la montagne de la transfiguration les représentants de la Loi et des Prophètes<sup>305</sup>. Les commentateurs modernes reprennent souvent cette interprétation<sup>306</sup>. Leur présence attesterait que Jésus est venu accomplir l'ancienne Loi et les prophéties. Pourtant, cette interprétation ne

<sup>302</sup> Parmi d'autres, par F. SPITTA, « Die evangelische Geschichte von der Verklärung Jesu », *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 53 (1911) 157-158 ; M. WERNER, *Der Einfluß paulinischer Theologie im Markusevangelium*, Gießen 1923, p. 15 ; R. BULTMANN, *Histoire*, p. 318-319 ; C. MASSON, « La transfiguration de Jésus (Marc 9,2-13) », *RTP* 14 (1964) 5 ; BEST, « The Markan Redaction », p. 48-49 ; PESCH, *Markusevangelium*, II, p. 71 ; H.-J. STEICHELE, *Der Leidene Sohn Gottes*, Regensburg 1980, p. 173-181 ; M. ÖHLER, « Die Verklärung (Mk 9,1-8): Die Ankunft der Herrschaft Gottes auf der Erde », *NovT* 38 (1996) 203.

<sup>303</sup> Tel est l'avis de D. ZELLER, « La métamorphose de Jésus comme épiphanie (Mc 9,2-8) », dans *L'Évangile exploré*, Paris 1996, p. 173, n. 25.

<sup>304</sup> Cf. F. HAHN, *The Titles of Jesus in Christology*, New York 1969, p. 335.

<sup>305</sup> Ainsi, ORIGÈNE, *In Matt.*, tom. 12,38, *PG* 13,1069s. ; HILAIRE DE POITIERS, *Sur Matthieu* 17,2 (SC 258, p. 63) ; AMBROISE, *Traité sur l'Évangile de s. Luc* 7,10 (SC 52, p. 12) ; JEROME, *Homélie sur la Transfiguration* (*PL Suppl.* 2,150-157 ; cf. COUNE, *Grâce*, p. 58) ; CHROMACE D'AQUILÉE, *Instructions sur saint Matthieu* (cf. COUNE, *Grâce*, p. 68-69, 73) ; AUGUSTIN, *Prédications sur saint Matthieu*, sermon 78 (*PL* 38,490-493 ; cf. COUNE, *Grâce*, p. 81-83) ; *Ennar. Ps.* 110, n. 1 ; LEON LE GRAND, *Homélie sur l'évangile de la transfiguration*, cf. COUNE, *Grâce*, p. 89-90. Pourtant, TERTULLIEN, *Contre Marcion* IV,22,3, parle de Moïse et Élie comme étant deux prophètes, dont « le premier a formé son peuple et l'autre l'a reformé, dont l'un a été à l'origine de l'Ancien Testament et l'autre contribuerait à consommer le Nouveau » (trad. COUNE, *Grâce*, p. 28).

<sup>306</sup> Ainsi, par exemple D. F. STRAUSS, *Vie de Jésus*, Paris 1839, II, p. 287 ; H. B. SWETE, *The Gospel according to St Mark*, London 1909, p. 189 ; J. B. BERNARDIN, « The Transfiguration », *JBL* 52 (1933), 181-182 ; BOOBYER, *The Transfiguration Story*, p. 76 ; M.-É. BOISMARD, « Élie dans le Nouveau Testament », dans *Élie le prophète. I : selon les Écritures et les traditions chrétiennes*, Bruges 1956, p. 125 ; V. TAYLOR, *Mark*, p. 390 ; D. E. NINEHAM, *The Gospel of St Mark*, Baltimore 1963, p. 235 ; MAUSER, *Christ in the Wilderness*, p. 114 ; LAMARCHE, *Marc*, p. 223 ; TROCME, *Marc*, p. 235. En revanche, selon A. T. FRYER, Moïse est grand-prêtre et Élie prophète. Leur présence indique que Jésus reçoit de Dieu une consécration comme notre Prophète et notre Prêtre. La voix divine : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé » serait la parole de la consécration. Cf. ID., « The Purpose of the Transfiguration », *JTS* 5 (1904) 214-217 ; « The Transfiguration », *ExpT* 17 (1905/6) 431-432.

semble être appropriée que pour les récits de Matthieu et Luc, chez qui cette idée apparaît clairement<sup>307</sup>.

Dans le récit de Marc, cette explication paraît simpliste<sup>308</sup>. Selon Marc, après que les disciples aient vu Jésus transfiguré, « leur apparut Élie avec (σύν) Moïse » (9,4)<sup>309</sup>. Puisqu'Élie est mentionné en premier, l'évangéliste pense de toute évidence à autre chose qu'aux représentants de la Loi et des prophètes<sup>310</sup>. De plus, Élie, considéré dans le milieu juif comme un grand prophète, il serait pourtant difficilement reconnaissable en tant que représentant de tous les prophètes<sup>311</sup>. En Mc 6,15 ; 8,28, Élie se distingue des autres prophètes, sans doute par son caractère eschatologique particulier. En tant que prophète, il est plutôt celui qui doit venir à la fin des temps et rétablir toutes choses (Mt 3,23-24 ; cf. Sir 48,10)<sup>312</sup>. Pour Marc, le nom de « prophète » étant particulièrement attribué à Isaïe dans l'introduction de l'évangile (1,2), celui-ci mériterait davantage d'être le représentant de tous les prophètes.

D'après plusieurs exégètes, à la montagne de la transfiguration, Élie, annoncé par Mt 3,23, joue le rôle du précurseur du Messie. L'apparition d'Élie, étant tenu pour le prophète à venir avant le Jour de Yahvé, serait un événement eschatologique, le signe du temps du salut<sup>313</sup>. Pourtant son rôle n'était pas bien défini. Il devait préparer la venue de Dieu ou de son

<sup>307</sup> Cf. Mt 5,17 ; 7,12 ; 11,13 ; 22,40 ; Lc 16,16 ; 24,44 ; Ac 3,22-24 ; 13,15 ; 24,14 ; 26,22 ; 28,23 ; cf. aussi Jn 1,45 ; Rm 3,21.

<sup>308</sup> Cf. F. BROSSIER, « La figure d'Élie dans le Nouveau Testament », *Le Monde de la Bible* 58 (1989) 33. FEUILLET, « Les perspectives », p. 293, attribue cette signification à la perspective propre à s. Matthieu.

<sup>309</sup> Les récits parallèles de Matthieu et de Luc modifient cette annonce ainsi : « Moïse et (καί) Elie » (Mt 17,3 ; Lc 9,30). On remarque que tant l'ordre des noms que la conjonction ont été changés. La phrase « la Loi et les prophètes » est si familière qu'on voit facilement dans celui qui vient après Moïse le représentant des prophètes, cf. F. J. BADCOCK, « The Transfiguration », *JTS* 22 (1920-21) 321, 326.

<sup>310</sup> Cf. C. E. CARLSTON, « Transfiguration and Resurrection », *JBL* 80 (1961) 237 ; BEST, « The Markan Redaction », p. 49, n. 52 ; HOOKER, *Mark*, p. 216 ; FRANCE, *Mark*, p. 351.

<sup>311</sup> Cf. J. A. ZIESLER, « The Transfiguration Story and the Markan Soteriology », *ExpT* 81 (1969-70) 266 ; F. W. DANKER, *Jesus and the New Age According to St. Luke*, St. Louis 1972, p. 116. J. HÖLLER, *Die Verklärung Jesu. Eine Auslegung der neutestamentlichen Berichte*, Freiburg 1937, p. 69 ; M. PAMMENT, « Moses and Elijah in the Story of the Transfiguration », *ExpT* 92 (1980-81) 338 ; P. DABECK, « 'Siehe, es erschienen Moses und Elias' (Mt 17,3) », *Bibl* 23 (1942) 175-189. Selon ce dernier auteur, l'apparition de Moïse et Élie a une autre fonction dans les évangiles de Matthieu et de Luc. Pour Matthieu, Jésus est présenté comme le nouveau Moïse, le représentant et le révélateur du Père. Pour Luc, Jésus est le nouvel Élie, le révélateur du Saint Esprit. Cet auteur ne discute pas le récit de Marc.

<sup>312</sup> Cf. STRACK-BILLERBECK, 28<sup>e</sup> Excursus : *Der Prophet Elias nach seiner Entrückung aus dem Diesseits*, IV, p. 764-798 ; J. JEREMIAS, Ἡλ(ε)ίας, *ThWNT*, II, p. 930-936 ; KEE, « Transfiguration », p. 144-146.

<sup>313</sup> Cf. J. JEREMIAS, Ἡλ(ε)ίας, *ThWNT*, II, p. 930-936 ; LOHMEYER, *Markus*, p. 178 ; H.-P. MÜLLER, « Die Verklärung », p. 56-64 ; W. SCHMITHALS, « Der Markusschluss, die Verklärungsgeschichte und die Aussendung

Messie, ou bien encore, attendu non pas comme le précurseur du Messie, mais comme son collègue, il devait apparaître en Grand Prêtre de l'âge messianique<sup>314</sup>. Cependant, la présence de Moïse avec Élie embrouille cette ligne de raisonnement. On a parfois essayé d'expliquer que Moïse était lui aussi attendu comme le précurseur du Messie<sup>315</sup>, mais cette idée ne se retrouve pas dans l'évangile de Marc.

Il est vrai qu'à la lumière de Mc 9,11-13, on pourrait penser qu'Élie, dans la personne de Jean Baptiste, prépare et rétablit, par sa vie et sa mort, la passion et la résurrection du Christ<sup>316</sup>. Mais l'assimilation d'Élie qui apparaît à la montagne de la transfiguration avec Jean Baptiste supposerait que ce dernier ait été ressuscité dans la personne d'Élie pour se montrer à Jésus et lui parler. L'idée de la résurrection de Jean Baptiste se trouve en Mc 6,14-16 ; pourtant rien dans le récit de Marc, semble-t-il, ne suggère que l'évangéliste partage une telle pensée.

L'apparition d'Élie est encore explicable par le fait qu'il a été enlevé vivant au ciel (2 R 2,11), ce qui faisait de lui un personnage céleste pouvant pourtant revenir sur la terre<sup>317</sup>. On essaie parfois de regarder Moïse de la même façon, sur la base de quelques textes témoignant de la tradition selon laquelle Moïse n'est pas mort mais a été aussi enlevé au ciel. Cependant le fondement de ces traditions est très ténu<sup>318</sup>. Il est peu probable que Marc ait suivi cette interprétation qui va à l'encontre du récit de la mort de Moïse en Dt 34,5 (cf. Jos 1,1-2). Malgré cela, on adopte parfois cette ligne d'interprétation de la présence d'Élie et de Moïse lors de la transfiguration, en y voyant le signe de l'entrée de Jésus dans le domaine céleste<sup>319</sup>. Cependant

---

der Zwölf», *ZThK* 69 (1972) 391 ; GNILKA, *Markus*, II, p. 34 ; FRANCE, *Mark*, p. 351-352. NÜTZEL, *Verklärungserzählung*, p. 170, suggère que dans la tradition pré-marcienne Élie soit apparu tout seul comme le prophète eschatologique.

<sup>314</sup> Cf. T. W. MANSON, *The Sayings of Jesus*, London 1964, p. 69.

<sup>315</sup> Cf. T. F. GLASSON, *Moses in the Fourth Gospel*, London 1963, p. 69 ; J. SCHMID, *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg 1958, p. 171 ; S. PEDERSEN, « Die Proklamation Jesu als des eschatologischen Offenbarungsträgers (Mt 17,1-13) », *NovT* 17 (1975) 249. Cependant, l'attente d'Élie comme précurseur du Messie était un thème courant de l'eschatologie juive, tandis que Moïse dans ce rôle apparaît rarement et vaguement (*DeutR.* 3,16 sur X,1 ; *Targ. Yerushalmi* Ex XII, 42). En revanche, ce sont Baruch, Hénoch et Pinhas qui jouent parfois un rôle analogue à celui d'Élie. Cf. J. BONSIKVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, I, Paris 1934, p. 357-359 ; STRACK-BILLERBECK, I, p. 756 ; FEUILLET, « Les perspectives », p. 293, n.1.

<sup>316</sup> Cf. L. F. RIVERA, « Interpretatio Transfigurationis Jesu in redactione evangelii Marci », *VD* 46 (1968) 101.

<sup>317</sup> Cf. J. JEREMIAS, ' Ηλ(ε)ίας, *ThWNT*, II, p. 930-943 ; ID., Μωυσης, *ThWNT*, IV, p. 852-878.

<sup>318</sup> *b. Sota*13b ; *Midr.* Dt 34,5 ; FLAVIUS JOSEPH, *Ant.* 4.8.48 § 326.

<sup>319</sup> Ainsi C. E. CARLSTON, « Transfiguration and Resurrection », *JBL* 80 (1961) 238 ; WEEDEN, *Traditions in Conflict*, p. 120 ; B. E. REID, *The Transfiguration*, Paris 1993, p. 124.

on ne peut pas assimiler Moïse à Élie et dire que les deux figures jouent le même rôle eschatologique<sup>320</sup>.

En éprouvant la difficulté d'attribuer le même rôle à Moïse et Élie, on essaie parfois de les dissocier par la méthode de l'histoire de la rédaction. Selon J. M. NÜTZEL, le récit pré-marcien de la transfiguration mentionnait seulement Élie ; l'addition de Moïse serait due à Marc<sup>321</sup>. Dans cette hypothèse, Élie apparaît dans le récit pré-marcien en prophète eschatologique qui annonce la fin des temps, le précurseur du Messie. Son apparition montre que Jésus est le personnage qui apporte le salut eschatologique. L'arrivée de la nuée prenant sous son ombre Jésus et Élie souligne davantage l'aspect céleste de ces deux personnages. En même temps, grâce à cette nuée, Élie peut s'éloigner. Au stade de la rédaction de l'évangile, Moïse, le législateur d'Israël, apparaît avec Élie, et le récit traditionnel a été interprété à la lumière de la théophanie au Sinaï. En choisissant la figure de Moïse, et non celle d'Hénoch, l'évangéliste aurait montré que Jésus, pour entrer dans la gloire du ciel, a dû passer encore par la vie terrestre. Ainsi le rédacteur a ôté un certain degré du caractère eschatologique à l'apparition d'Élie, celle-ci faisant penser à l'imminence de l'accomplissement eschatologique<sup>322</sup>.

Un autre auteur, J. A. PARETSKY, soutient que le récit de la transfiguration, d'origine apocalyptique, confirme l'enseignement de Jésus concernant l'arrivée des temps messianiques. Ce récit, dans le dessein de l'évangéliste, interpréterait les déclarations eschatologiques qui l'entourent, à savoir, 9,1 et 9,9-10. La transfiguration, en témoignant de la venue d'Élie—celle-ci annoncée par Jésus en 9,13—, proclame l'arrivée de l'âge messianique. Cependant la présence d'Élie sur la montagne de la transfiguration provient d'une autre tradition que la mention du même Élie en prophète eschatologique, dont parle le dialogue en Mc 9,11-13. Le rôle d'Élie et de Moïse à la montagne est, selon cet auteur, uniquement typologique. Leurs vies et leurs missions sont similaires à celle de Jésus<sup>323</sup>. Dans une interprétation analogue, selon quelques exégètes, Marc présente Jésus comme le nouveau Moïse<sup>324</sup>. On peut néanmoins soulever que

---

<sup>320</sup> Par contre, ainsi F. HAHN, *The Titles of Jesus in Christology*, New York 1969, p. 334-336. Selon cet auteur, dans le récit pré-marcien d'origine juive palestinienne, l'apparition d'Élie et de Moïse légitimait Jésus en tant que le prophète eschatologique.

<sup>321</sup> NÜTZEL, *Verklärungserzählung*, p. 165-172. C'est également l'avis de C. MASSON, « La transfiguration de Jésus (Marc 9,2-13) », *RTP* 14 (1964) 1-14, selon lequel ce récit était à l'origine celui de l'apparition d'Élie et ne contenait pas la transfiguration de Jésus.

<sup>322</sup> NÜTZEL, *Verklärungserzählung*, p. 242-244.

<sup>323</sup> PARETSKY, *Jewish Eschatological Expectation*, p. 71-77 et 179-180.

<sup>324</sup> Cf. MAUSER, *Christ in the Wilderness*, p. 117-119 ; J. A. ZIESLER, « The Transfiguration Story and the Markan Soteriology », *ExpT* 81 (1969-70) 263-268.

cette interprétation pose des difficultés. Elle implique que Moïse, qui autrefois s'était entretenu avec Yahvé (cf. Ex 33,11), vient maintenant s'entretenir avec Jésus, n'étant qu'un nouveau Moïse. En revanche, il semble que Jésus prenne la place, sur la haute montagne, non pas du nouveau Moïse, mais plutôt de Yahvé.

Selon plusieurs chercheurs, une expression singulière « Élie avec Moïse » (Mc 9,4) place Moïse au deuxième plan après Élie. Selon P. LAMARCHE, Marc souligne la prééminence de la prophétie toujours valable, par rapport à la Loi qui devait céder sa place à la foi<sup>325</sup>. Mais cela n'explique pas pourquoi en Mc 9,5 l'ordre Moïse-Élie est rétabli. De même, selon H. BALTENSWEILER, Marc présente Élie comme la personne principale, Moïse ne fait que l'accompagner à l'arrière-plan. Le message de la transfiguration serait en opposition avec le messianisme politique des zélotes. Élie, autrefois plein de zèle et violent dans ses actes (cf. 1 R 18,20-40 ; Sir 48,1-3), devient le prophète qui doit « ramener le cœur des pères vers leurs fils et le cœur des fils vers leurs pères » (Ml 3,23-24). L'apparition d'Élie, soutenant Jésus dans sa décision de renoncer aux méthodes violentes des zélotes, serait le signe adressé aux disciples appelant à rejeter la violence<sup>326</sup>. L'apparition de Moïse avec Élie se comprendrait par le fait qu'avec Moïse l'alliance a été conclue et qu'Élie l'a rétablie et purifiée<sup>327</sup>.

Pourtant, il est difficile d'admettre qu'Élie aurait pour les destinataires de l'évangile cette signification précise que BALTENSWEILER lui attribue. Le zèle d'Élie s'adresse au peuple d'Israël, et l'action violente des zélotes se dirige contre les Romains<sup>328</sup>. Une autre proposition voit dans la figure d'Élie celui qui, autrefois combattant les prophètes de Baal, dans les temps derniers défait les ennemis du Christ et les faux prophètes (cf. Mc 13,21-22)<sup>329</sup>. Mais étant donné que c'est le Messie qui déconcerte lui-même ses ennemis, ce rôle d'Élie ne serait que secondaire<sup>330</sup>.

B. D. CHILTON est d'avis que le verset Mc 9,4 est traditionnel, mais remanié par Marc. Il a placé Élie avant Moïse pour subordonner le deuxième au premier. Ainsi Moïse serait envisagé à l'instar d'Élie comme personnage immortel, et l'expression en 9,1 : « Ceux qui ne goûtent pas la mort » se référerait à eux. Le sens primitif de ce logion serait, comme Moïse en Targum de

<sup>325</sup> LAMARCHE, *Marc*, p. 223. Cette interprétation relève sans doute de l'interprétation du récit de la transfiguration à la lumière de Paul, cf. Ga 4,21-31. Selon 2 Co 3,12-16, Moïse n'ôte le voile de son visage qu'à l'apparition du Christ.

<sup>326</sup> Cf. BALTENSWEILER, *Verklärung*, p. 69-82.

<sup>327</sup> Cf. à ce propos M.-É. BOISMARD, « Élie dans le Nouveau Testament », dans *Élie le prophète. I.*, Bruges 1956, p. 125.

<sup>328</sup> Cf. THRALL, « Elijah and Moses », p. 307-308.

<sup>329</sup> Cf. BOOBYER, *The Transfiguration Story*, p. 75-76.

<sup>330</sup> Cf. THRALL, « Elijah and Moses », p. 305-306.

Jérusalem à Dt 32,1, « le juron par les témoins qui ne goûteront pas la mort ». Moïse et Élie seraient ces témoins dans la tradition pré-marcienne. En revanche, Marc aurait déplacé le logion 9,1 pour que la transfiguration soit la réalisation de la promesse de l'immortalité des trois disciples<sup>331</sup>. Pourtant, contrairement à l'interprétation de CHILTON, si Élie n'est jamais mort, Moïse pourrait être plutôt le représentant de ceux qui sont morts<sup>332</sup>.

Étant donnée la difficulté de l'interprétation de l'apparition de Moïse et d'Élie sur la montagne, plusieurs exégètes sont d'avis que ce détail, jouant peut-être un autre rôle dans la tradition pré-marcienne, est de moindre importance pour la compréhension du récit de l'évangéliste. Selon certains exégètes, il serait dû à un malentendu ; les disciples ont mal interprété l'apparition de deux personnages inconnus sur la montagne<sup>333</sup>. Plusieurs chercheurs ne voient dans ces deux figures de l'Ancien Testament que les représentants des habitants du ciel. Leur apparition ne confirme dans l'esprit des disciples que cette impression que Jésus transfiguré participe à la gloire céleste<sup>334</sup>, ou bien, elle prépare la scène pour la voix divine<sup>335</sup>. Pourtant il est discutable que Marc ait voulu rapporter l'apparition d'Élie avec Moïse uniquement pour renforcer l'effet de la transfiguration de Jésus et de la voix céleste. D'ailleurs, dans ce rôle, ces deux figures ne constitueraient pas un signe net, visible à première vue. Pour les présenter en habitants du ciel, Marc aurait dû mentionner Hénoch à la place de Moïse.

Il faut plutôt chercher l'explication du rôle de Moïse et d'Élie dans leurs expériences pendant leurs activités de leur vivant. M. PAMMENT, remarquant que peu d'exégètes expliquent la signification de la transfiguration à la lumière des expériences de Moïse et d'Élie avant leur mort, propose de les considérer en tant que figures prophétiques souffrantes<sup>336</sup>. Pendant leurs vies, subissant rejet et persécution, ils sont finalement justifiés par Dieu. Leur apparition

---

<sup>331</sup> Cf. B. D. CHILTON, « The Transfiguration: Dominical Assurance and Apostolic Vision », *NTS* 27 (1980-81) 117-124. La critique : cf. K. BROWER, « Mk 9:1 Seeing the Kingdom in Power », *JSNT* 6 (1980) 29-32. Selon CHILTON, la scène sur la montagne est modelée sur l'exemple des récits d'Ex 24 et de 1 R 19. Marc aurait suivi la tradition selon laquelle les trois « piliers » de Jérusalem : Pierre, Jacques et Jean (cf. Ga 2,2.9) seraient auprès de Jésus à la montagne de la transfiguration, tout comme autrefois Aaron, Nadab et Abihu auprès de Moïse dans le récit d'Ex 24,9-11. Cependant cette interprétation est difficile à accepter étant donné que ce Jacques, qui apparaît dans le récit évangélique, n'est pas le même Jacques qui était un des « piliers ». Si la confusion entre deux Jacques pouvait se produire avec le recul du temps, il est improbable qu'elle pouvait exister au temps de Paul.

<sup>332</sup> Ainsi déjà CHROMACE D'AQUILEE, *Sermon* 22,2.

<sup>333</sup> Selon R. BULTMANN, *Histoire*, p. 319 ; 378, les noms de Moïse et Élie ont été introduits dans le récit, selon une des lois de la narration populaire, à la place de deux êtres célestes, à l'origine indéterminés. Dans le même sens, SABBE, « La rédaction du récit de la Transfiguration », p. 85.

<sup>334</sup> Ainsi S. LÉGASSE, *Marc*, II, p. 527.

<sup>335</sup> Ainsi BEST, « The Markan Redaction », p. 50.

<sup>336</sup> M. PAMMENT, « Moses and Elijah in the Story of the Transfiguration », *ExpT* 92 (1980-81) 338-339. De même J. JEREMIAS, Ἡλ(ε)ίας, *ThWNT*, II, p. 941. Autrement HORSTMANN, *Studien*, p. 88.

confirmerait la prédication de la passion de Jésus et sa justification par la résurrection et la parousie. Sur le même fondement mais donnant un sens opposé M. E. THRALL explique qu'Élie et Moïse auraient été présentés par contraste avec Jésus<sup>337</sup>. Jésus a subi la mort violente, mais en revanche est ressuscité, ce qui a lui donné un statut supérieur. Néanmoins ces interprétations s'accordent mieux avec le récit de Luc, où Moïse et Élie ont parlé avec Jésus de sa passion et de sa mort à Jérusalem (Lc 9,31).

Selon R. H. GUNDRY, l'apparition d'Élie et de Moïse sert à mettre en relief le fait que Jésus soit l'unique Fils de Dieu, celui que l'on doit écouter. Élie apparaît avec Moïse parce que ce sont les deux uniques figures de l'Ancien Testament qui ont vu la théophanie sur la montagne<sup>338</sup>. Cet auteur n'achève pas sa démonstration : les théophanies dans l'Ancien Testament étaient accompagnées d'une action salvatrice de Dieu et liées étroitement à l'alliance avec le peuple. S'il existe un lien entre eux et la transfiguration, celle-ci doit plutôt accomplir ou dépasser ses arrière-plans vétérotestamentaires. Le point faible de l'interprétation de GUNDRY consiste à voir dans la transfiguration une arrivée visible du royaume de Dieu en puissance, sans expliquer ce que cette venue peut signifier pour les trois témoins.

Toutes ces propositions s'appuient sur la supposition que les figures d'Élie et de Moïse annoncent, symbolisent ou représentent une autre réalité qu'eux-mêmes. Néanmoins le récit de Marc les présente de manière réaliste, sans doute en les regardant par les yeux de Pierre qui veut même bâtir pour eux les tentes (Mc 9,5), comme on le fait pour les habitants de la terre. Certains exégètes ont déjà remarqué que Moïse et Élie ont, tous deux, reçu la révélation divine sur la même montagne Sinaï = Horeb (Ex 32,30-34,9 et 1 R 19,1-18)<sup>339</sup>. Nous pouvons alors formuler l'hypothèse suivante : le récit de la transfiguration est modelé par Marc précisément à la lumière des ces deux théophanies.

Il faut néanmoins admettre que, d'après J. P. HEIL, le récit de Marc ne porte pas de traces caractéristiques d'une théophanie. Selon lui, celle-ci décrit toujours la venue de Dieu annoncée par des phénomènes terrifiants : éclairs, tempêtes, phénomènes volcaniques, ou tremblement de terre<sup>340</sup>. Pourtant cet auteur interprète le genre littéraire de la théophanie de manière trop

<sup>337</sup> THRALL, « Elijah and Moses », p. 305-317. De même BEST, « The Markan Redaction », p. 49.

<sup>338</sup> GUNDRY, *Mark*, p. 452, 457-462.

<sup>339</sup> Ainsi J. B. BERNARDIN, « The Transfiguration », JBL 52 (1933) 182 ; J. VAN GOUDOEVER, *Fêtes et calendriers bibliques*, Paris 1967, p. 333-334 ; D. BALY, « The Transfiguration Story », *ExpT* 82 (1970-71) 83. Dans cette ligne, W. H. WILLIAMS, « The Transfiguration – A New Approach? », dans *Studia Evangelica*, 6, p. 643. Selon A.-M. DENIS, « Une théologie de la Rédemption. La Transfiguration chez saint Marc », *VieSp* 101 (1959) 136-149, l'apparition de Moïse et d'Élie est à sa place, puisque dans la transfiguration de Jésus il s'agit de la théophanie au Sinaï renouvelée et achevée, tandis qu'ils ont tous deux joui de la théophanie sur la même montagne Horeb qui est le Sinaï.

<sup>340</sup> Cf. J. P. HEIL, *The Transfiguration of Jesus*, Rome 2000, p. 36.

restrictive. Des récits bibliques existent dans lesquels la venue de Dieu sur le sommet de la montagne n'est accompagnée que de la nuée et d'une voix mais paisible : ainsi la théophanie devant Moïse (Ex 34,5-7). Dans celle devant Élie (1 R 19,12b-13) en outre la voix est « silencieuse ». Dans ce dernier récit il est même expressément nié que Dieu arrive dans un ouragan, un tremblement de terre ou un feu (19,11-12a). Ces deux récits relèvent du genre littéraire de la théophanie<sup>341</sup>, mais celle annonçant la grâce et le pardon, « une théophanie de la grâce ».

Finalement on peut trouver quelques lumières dans l'interprétation de la transfiguration esquissée par IRENEE DE LYON, peut-être la plus ancienne chez les Pères. D'après elle, Dieu répond favorablement à la demande de Moïse voulant autrefois voir la gloire de Dieu (Ex 33,18), quand celui-ci, en présence d'Élie, parle avec Jésus sur la montagne de la transfiguration<sup>342</sup>. Selon cette interprétation, la transfiguration est l'accomplissement de l'antique promesse faite à l'homme qu'il verra la gloire de Dieu et vivra éternellement. Cette parole ne s'est pas réalisée dans l'histoire de l'Exode, puisque sans incarnation du Verbe divin l'homme n'a pas pu voir Dieu et rester en vie (cf. Ex 33,20). En revanche, la transfiguration serait un événement eschatologique accomplissant la prophétie d'une ultime révélation de Dieu à l'homme. Il va de soi que ce qui a valu pour Moïse était vrai aussi pour tous les spectateurs de la transfiguration<sup>343</sup>.

### 6.3.3. Le cas d'Élie

Le nom d'Élie est mentionné trois fois dans la narration Mc 8,27—9,13. Deux fois dans le dialogue de Jésus avec les disciples : dans la réponse des disciples à la question de Jésus en 8,28, puis en 9,11-13, où Jésus identifie Élie, attendu par les Juifs, comme étant Jean Baptiste. Entre ces deux dialogues, Élie apparaît avec Moïse (9,4). Les exégètes éprouvent

<sup>341</sup> Le récit 1 R 19,1-18 est probablement calqué sur celui de la théophanie de l'Exode, cf. M.-É. BOISMARD, « Élie dans le Nouveau Testament », dans *Élie le prophète. I.*, Bruges, 1956, p. 124-125.

<sup>342</sup> *Adv. haer.* IV, 20,9.

<sup>343</sup> Cf. E. LANNE, « La vision de Dieu chez saint Irénée », dans *Tradition et communion des Églises*, Leuven 1997, p. 44-47 ; P. MIQUEL, « Le mystère de la Transfiguration », *QuestLitPar* 42 (1961) 200. L'intuition d'IRENEE de voir dans la transfiguration de Jésus une réalisation de la vision de Dieu dont parle Ex 33,20 se répète également chez TERTULLIEN, *Contre Marcion* IV,22,13-15 ; CHROMACE D'AQUILEE, *Instructions sur saint Matthieu*, (cf. COUNE, *Grâce*, p. 65-66) ; PIERRE LE VENERABLE, *Homélie pour la fête de la transfiguration*, PL 189,953-972, et plus tard chez s. THOMAS, *S. Th.* III, q. 45, a. 4, ad 4. Ce dernier, en citant Ex 33,20, affirme que la vision dont jouissent les disciples pendant la transfiguration dépasse toute faculté des mortels, mais que le Christ transfiguré guérit les hommes de leur incapacité à soutenir l'éclat de la splendeur de Dieu en les menant à la gloire.

une difficulté à concilier la signification de la personne d'Élie sur la montagne de la transfiguration avec celle d'Élie le prophète eschatologique. Or, les disciples demandent à Jésus : « Pourquoi les scribes disent-ils qu'Élie doit venir d'abord ? » (9,11). En effet, si les disciples viennent de voir Élie s'entretenir avec Jésus, pourquoi posent-ils encore la question sur sa venue future ?

Les commentateurs affirment parfois que la question posée sur le retour d'Élie n'a guère de rapport avec l'événement de la transfiguration<sup>344</sup>. Certains exégètes, moyennant la méthode de l'histoire de la rédaction, essaient de retrancher la question des disciples en 9,11 de son contexte de la transfiguration. J. TAYLOR<sup>345</sup> et M. TRIMAILLE<sup>346</sup> ont proposé de rapprocher les v. 9,1 et v. 9,11. Si ces deux versets faisaient un ensemble dans la tradition évangélique reçue par Marc, la question des disciples concerne le problème de la venue d'Élie avant l'autre venue, celle du royaume de Dieu « en puissance »<sup>347</sup>. En revanche, E. NARDONI voit dans Mc 9,11-13 une interprétation rédactionnelle de l'événement de la transfiguration. L'apparition d'Élie sur la montagne de la transfiguration nécessite une nouvelle interprétation de l'expectative des scribes concernant le prophète à venir<sup>348</sup>.

Cependant il semble que le cas d'Élie peut être résolu différemment. Le dialogue 9,11-13 aide surtout à répondre à la question posée en 8,27-29, concernant la relation entre trois personnes : Jésus, Jean Baptiste, et le prophète Élie qui est attendu et qui, selon Mt 3,23-24, a dû apparaître avant la venue du Jour de Yahvé. La question des disciples sert à clarifier la différence entre Élie le prophète eschatologique apparu dans la personne de Jean Baptiste, dont le rôle est la préparation de la route du Seigneur (cf. Mc 1,2), et Élie sur la montagne de la transfiguration, qui est Élie de la théophanie au Sinaï-Horeb.

<sup>344</sup> Ainsi LÉON-DUFOUR, « Transfiguration », p. 110.

<sup>345</sup> J. TAYLOR, « The Coming of Elijah, Mt 17,10-13 and Mk 9,11-13 : the Development of the Texts », *RB* 98 (1991) 107-119.

<sup>346</sup> M. TRIMAILLE, « Le récit de la transfiguration comme récit interprétatif. Marc 9,1-13 », dans *Le temps de la lecture*, Paris 1993, p. 163-172.

<sup>347</sup> Cette interprétation sert encore à justifier l'interprétation suivante : après la mort de tous les disciples qui pourraient bénéficier de la promesse donnée par Jésus en 9,1, il fallait lui donner un autre sens. C'est à ce moment que le récit de la transfiguration a été inséré entre les v. 9,1 et 9,11 pour constituer une première réalisation de la prédiction de Jésus dans la forme d'une anticipation de la parousie. De même, R. BULTMANN, *Histoire*, p. 160 ; HORSTMANN, *Studien*, p. 57-58, 134-135 ; J. ERNST, *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg 1981, p. 261 ; LÉGASSE, *Marc*, II, p. 519, 535-537. Proches de cette interprétation sont aussi D. E. NINEHAM, *The Gospel of St Mark*, Baltimore 1963, p. 240, E. HAENCHEN, *Der Weg Jesu*, Berlin 1966, p. 313, et LAMARCHE, *Marc*, p. 227. Selon M. TRIMAILLE, l'insertion du récit de la transfiguration sert également à éclairer l'annonce de la passion et de la mort, en donnant un avant-goût de la résurrection.

<sup>348</sup> NARDONI, *La Transfiguración*, p. 216-224 ; cf. aussi ID., « A Redactional Interpretation of Mark 9:1 », *CBQ* 43 (1981) 374-377.

### 6.3.4. Le foulon céleste : la réalisation de la prophétie Mt 3,1-4

L'évangéliste Marc a délibérément expliqué l'origine de la blancheur des vêtements de Jésus transfiguré par contraste avec le foulon sur la terre (9,3). Les exégètes négligent souvent ce détail qu'ils ne traitent, occasionnellement, que comme description naïve et pittoresque<sup>349</sup>. D'après certains savants, ce trait serait la transcription d'une expérience vécue, sans signification théologique<sup>350</sup>. On remarque encore que la comparaison avec le foulon ne s'accorde guère avec le style solennel du récit<sup>351</sup>.

Pourtant, les motifs du foulon qui purifie les vêtements, et la blancheur d'origine céleste, suggèrent une signification sotériologique symbolique<sup>352</sup>. Quelques textes patristiques y voient le symbole de la purification des péchés (cf. Ps 51,9)<sup>353</sup>, notamment par la pénitence et par le baptême<sup>354</sup>. Et malgré cela, il semble que cette piste d'interprétation ne soit pas encore suffisamment utilisée dans les temps modernes. La blancheur des vêtements de Jésus est le signe de l'activité d'un foulon céleste (Mc 9,3)<sup>355</sup>, ce qui renvoie à l'image du foulon en Mt 3,2. Ce lien a été remarqué par P. MIQUEL<sup>356</sup> et P.-Y. BRANDT<sup>357</sup>, qui pourtant n'en tirent pas des conséquences importantes pour la christologie de Marc. Or, il semble que, grâce à ce

<sup>349</sup> Ainsi KEE, « Transfiguration », p. 143. D'après RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, p. 247, n. 25, la comparaison avec l'étoffe blanchie par le foulon est une figure de style qui n'appartient pas au motif de l'apparition de la splendeur des vêtements.

<sup>350</sup> Ainsi FEUILLET, « Les perspectives », p. 287 et BALTENSWEILER, *Verklärung*, p. 62-67, 128-131.

<sup>351</sup> Ainsi NÜTZEL, *Verklärungserzählung*, p. 99. De même FRANCE, *Mark*, p. 351 : « Mark's attempt to underline the unique glory of Jesus' clothing is in danger of descending to bathos. »

<sup>352</sup> « Ce que le foulon, c'est-à-dire le docteur des âmes, ou encore, celui qui prend soin de son corps, si habile qu'il soit, ne peuvent pas faire ici-bas, le Seigneur le fera au ciel, en purifiant l'Église, qui est comme son vêtement, de toute souillure de la chair et de l'esprit », BEDE, *Homélie pour le temps du Carême* (trad. COUNE, *Grâce*, p. 98-99). « The robe of our Lord is the white robe of the redeemer (Rev 7,14), the robe of the High Priest, washed in the blood of Himself the victim », F. J. BADCOCK, « The Transfiguration », *JTS* 22 (1920-21) 325.

<sup>353</sup> S. AMBROISE explique que le foulon céleste est Celui, qui a coutume de laver nos fautes. Il se réfère à Is 1,18 ; 7,3 ; cf. *Traité sur l'Évangile de s. Luc* 7,14 (SC 52, p. 13). Cf. aussi BEDE, *PL* 94,96-101 ; *CCSL* 122, p. 170-177.

<sup>354</sup> PIERRE LE VENERABLE, *Sermon sur la transfiguration*, *PL* 189, 960-962 (cf. COUNE, *Grâce*, p. 145-149) ; PIERRE DE BLOIS, *De transfiguratione Domini*, *PL* 207, 780 C (cf. COUNE, *Grâce*, p. 271) ; SIMON D'AUXERRE, *Hom.* 34, *PL* 118, 223 C.

<sup>355</sup> Selon M. SABBE, « La rédaction du récit de la Transfiguration », p. 68, le parallèle à Mc 9,3 se retrouve en *Hénoch* 71,10 : « Ses vêtements étaient indescritibles ». D'après FOCANT, *Marc*, p. 335, la blancheur est un attribut céleste, comme en Dn 7,9. Ces parallèles pourtant n'expliquent pas le sens de l'image d'un foulon.

<sup>356</sup> P. MIQUEL, « Le mystère de la Transfiguration », *QuestLitPar* 42 (1961) 194-223, surtout p. 198-199.

<sup>357</sup> P.-Y. BRANDT, *L'identité de Jésus et l'identité de son disciple*, Fribourg Suisse 2002, p. 261. La méthode employée par P.-Y. BRANDT est d'ailleurs autre que la mienne. Cet auteur ne discute que très brièvement le problème de la critique de la rédaction de l'ensemble Mc 8,27—9,13 ainsi que la signification des parallèles bibliques dans leur contexte vétérotestamentaire.

commentaire interprétatif de l'évangéliste, la scène sur la montagne s'appréhende mieux comme réalisation du jugement divin purificateur annoncé en Mt 3,1-4.

### 6.3.5. La réalisation de la promesse Dt 18,15 ?

Les exégètes n'ont pas toujours évité la confusion entre le rôle de Moïse dans l'évangile de Matthieu et celui de Marc. Dans une interprétation très répandue, les paroles : « Écoutez-le (ἀκούετε αὐτοῦ) » en Mc 9,7 font allusion au Dt 18,15, où Moïse transmet cette promesse au peuple : « Yahvé ton Dieu suscitera pour toi, du milieu de toi, parmi tes frères, un prophète comme moi, que vous écouterez (αὐτοῦ ἀκούσεσθε) ». Dans ce cas, Jésus transfiguré serait représenté en prophète eschatologique à la place de Moïse<sup>358</sup>.

Selon F. HAHN, dans le récit primitif de la transfiguration, issu du milieu juif palestinien, la voix de la nuée est une citation composée de Is 42,1 et Dt 18,15. La rédaction de l'évangile dans le milieu hellénistique adopte l'idée du Fils de Dieu, et en connexion avec l'idée de la métamorphose, l'assume dans le sens de l'être divin<sup>359</sup>. Selon L. F. RIVERA<sup>360</sup>, Marc a construit un midrash de la théophanie, basé sur la tradition sacerdotale de l'Exode parlant de la gloire de Dieu remplissant la Tente (Ex 40,35) et des dix commandements (Dt 4,11 ; 5,22). Ce midrash est basé également sur la prophétie de Dt 18,15.18 réalisée en Jésus, le nouveau Moïse. La voix de la nuée fait également allusion au Ps 2,7 et Is 42,1. La rédaction de ce midrash s'est produite aussi sous l'influence de la description apocalyptique du Fils de l'homme daniélique (Dn 7,13) mais dans les termes hellénistiques de la métamorphose.

Toutefois les allusions en Mc 9,7 aux textes de Ps 2,7, Is 42,1 et Dt 18,15 sont mises en doute par certains chercheurs<sup>361</sup>. Il n'est pas facile de voir en Mc 9,7 une citation, même virtuelle, du Dt 18,15, tandis que la forme des mots employés (en grec) n'est ni identique quant

<sup>358</sup> Ainsi, parmi d'autres, H.-P. MÜLLER, « Die Verklärung », p. 60 ; SABBE, « La rédaction du récit de la Transfiguration », p. 79 ; C. S. MANN, *Mark*, New York 1986, p. 360-361 ; GNILKA, *Markus*, II, p. 36 ; PESCH, *Markusevangelium*, II, p. 76-77 ; FRANCE, *Mark*, p. 355.

<sup>359</sup> F. HAHN, *The Titles of Jesus in Christology*, New York 1969, p. 336. De même d'après J. MARCUS, il s'agit dans le texte de Mc 9,7 d'une citation virtuelle de Dt 18,15, et dans tout le récit de la transfiguration, d'un tissu complexe des allusions à l'histoire de Moïse dans le Pentateuque. Le titre de « Fils de Dieu » que Jésus reçoit à la transfiguration, lui attribue, à la lumière de certaines traditions juives, un statut qui le rapproche de la divinité (ID., *The Way of the Lord*, Edinburgh 1993, p. 88-92).

<sup>360</sup> L. F. RIVERA, « Interpretatio Transfigurationis Jesu in redactione evangelii Marci », *VD* 46 (1968), 99-104.

<sup>361</sup> LAGRANGE, *Marc*, p. 218, écrit à propos de l'opinion de H. J. HOLTZMANN (cf. ID., *Die Synoptiker*, Tübingen 1901, p. 150-151) : « D'après Holtzmann la parole est un conglomérat de Ps 2,7 ; Is 42,1 et Dt 18,15. A ce compte on ne pourrait rien dire qui ne se trouve dans l'Écriture. Ce serait le système des centons virgiliens, aussi éloigné que possible de la manière simple et populaire de Marc. » Cf. aussi TROCMÉ, *Marc*, p. 36-37.

au temps, ni quant à l'ordre des mots<sup>362</sup>. De plus, il n'est point facile de voir un parallèle à la voix divine (Mc 9,7) dans l'annonce faite par l'homme, Moïse (Dt 18,15). Il semble que les commentateurs se soient trop inspirés du grand rôle que joue le passage de Dt 18,15 dans l'œuvre de Luc (cf. Ac 3,22 ; 7,37), où Jésus est envisagé comme prophète eschatologique à la manière de Moïse<sup>363</sup>.

### 6.3.6. Les autres parallèles avec l'Ancien Testament : Ex 40,34-38 ou Dn 10

Selon M. SABBE, les descriptions de Dieu, des anges ou des justes possèdent dans plusieurs textes des traits communs avec celles de Jésus transfiguré<sup>364</sup>. La transfiguration de Jésus est essentiellement une apocalypse du Fils de l'homme, personnage eschatologique, source du salut. Pourtant le modèle de la théophanie du Sinaï s'y retrouve aussi<sup>365</sup>. Cet auteur insiste avant tout sur le parallèle en Ex 40,34-38, où la théophanie a lieu dans la Tente de Réunion. Quant à la transfiguration de Jésus, ce motif s'accorde bien avec le style apocalyptique. Effectivement,

Selon H. C. KEE, la scène de la transfiguration n'est pas conçue par l'évangéliste comme épiphanie ayant pour but de manifester la vraie nature divine de Jésus<sup>366</sup>. Il trouve l'arrière-plan biblique de la scène de la transfiguration dans Dn 10. Daniel, l'agent de la révélation divine, reçoit du trône divin un message concernant la fin des temps. Pendant cette vision, Daniel est lui-même transfiguré et ses vêtements brillent d'une lumière rayonnante (Dn 10,8)<sup>367</sup>.

<sup>362</sup> Cf. GUNDRY, *Mark*, p. 461 ; M. ÖHLER, « Die Verklärung (Mk 9,1-8) », *NovT* 38 (1996) 214.

<sup>363</sup> Il est caractéristique que TERTULLIEN, qui indique ce parallèle à Mc 9,7, cite ici explicitement le texte dans la même forme qui se trouve en Ac 3,22-23, c'est-à-dire, qui réunit Dt 18,15.18-19 et Lv 23,29 (*Contre Marcion* IV,22,10 ; cf. COUNE, *Grâce*, p. 30).

<sup>364</sup> Cf. *1 Hénoch* 14,18-20 ; 43 ; 46,1 ; 71,1.10 ; Dn 7,9 ; 12,3 ; Ap 1,12-16.

<sup>365</sup> Cf. SABBE, « La rédaction du récit de la Transfiguration », p. 74-79. Quant au rôle de Jésus dans ces deux schémas littéraires, l'argument de l'auteur n'est pas consistant : dans le récit du genre apocalyptique, Jésus n'apparaît pas pour autant comme le nouveau Moïse (p. 74) ; dans la théophanie, le Christ est le nouveau Moïse annoncé en Dt 18,15 (p. 79).

<sup>366</sup> Contre M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen <sup>3</sup>1966, p. 64, 232 ; S. SCHULZ, *Die Stunde der Botschaft*, Hamburg 1967, p. 57 ; F. HAHN, *The Titles of Jesus in Christology*, New York 1969, p. 300-302, 334-337.

<sup>367</sup> KEE, « Transfiguration », p. 135-152, surtout p. 141-144, 149-150 ; ID., *Community*, p. 132. De même LÉON-DUFOUR, « Transfiguration », p. 107-108. Selon H. C. KEE, la transfiguration de Jésus n'est pas une transformation métaphysique qui révèle sa nature divine cachée. Le rayonnement de Jésus transfiguré vient de la gloire qui lui est attribuée ou empruntée, comme dans le cas des justes à la fin des temps et celui de Moïse (Ex 34,29-35). La transfiguration serait dans cette interprétation l'entrée anticipée de Jésus dans la glorification eschatologique des justes.

Pourtant, contrairement à ce qu'affirme H. C. KEE, il n'est pas fait mention dans Dn 10,8 d'une transfiguration comparable à celle de Jésus. Les vêtements de lin et le visage brillant caractérisent la figure visible pour Daniel mais invisible pour ses compagnons (Dn 10,5-7). De plus, dans le schéma des visions apocalyptiques, le spectateur est saisi de crainte devant l'épiphanie visible et audible, cf. Dn 10,5-12. Le récit marcien diffère de ce schéma. L'évangile de Marc, à la différence de celui de Matthieu, ne mentionne pas de réaction des disciples à la voix sortie de la nuée (Mc 9,7-8). La peur des disciples—motif qu'on trouve en 9,6 et non pas en 9,8—est la réaction des disciples à la vision de Jésus transfiguré, et non pas à la voix céleste.

En revanche, les chercheurs n'ont pas encore exploité le parallélisme entre la transfiguration de Jésus et la section Ex 32-34. Seul est considéré un élément de la face rayonnante de Moïse en Ex 34,29-35, le trait spécifique pour la rédaction mathéenne de la transfiguration (Mt 17,2). Matthieu présente Jésus plus grand que Moïse ; ce trait n'existe pas chez Marc.

#### **6.4. Le récit de la transfiguration de Jésus, apparition du Christ ressuscité, ou gloire de la Parousie**

Ceux qui ne veulent pas chercher les parallèles vétérotestamentaires directes pour le récit de la transfiguration de Jésus, croient trouver des passages semblables dans le Nouveau Testament. Ainsi, selon plusieurs auteurs, la transfiguration n'a pas sa place dans le ministère public de Jésus. Son récit serait celui de l'apparition du Ressuscité, repoussé par Marc au milieu de l'activité de Jésus. L'interprétation a été suggérée de J. WELLHAUSEN<sup>368</sup>. D'après lui, les six jours (Mc 9,2) pourraient bien être le laps de temps qui s'écoula entre la crucifixion de Jésus à Jérusalem et son apparition en Galilée. Cette hypothèse est reprise par R. BULTMANN. Selon lui, l'événement aurait eu lieu six jours après la crucifixion sur la montagne même mentionnée en Mt 28,16<sup>369</sup>. En revanche, selon J. MATEOS, les « six jours » en

---

<sup>368</sup> J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci*, Berlin 1903, p. 77; <sup>2</sup>1909, p. 71. Selon H. A. A. KENNEDY, « The Purpose of the Transfiguration », *JTS* 4 (1902/3) 270-273, la transfiguration est une préparation des disciples à reconnaître Jésus ressuscité, pour qu'ils le voient dans une forme glorifiée. Cette interprétation est une variante de l'opinion patristique selon laquelle la transfiguration est la préparation des disciples pour passer par l'épreuve du scandale de la croix. L. F. RIVERA « Interpretatio Transfigurationis Jesu in redactione evangelii Marci », *VD* 46 (1968) 100, propose une autre variante : l'ascension des disciples à la montagne de la transfiguration les initie au mystère de la mort et de la résurrection.

<sup>369</sup> R. BULTMANN, *Histoire*, p. 317-320; 373. Cf. E. KLOSTERMANN, *Das Markusevangelium*, Tübingen <sup>2</sup>1926, p. 97-98. D'après E. L. SCHNELLBÄCHER, « KAI META 'HMEPAΣ 'EE (Markus 9,2) », *ZNW* 71 (1980) 252-257,

Mc 9,2 combinent trois intervalles: deux jours entre la décision des anciens de mettre à mort Jésus, un jour de la passion et trois jours entre la mort et la résurrection. Ainsi, « six jours » représentent le cycle de la passion – la mort – la mise au tombeau et la résurrection<sup>370</sup>.

H. M. TEEPLE propose une autre version de cette interprétation : le récit de la transfiguration serait à l'origine celui de l'intronisation de Jésus comme le Christ six jours après sa résurrection<sup>371</sup>. Selon W. SCHMITHALS, le récit de la transfiguration autrefois, faisant suite au récit du tombeau vide, représentait l'apparition du Ressuscité à Pierre (cf. 1 Co 15,5). En vue d'établir sa théorie du secret messianique, Marc éliminerait les péripécies de la divulgation de la dignité messianique de Jésus après sa résurrection<sup>372</sup>.

D'après A. LOISY, le récit de la transfiguration, de caractère idéal, mélange les éléments des récits du baptême de Jésus et de la prière à Gethsémani avec la prédiction de la passion et de la résurrection du Seigneur<sup>373</sup>. De même pour M. GOGUEL, la transfiguration exprime symboliquement la gloire du Christ ressuscité. S'il existe, à l'origine du récit de la transfiguration, un fait réel, ce n'est que l'apparition de Jésus-Christ ressuscité<sup>374</sup>. Selon J. M. ROBINSON, Marc reprend la tradition primitive de la résurrection, qui ne parlait pas de la nature corporelle de Jésus ressuscité. Polémiquant contre la gnose, Marc commence le processus de correction de cette tradition. Il ne la situe pas à la fin de l'évangile, mais utilise dans le récit de la transfiguration<sup>375</sup>. Le déplacement du récit de la résurrection, au milieu de l'activité de Jésus, se traduirait dans la tentative de l'Église primitive de montrer que le Christ ressuscité, proclamé dans le kérygme, est le même que celui de son ministère terrestre. Cette manière d'aborder le sujet se base sur la transfiguration conçue comme la confirmation céleste de la messianité de Jésus, confessée par Pierre (Mt 16,16 ; Mc 8,29 ; Lc 9,20)<sup>376</sup>.

---

Marc pourrait utiliser les traditions concernant la transfiguration de Jésus pour composer une préfiguration de la dernière semaine à Jérusalem.

<sup>370</sup> J. MATEOS, « Algunas notas sobre el Evangelio de Marcos (III) », *Filología Neotestamentaria* 4 (1991) 197-199. De même T. J. KEEGAN, *A Commentary on the Gospel of Mark*, New York 1981, p. 110.

<sup>371</sup> Le passage 2 P 1,17-18 conserverait mieux ce récit original. Cf. H. M. TEEPLE, *The Mosaic Eschatological Prophet*, Philadelphia 1957, p. 85.

<sup>372</sup> W. SCHMITHALS, « Der Markusschluss, die Verklärungsgeschichte und die Aussendung der Zwölf », *ZThK* 69 (1972) 379-411.

<sup>373</sup> A. LOISY, « La Transfiguration », *RHL* 12 (1907) 467-468.

<sup>374</sup> M. GOGUEL, « Esquisse d'une interprétation du récit de la transfiguration », *RHR* 81 (1920) 148-157. De même K. G. GOETZ, *Petrus als Gründer und Oberhaupt der Kirche*, Leipzig 1927, p. 76-89.

<sup>375</sup> Cf. J. M. ROBINSON, « On the *Gattung* of Mark (and John) », dans *The Problem of History in Mark and Other Marcan Studies*, Philadelphia 1982, p. 30-31. Pour la discussion critique de la position de J. M. ROBINSON, voir G. O'COLLINS, « Luminous Appearances of the Risen Christ », *CBQ* 46 (1984) 247-254.

<sup>376</sup> Ainsi, C. E. CARLSTON, « Transfiguration and Resurrection », *JBL* 80 (1961) 233-240.

L'hypothèse de voir l'apparition du Ressuscité derrière la transfiguration a trouvé ainsi de nombreux soutiens<sup>377</sup>. Elle se heurte toutefois à de graves difficultés, à notre avis insurmontables. C. H. DODD a montré qu'à la scène de la transfiguration manquent plusieurs des traits caractéristiques des récits de l'apparition de Jésus ressuscité. Au contraire, elle présente d'autres traits, étrangers à la situation post-pascale<sup>378</sup>. Finalement, l'avis de P. LAMARCHE semble être prudent : le récit de la transfiguration partage avec les scènes d'apparition certains traits communs, puisqu'il s'agit dans tous les cas d'une épiphanie ou d'une théophanie. Mais quelques éléments propres à la transfiguration, spécialement la présence d'Élie en compagnie de Moïse et la voix sortie de la nuée, empêchent de supposer une dépendance directe<sup>379</sup>.

D'autres auteurs, en revanche, voient dans la transfiguration une préfiguration de la parousie. Ainsi G. H. BOOBYER a souligné l'aspect apocalyptique de la notion de la gloire (δόξα). La scène de l'apparition de Jésus dans la gloire serait une image de la deuxième venue du Fils de l'homme, quand il viendra « dans des nuées avec grande puissance et gloire » (Mc 13,26 ; cf. 14,62)<sup>380</sup>. Poursuivant cette idée, A.-M. RAMSEY interprète la transfiguration comme la révélation de la gloire du Fils de Dieu<sup>381</sup>. Mais contrairement à G. H. BOOBYER, qui parle de l'événement futur, A.-M. RAMSEY y voit la gloire déjà présente, où le siècle à venir fait

<sup>377</sup> Ainsi, outre déjà mentionnés, M. COUNE, « Baptême, Transfiguration and Passion », *NRTh* 92 (1970) 174-175 ; E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen <sup>4</sup>1975, p. 97 ; C. SENFT, *L'Évangile selon Marc*, Genève 1991, p. 73 ; THRALL, « Elijah and Moses », p. 310-314.

<sup>378</sup> C. H. DODD, « The Appearances of the Risen Christ: An Essay in Form-Criticism of the Gospels », dans *Studies in the Gospels*, Oxford 1955, p. 25. De même avis sont : H.-P. MÜLLER, « Die Verklärung », p. 60-62 ; SABBE, « La rédaction du récit de la Transfiguration », p. 65-100 ; T. A. BURKILL, *Mysterious Revelation*, Ithaca 1963, p. 160-164 ; C. MASSON, « La transfiguration de Jésus (Marc 9,2-13) », *RTP* 14 (1964) 5-6 ; LÉON-DUFOUR, « Transfiguration », p. 106-107 ; R. H. STEIN, « Is the Transfiguration (Mark 9:2-8) a Misplaced Resurrection-Account ? », *JBL* 95 (1976) 79-96 ; PESCH, *Markusevangelium*, II, p. 81 ; GNILKA, *Markus*, II, p. 30-31 ; G. CLAUDEL, *La Confession de Pierre*, Paris 1988, p. 403 ; BEST, « The Markan Redaction », p. 41-46 ; HOOKER, *Mark*, p. 213-214 ; P.-Y. BRANDT, *L'identité de Jésus et l'identité de son disciple*, Fribourg Suisse 2002, p. 242-246.

<sup>379</sup> LAMARCHE, *Marc*, p. 223. Certains commentateurs préfèrent ne pas se prononcer sur la question d'un caractère du récit pré-marcien, par ex. LÉGASSE, *Marc*, II, p. 522-523.

<sup>380</sup> BOOBYER, *The Transfiguration Story*, p. 82-87 ; ID., « St. Mark and the Transfiguration », *JTS* 41 (1940) 119-140. De même LOHMEYER, *Markus*, p. 178-181 ; T. A. BURKILL, *Mysterious Revelation*, p. 158-164 ; E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen <sup>1</sup>1967, p. 102 ; W. KELBER, *The Kingdom in Mark*, Philadelphia 1974, p. 71-82. A son tour, WEEDEN, *Traditions in Conflict*, p. 118-124, soutient que le récit de la transfiguration était primitivement le récit de l'apparition du Christ ressuscité à Pierre, et c'est Marc qui l'a transféré au temps du ministère de Jésus et a fait de ce récit une préfiguration de la parousie.

<sup>381</sup> A.-M. RAMSEY, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, London <sup>1</sup>1949 ; <sup>2</sup>1967.

irruption dans notre monde<sup>382</sup>. Effectivement, la voix de la nuée commande aux hommes d'écouter Jésus, ce qui n'est pas lié à sa parousie, mais à l'étape de sa vie terrestre<sup>383</sup>.

### 6.5. La transfiguration, venue du royaume de Dieu (cf. Mc 9,1)

Le contexte immédiat de la montée à la montagne de la transfiguration constitue le logion de Jésus en 9,1 : « De ceux qui sont ici présents, il y en a quelques-uns qui ne goûteront point la mort jusqu'à ce qu'ils aient vu le royaume de Dieu venu avec puissance ». C'est avec raison que l'on cherche souvent à trouver le sens de la transfiguration à la lumière de ce verset. Cependant celui-ci est en soi très difficile à interpréter<sup>384</sup>. Qui sont ces « quelques-uns ici présents » ? Qu'est-ce que « goûter la mort ? » Quand le royaume de Dieu arrivera-t-il « avec puissance » ?

L'opinion selon laquelle la transfiguration est une réalisation de la vision de la venue du royaume de Dieu est commune parmi les Pères de l'Église<sup>385</sup>. Ils s'attachent le plus souvent à la forme de la promesse de Jésus telle que Matthieu la donne : « Il en est d'ici présents qui ne goûteront pas la mort, avant d'avoir vu le Fils de l'homme venant dans son royaume » (Mt 16,28). La vision du Jésus transfiguré devient ainsi celle du Fils de l'homme dans sa gloire royale. Cette interprétation, également populaire dans les temps modernes<sup>386</sup>, tente d'expliquer pourquoi les versets 8,38 et 9,1 donnent l'impression que Jésus parle d'une arrivée imminente du royaume de Dieu, assimilée à la venue du Fils de l'homme<sup>387</sup>.

<sup>382</sup> Cf. ID., *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, 1967, p. 119; trad. fr., *La gloire de Dieu et la Transfiguration du Christ*, Paris 1965, p. 147.

<sup>383</sup> Cf. RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, p. 296-298.

<sup>384</sup> Cf. M. KÜNZI, *Das Naherwartungslogion Mk 9,1 par.*, Tübingen 1977. On l'examine parfois comme un logion primitivement indépendant, cf. J. SCHLOSSER, *Le Règne de Dieu dans les diis de Jésus*, Paris 1980, p. 323.

<sup>385</sup> Par exemple, chez HILAIRE DE POITIERS, *Sur Matthieu 17,1-2* (SC 258, p. 62-63) ; JEROME, *Homélie sur la Transfiguration* (PL Suppl. 2,150-157 ; cf. *Marc commenté par Jérôme et Jean Chrysostome*, Paris 1986, p. 66-76) ; CHROMACE D'AQUILEE, *Instructions sur saint Matthieu* (CCSL 9a, Suppl., p. 628-636 ; cf. COUNE, *Grâce*, p. 71-72) ; AUGUSTIN, *Prédications sur saint Matthieu*, sermon 78 (PL 38,490-493 ; cf. COUNE, *Grâce*, p. 80), LEON LE GRAND, *Homélie sur l'évangile de la transfiguration* (PL 54,308-313 ; cf. COUNE, *Grâce*, p. 88) ; BEDE, *Homélie pour le temps du Carême* (PL 94,96-101 : hom. 18 ; CCSL 122, p. 170-177 : hom. 24 ; cf. COUNE, *Grâce*, p. 96-97).

<sup>386</sup> Ainsi, F. C. SYNGE, « The Transfiguration Story », *ExpT* 82 (1970/1) 82-83 ; GUNDRY, *Mark*, p. 457 ; LÉGASSE, *Marc*, II, p. 532. En revanche, BOOBYER, *The Transfiguration Story*, p. 58-61, et M. D. HOOKER, « 'What Doest Thou Here, Elijah ?' A Look at St Mark's Account of the Transfiguration », p. 59-60, voient ici une réalisation de l'annonce, faite en 8,38, de la parousie de Fils de l'homme « dans la gloire de son Père ». La discussion du problème, cf. M. KÜNZI, *Das Naherwartungslogion Mk 9,1 par.*, Tübingen 1977, surtout p. 187 ; K. BROWER, « Mk 9:1 Seeing the Kingdom in Power », *JSNT* 6 (1980) 17-41.

<sup>387</sup> J. J. KILGALLEN, « Mk 9,1 - the conclusion of a pericope », *Bibl* 63 (1982) 81, n. 1, reproche à M. KÜNZI, à juste titre à notre avis, de commencer par la supposition que Mc 9,1 est une définition temporelle de 8,38.

Pourtant, l'interprétation en cause se heurte aux questions suivantes : comment la période de six jours, aussi courte soit-elle, pourrait-elle être la durée de vie promise aux trois disciples avant de voir la réalisation de la promesse de la venue du royaume de Dieu ? De quelle manière, pendant ce temps, Pierre, Jacques et Jean pourraient éprouver un danger de mort ? Et encore, comment se fait-il que l'arrivée du royaume de Dieu ne soit que partielle et provisoire, comme est passagère la scène de la transfiguration ?<sup>388</sup> Il semble que l'expression : « le royaume de Dieu venu **avec puissance** », signale qu'il s'agisse d'un événement de grande dimension, permanent et visible de tous, et non uniquement de ces trois hommes et dans un temps très court.

### 6.6. Le récit de la transfiguration, rapport des expériences intérieures de Jésus

Il est significatif que malgré la variété des opinions, on attribue rarement à la transfiguration sa signification propre. On explique plutôt la transfiguration soit comme une confirmation de ce qui s'est déjà passé au cours du ministère public de Jésus, soit comme une préfiguration de ce qui doit encore arriver. Une opinion patristique l'attribue à l'intention de Jésus de préparer les disciples à une situation où leur Maître sera livré à ses ennemis et crucifié<sup>389</sup>. Mais cette explication soumet le sens singulier de la transfiguration à celui de la passion.

En voulant sans doute éviter cette exégèse simpliste, quelques auteurs se sont penchés alors vers une autre hypothèse : la transfiguration aurait été nécessaire pour Jésus lui-même. Selon P. BENOIT, la transfiguration représente l'expérience réelle et historique. Elle est, comme le baptême, de l'ordre des expériences spirituelles dont Jésus est le bénéficiaire principal, voire unique. Il avait besoin dans sa « kénose » des signes célestes qui dirigeaient son action<sup>390</sup>.

Effectivement, la voix céleste se fait entendre lors de son baptême s'adressant à Jésus (Mc 1,11). D'après certains chercheurs, la voix de la nuée dans le récit de la transfiguration est le

<sup>388</sup> Ainsi M. ÖHLER, « Die Verklärung (Mk 9,1-8) », *NovT* 38 (1996) 215-216. Selon cet auteur, le royaume de Dieu vient avec la lumière, les justes, et avec la présence de Dieu, mais il ne reste pas sur la terre. Cependant on peut se demander alors pour quel but ce royaume vient seulement pour un petit moment ? M. ÖHLER ne voit d'autre raison que la présentation de l'identité céleste de Jésus. Mais dans ce cas, la foi des disciples en la divinité de Jésus devrait être fondée, au moins selon Marc, sur une irruption extraordinaire du royaume de Dieu sous la forme d'une vision apocalyptique. Le lecteur de l'évangile de Marc ne pourrait qu'espérer vivre la même expérience extatique. Mais est-ce que l'évangile de Marc propose vraiment aux chrétiens la foi fondée sur les visions ?

<sup>389</sup> « In qua transfiguratione illud quidem principaliter agebatur, ut de cordibus discipulorum crucis scandalum tolleretur », LEON LE GRAND, *Sermo* 51 (38), 3 (*PL* 54,310 ; *SC* 74, p. 17). De même R. HOLMES, « The Purpose of the Transfiguration », *JTS* 4 (1903) 543-547.

<sup>390</sup> P. BENOIT, « Jésus et le Serviteur de Dieu », dans *Jésus aux origines de la christologie*, Leuven 1975, p. 123. Cf. aussi S. BOULGAKOV, *Du Verbe Incarné*, Paris 1943, p. 274-277.

doublement de celle-ci<sup>391</sup>. Selon F. GILS, il s'agit dans les deux scènes de l'appel à réaliser le programme du Serviteur souffrant d'Isaïe. Après que Satan l'ait tenté (Mt 4,1-11, Mc 1,13 ; Lc 4,1-13), Jésus est resté fidèle à ce programme ; après avoir été encore tenté par Pierre de renoncer à sa mission (Mt 16,22-23 ; Mc 8,32-33), Jésus renvoie le tentateur et reçoit confirmation et réconfort par la voix de Dieu<sup>392</sup>. Pourtant le parallélisme ici indiqué, clair dans l'évangile de Matthieu, ne l'est pas dans l'évangile de Marc. La voix, ne s'adressant en Mc 9,7 qu'aux disciples, ne permet pas de supposer que Marc ait envisagé la même fonction de la voix du Père céleste dans les deux scènes.

De même H. BALTENSWEILER interprète la scène à Césarée de Philippe comme une tentation messianique de Jésus. Pierre, le porte-parole des disciples, était sous l'influence de la montée des attentes messianiques nationalistes, si intenses au moment de la célébration de la fête des Tabernacles<sup>393</sup>. Jésus, confronté aux conceptions des zélotes, selon lesquelles le Messie devait accomplir son devoir de libérer sa nation, se retire sur la montagne. Il bénéficie de l'affirmation céleste, qui l'assure de sa filiation divine et Lui montre sa vocation véritable<sup>394</sup>.

Pour F. X. DURRWELL aussi, la transfiguration, provoquée par la confession messianique de Pierre, marque un tournant dans la vie de Jésus. Un changement se produit dans la psychologie de Jésus. Dès lors, conscient de la proximité de son humiliation et de sa glorification, Il entreprend sa route vers Jérusalem. À la montagne, Jésus prie et vit l'expérience d'une réalisation anticipée de sa destinée. À ce moment particulier, Jésus éprouve humainement le besoin de la présence des disciples<sup>395</sup>.

Pourtant cette ligne d'interprétation demeure hypothétique. Il reste à expliquer comment l'expérience intérieure de Jésus pourrait se traduire dans un récit, du point de vue des témoins.

---

<sup>391</sup> Pour É. TROCME, *La formation de l'Évangile selon Marc*, Paris 1963, p. 45, « le baptême et la transfiguration ne sont guère que le cadre narratif des paroles prononcées par la voix céleste. »

<sup>392</sup> F. GILS, *Jésus prophète d'après les évangiles synoptiques*, Louvain 1957, p. 73-78.

<sup>393</sup> Dans ce point-là, H. BALTENSWEILER s'appuie sur le travail de H. RIESENFELD, *Jésus transfiguré*.

<sup>394</sup> BALTENSWEILER, *Verklärung*, p. 87-90; 134-136. De même O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel 1958, p. 105-107.

<sup>395</sup> F. X. DURRWELL, « La Transfiguration de Jésus », *VieSp* 85 (1951) 115-126. De même F. GILS, *Jésus prophète d'après les évangiles synoptiques*, p. 76-77, parle d'une nouvelle phase dans la vie de Jésus où il envisage de réaliser le programme du Serviteur souffrant d'Is 53. La transfiguration l'affermirait dans son dessein, par la glorification transitoire, le gage de la gloire de la résurrection.

### 6.7. Le récit Mc 8,27—9,13, réminiscences des témoins oculaires

Le récit de la transfiguration a été longtemps considéré comme réminiscence de témoins oculaires, notamment Pierre. Même à l'époque de l'exégèse rationaliste, on continue à l'interpréter sans nier son fondement historique. Néanmoins, dans leurs explications, la transfiguration résulte d'une confusion, et est l'épisode dépourvu d'une signification réelle<sup>396</sup>.

D. F. STRAUSS a soumis ces interprétations à une critique sévère. Sans nier la possibilité de l'existence d'un certain fait, base du récit, il a cependant expliqué son sens christologique d'une manière qui a ouvert la voie à la négation de l'historicité de l'événement. Plusieurs exégètes ne veulent guère donner leur opinion sur ce sujet ou bien sont convaincus qu'il n'a pas d'importance pour le message christologique de la transfiguration. En effet, si l'on n'a affaire qu'à une sorte de visualisation d'une idée, on peut facilement se passer de la *quaestio facti*<sup>397</sup>.

Certains exégètes pourtant sont en faveur de l'existence de la source du récit qui remonterait aux souvenirs personnels des témoins. Ainsi, J. BLINZLER<sup>398</sup> dans une étude critique textuelle et littéraire des récits synoptiques, ainsi que de 2 P 1,16-18 et des récits tirés des apocryphes, essaie de déceler les sources des récits de la transfiguration. Selon lui, le récit de Marc est indépendant des autres tandis que le récit de Matthieu dépend exclusivement de celui de Marc. Celui de Luc s'appuie en partie sur celui de Marc et en partie sur une autre source qui pourrait avoir son origine dans les souvenirs personnels de l'apôtre Jean. Le récit de 2 P serait indépendant des évangiles ; au contraire, les récits apocryphes dépendent des récits canoniques. Ainsi, le seul fait de la transfiguration aura été transmis par trois relations originales remontant toutes trois à des témoins oculaires : deux à Pierre (directement et indirectement), une à Jean. De même, selon E. DABROWSKI, l'essence des récits de la transfiguration (y compris 2 P 1,17-18) est la révélation de la gloire de Dieu visible en Jésus

<sup>396</sup> Par exemple, H. E. G. PAULUS, *Das Leben Jesu als Grundlage einer reiner Geschichte des Urchristentums*, Heidelberg 1828, I, p. 7-10 ; F. SPITTA, « Die evangelische Geschichte von der Verklärung Jesu », *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 53 (1911) 160-164. Le compte-rendu de leurs interprétations est donné par E. DABROWSKI, *La Transfiguration de Jésus*, Rome 1939, p. 120-123.

<sup>397</sup> Pour ce problème, cf. RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, p. 4-5 (surtout la note 13), et p. 243 ; ID., « La personne du Christ dans la christologie de l'Eglise primitive », dans *Unité et diversité dans le Nouveau Testament*, Paris 1979, p. 116.

<sup>398</sup> J. BLINZLER, *Die neutestamentlichen Berichte über die Verklärung Jesu*, Münster 1937.

aux témoins oculaires. La transfiguration, dévoilant la nature divine dans le Christ, affermit la foi des disciples<sup>399</sup>.

Cependant la transfiguration, comme révélation claire de la majesté de Jésus, trouve difficilement sa place au milieu de son activité terrestre et concorde mal avec la lâcheté des disciples au moment de son arrestation. Certains auteurs s'efforcent alors de deviner pourquoi la transfiguration était nécessaire pour Jésus ou pour les disciples. Ainsi J.-M. VOSTE maintient l'historicité de la transfiguration sur la base des traces des réminiscences du témoin oculaire. Le récit est apparemment raconté du point de vue de Pierre. Le fait qu'il est appelé Satan par Jésus n'a pas pu avoir d'autre source que l'Apôtre lui-même<sup>400</sup>. On peut expliquer la transfiguration dans ce cadre comme une vision de Pierre obsédé par des idées messianiques. De même d'après A. FEUILLET, le récit contient des traces d'une expérience vécue. La réaction des disciples devant la transfiguration témoigne de la peur qui caractérise l'expérience religieuse authentique. Ensuite, dans la description de la blancheur « qu'aucun foulon sur terre ne peut blanchir de la sorte » l'auteur voit « le trait pittoresque qui n'a rien de conventionnel »<sup>401</sup>. Enfin, la réaction violente de Pierre lors de la première annonce de la passion doit provenir du souvenir de l'apôtre<sup>402</sup>.

Pourtant si le sens de la transfiguration était la confirmation céleste de la foi messianique des disciples, et si c'était l'expérience réelle des trois disciples sur la montagne pendant le ministère de Jésus, un tel fait n'aurait pas manqué d'exercer sur leur âme une influence profonde. La transfiguration aurait dû devenir le fondement de leur foi. Or, il n'y a pas de trace évidente d'une telle interprétation dans les évangiles<sup>403</sup>. Le fait de la transfiguration, contrairement à celui des apparitions du Ressuscité, ne sert pas de base de la foi confessée dans l'Église. Le Credo ne le mentionne pas.

Néanmoins, le récit de la transfiguration possède un autre élément inattendu et difficile à expliquer, susceptible de provenir d'une expérience vécue. Il s'agit de la proposition de Pierre de

---

<sup>399</sup> E. DĄBROWSKI, *La Transfiguration de Jésus*, Rome 1939, p. 98 et *passim*. De même B. ZIELŃSKI, « De Doxa Christi transfigurati », *VD* 26 (1948) 291-303 ; ID., « De Transfigurationis sensu », *VD* 26 (1948) 335-343.

<sup>400</sup> J.-M. VOSTÉ, *De Baptismo, Tentatione et Transfiguratione Iesu*, Romae 1934, surtout p. 150-151. Cf. aussi V. TAYLOR, *Mark*, p. 388.

<sup>401</sup> H. MACMILLAN, « Water-Marks in the Narratives of our Lord's Transfiguration », *ExpT* 7 (1895-96) 25-26, adoptant le texte de Mc 9,2 d'après la leçon de A D f<sup>13</sup> qui ajoute  $\omega\varsigma \chi\iota\omega\nu$ , soutient que la blancheur des vêtements de Jésus est comparée à la neige, parce que « la haute montagne » est celle de Hermon, la plus haute montagne de la Palestine, couverte de neige. Ce trait serait un de ceux qui témoignent de l'authenticité historique du récit de la transfiguration. Mais la leçon  $\omega\varsigma \chi\iota\omega\nu$  est explicable par l'influence de Dn 7,9 LXX ou bien Is 1,18.

<sup>402</sup> Cf. FEUILLET, « Les perspectives », p. 286-289.

<sup>403</sup> Cf. M. GOGUEL, « Esquisse d'une interprétation du récit de la transfiguration », *RHR* 81 (1920) 152-155.

bâtir trois tentes pour Jésus, pour Moïse et pour Élie (Mc 9,5). Le motif des tentes suggère à certains commentateurs un lien possible de la scène sur la montagne avec la fête juive des Tentes. L'initiative de Pierre serait compréhensible au début des sept jours de la fête au cours de laquelle les juifs devaient habiter les cabanes<sup>404</sup>. Les six jours dont parle Mc 9,2 seraient l'intervalle du temps entre le jour d'Expiation (10 *Tishri*) et la fête des Tabernacles (15-21 *Tishri*)<sup>405</sup>. Ainsi il n'est pas impossible que la proposition de Pierre de bâtir les tentes provienne de la relation remontant à une certaine fête des Tentes<sup>406</sup>.

Toutefois les exégètes ne sont pas d'accord quant à la signification de ce motif dans le récit de la transfiguration<sup>407</sup>. Le motif des tentes ne sert, selon plusieurs auteurs, que pour souligner un autre motif, celui de l'incompréhension des disciples. Or, par sa proposition inadéquate de bâtir les tentes, Pierre aurait fait preuve d'une incompréhension profonde de la personne de Jésus. Selon M. E. THRALL<sup>408</sup>, l'erreur de Pierre sert de moyen pour la correction d'une erreur christologique qui menaçait la communauté de Marc. Pierre représenterait une pensée erronée, qui réduit Jésus au statut des grands hommes de l'Ancien Testament, comme Moïse et Élie. En revanche, d'après H. RIESENFELD, par les paroles : « Il ne savait que répondre, car ils étaient saisis de frayeur » (9,6), Marc souligne l'endurcissement des disciples et critique Pierre pour son manque de foi. Ainsi l'évangéliste présenterait la réalité qui surpasse les limites des espérances messianiques et eschatologiques des disciples<sup>409</sup>.

Cependant les critiques sont divisés quant à la manière d'interpréter la signification de la peur et de l'incompréhension de Pierre en Mc 9,6. Pour certains entre eux, cette peur humaine est

---

<sup>404</sup> Cf. H. B. SWETE, *The Gospel according to St Mark*, London <sup>3</sup>1909, p. 190 ; W. M. RAMSAY, « The Time of Transfiguration », *Exp* VII, 6 (1908) 556 ; F. J. BADCOCK, « The Feast of Tabernacles », *JTS* 24 (1923) 169-170 ; J.-M. VOSTÉ, *De Baptismo, Tentatione et Transfiguratione Jesu*, Romae 1934, p. 131-132 ; E. DĄBROWSKI, *La Transfiguration de Jésus*, Rome 1939, p. 48-51.

<sup>405</sup> Ainsi RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, p. 275-277. En revanche, BALTENSWEILER, *Verklärung*, p. 38, 51, propose la référence aux sept jours de la fête des Tentes. La transfiguration aurait eu lieu le septième jour et le plus solennel de la célébration. Cependant le voyage de Jésus avec les disciples pendant cette fête n'est pas plausible (cf. PARETSKY, *Jewish Eschatological Expectation*, p. 58).

<sup>406</sup> Certains critiques pourtant pensent que ce motif provient de la plume de l'évangéliste. Selon NÜTZEL, *Verklärungserzählung*, p. 242-244, Marc ajoute la proposition inadéquate de Pierre concernant les trois tentes pour montrer que l'existence céleste n'a pas besoin des tentes pour habiter sur la terre. Jésus, s'entretenant avec les habitants du ciel, entrera lui-même, après avoir accompli sa mission terrestre, dans le domaine céleste.

<sup>407</sup> On trouve chez H. RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, un exposé de la signification des divers motifs caractéristiques de la célébration de la fête des Tabernacles. Cf. J. A. ZIESLER, « The Transfiguration Story and the Markan Soteriology », *ExpT* 81 (1969-70) 264 ; J. C. RYLAARDSAM, « Booths, Feast of », *IDB*, I, p. 457.

<sup>408</sup> THRALL, « Elijah and Moses », p. 305-317.

<sup>409</sup> Cf. RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, p. 283-288. Cet auteur, lui-même persuadé que derrière le récit de la transfiguration se trouve l'événement qui s'est déroulé pendant le ministère public de Jésus, ne cherche pourtant pas à reconstruire le cours des événements à cette occasion, mais il se borne à l'étude des motifs du récit et de leur signification christologique.

parfaitement justifiée devant un mystère incompréhensible avant le jour de Pâques<sup>410</sup>. Ainsi il est peu probable que la proposition de la construction des tentes ait été insérée par l'évangéliste dans le seul but de montrer qu'elle a été complètement insensée.

Il reste à examiner encore la possibilité que le récit de la transfiguration résulte des souvenirs personnels de Pierre qui, après la résurrection du Christ, aurait pu raconter aux chrétiens l'épisode de sa crise dans ses relations avec Jésus. La transfiguration, qui a pu avoir lieu le premier jour de la fête des Tentes, aurait été le moment de la grâce accordée à Pierre, Jacques et Jean, leur permettant à continuer à suivre Jésus.

### 6.8. Le récit Mc 8,27—9,13, controverse entre Jésus et les disciples

L'évangile de Marc contient plusieurs controverses, avant tout entre Jésus et les pharisiens et les scribes (par ex. Mc 2,18—3,6 ; 7,1-13). On constate aussi des mésententes entre Jésus et les disciples (par ex. 7,17-23 ; 8,14-21). Cependant une fois seulement Jésus est ouvertement réprimandé pour son enseignement par son disciple Pierre. Pierre de son côté est sévèrement réprimandé par Jésus et appelé Satan (8,31-33). Les commentateurs attachent rarement à cette scène une importance profonde, probablement parce que, juste après, à la montagne de la transfiguration, Pierre semble être de nouveau un disciple intime de Jésus<sup>411</sup> et il reste auprès de Lui jusqu'à son arrestation<sup>412</sup>. En outre, dans la rédaction de Matthieu, qui a adjoint les mots de Pierre (Mt 16,22), sa réaction n'est plus, proprement dit, une réprimande faite à Jésus, mais exprime l'inquiétude du disciple concernant le sort de son Maître<sup>413</sup>. Malgré cela, il

---

<sup>410</sup> Cf. FEUILLET, « Les perspectives », p. 286-287 ; LÉON-DUFOUR, « Transfiguration », p. 110-115. Selon A. KENNY, « The Transfiguration and the Agony in the Garden », *CBQ* 19 (1957) 444-452, la transfiguration et la prière sur le mont des Oliviers forment un diptyque illustrant les deux vérités concernant l'Incarnation : le côté glorieux dans la transfiguration et le côté de l'humiliation dans l'agonie à Gethsémani. Les disciples ne savent pas répondre, face à la révélation de la vérité qui dépasse non seulement leur compréhension, mais aussi celle de toute l'humanité. Seulement on peut poser la question de savoir si l'auteur a bien décelé la particularité du récit marcieu, où les disciples sont saisis de crainte non pas par la voix du ciel, mais face à la blancheur des vêtements de Jésus et à l'apparition d'Élie avec Moïse.

<sup>411</sup> On explique parfois que Pierre aurait réprimandé Jésus pour qu'il manifeste tout de suite sa gloire (G. MINETTE DE TILLESSE, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc*, Paris 1968, p. 263). Il s'agirait d'une simple impatience de Pierre.

<sup>412</sup> Par ex., T. A. BURKILL, « Blasphemy: St. Mark's Gospel as Damnation History », dans *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults*, I, Leiden 1975, p. 70-71.

<sup>413</sup> Par ex., LEON LE GRAND, *Sermo* 51 (38),2, parle d'une *benigna increpatio* de la part de Jésus : « Saint Pierre, éclairé par la lumière d'en haut et encore tout embrassé de la brûlante ardeur avec laquelle il avait confessé le Fils de Dieu, repoussa avec un dégoût spontané et, pensait-il, religieux la perspective de moqueries ignominieuses, et d'une mort déshonorante et cruelle ; Jésus le reprit alors par une douce réprimande et l'anima du désir de partager sa passion avec lui » (cf. SC 74, p. 16). LEON LE GRAND explique ainsi le texte de Matthieu et non pas celui de Marc.

semble que la plupart des exégètes ne voient pas de différence entre les perspectives marciennes et mathéennes<sup>414</sup>. Procédant ainsi, ils affaiblissent la gravité du reproche fait par Jésus à Pierre dans l'évangile de Marc.

En s'appuyant sur les parallèles entre l'évangile de Marc et la littérature gréco-romaine, W. T. SHINER affirme que le lecteur de l'évangile au premier siècle était familier du *topos* de la protestation du disciple contre l'annonce de la mort de son maître. La réaction de Pierre sert seulement de transition entre la prédiction de la passion et l'explication de cette prédiction qui lie le sort du disciple avec celui de son Maître. L'identification de Pierre avec Satan se référerait uniquement au contenu de la réprimande adressée à Jésus et ne dépeindrait pas le caractère entier du disciple<sup>415</sup>. Pourtant W. T. SHINER n'a pas pleinement expliqué les différences entre la scène évangélique et les protestations contre l'annonce de la mort du maître connues dans la littérature de l'époque. Jésus n'annonce pas seulement la mort, mais encore la résurrection. Outre cela, même si le lecteur peut ne pas être choqué par la protestation contre la mort, la manière de repousser Pierre, appelé Satan, le choque.

Dans la même tendance d'atténuer la crise entre Jésus et Pierre, souvent, on interprète les paroles de Jésus « ὑπάγε ὀπίσω μου » (Mc 8,33) dans le sens : « Reprends ta place de disciple ! ». Cette explication cependant est inacceptable, parce que le disciple doit se tenir proche de son maître, et ὑπάγε marque toujours l'éloignement et non pas le rapprochement<sup>416</sup>. En outre, l'appellation de Satan ne conviendrait absolument pas pour rappeler le rôle du disciple. La phrase : « Reprends ta place de disciple, Satan ! » serait en soi contradictoire. C'est pourquoi, on ne peut admettre que les paroles de Jésus à Pierre ne soient qu'une réprimande nuancée afin de le remettre à sa place<sup>417</sup>.

Les réprimandes réciproques faites par Pierre à Jésus et par Jésus à Pierre (8,32b-33) sont tellement particulières qu'elles semblent traditionnelles<sup>418</sup>. L'appellation « Satan » appliquée à Pierre dans la bouche de Jésus est aussi inusitée qu'elle semble remonter à la vie même de Jésus. Il est difficile d'imaginer qu'une telle phrase soit rédigée et attribuée à Jésus, soit dans la

<sup>414</sup> Par ex., B. A. E. OSBORNE, « Peter: Stumbling-Block and Satan », *NovT* 15 (1973), 187-190, qui interprète la parole de Jésus en Mc 8,33 à la lumière de Mt 16,23.

<sup>415</sup> W. T. SHINER, *Follow Me! Disciples in Markan Rhetoric*, Atlanta 1985, p. 255-264.

<sup>416</sup> Cf. H. B. SWETE, *The Gospel according to St Mark*, London 31909, p. 181.

<sup>417</sup> Contre HORSTMANN, *Studien*, p. 26-27 ; GUNDRY, *Mark*, p. 433 ; LÉGASSE, *Marc*, p. 507 ; G. CLAUDEL, *La Confession de Pierre*, Paris 1988, p. 300. Cf. aussi la traduction française de la liturgie : « Passe derrière moi, Satan ! » et son commentaire : « Celui qui se tient derrière, c'est le disciple. Jésus dit à Pierre : Reprends ta place de disciple. » Cf. *L'Évangile selon saint Marc. Traduction de la liturgie*, 1978, p. 154.

<sup>418</sup> Ainsi U. LUZ, « The Secrecy Motif and the Marcan Christology », dans *The Messianic Secret*, p. 82.

communauté primitive, soit par l'évangéliste. D'après E. DINKLER, cette phrase appartient à la tradition rapportant que Jésus a rejeté la confession messianique de Pierre<sup>419</sup>. En revanche, d'après O. CULLMANN, le reproche fait à Pierre dans la tradition pré-marcienne était lié à l'annonce de la souffrance. Pierre est l'instrument de Satan pour tenter Jésus à prendre le chemin du messianisme politique qui évite la nécessité de la souffrance<sup>420</sup>. Une autre manière d'approcher ce sujet est présentée par U. B. MÜLLER qui voit dans l'appellation « Satan » le signe dénonçant les prétentions de Pierre à être un maître de vérité<sup>421</sup>. N'adoptant pas une interprétation si discutable<sup>422</sup>, R. H. GUNDRY remarque que non seulement l'appellation « Satan » joue un rôle dans la scène évangélique, mais en joue un aussi le reproche fait par Pierre à Jésus. Celui-ci signifie que Pierre renonce à être un disciple<sup>423</sup>.

Rarement néanmoins on prend en considération la solution suivante, qui nous semble être justifiée : à partir du moment où Pierre se met à réprimander son Maître, il s'éloigne de sa position de disciple. Pierre retourne dans le cercle interne des disciples six jours après<sup>424</sup>. Ainsi nous parvenons à l'hypothèse suivante, qui semble-t-il n'a pas encore été formulée : l'ensemble Mc 8,27—9,13 est d'abord la scène de la controverse entre Jésus et les disciples (Pierre étant leur porte-parole). La première partie de cette controverse se trouve en 8,31-33, et son dénouement en 9,1-13. Ce matériel traditionnel, sans doute remontant aux souvenirs des témoins oculaires, dont celui de Pierre, constitue le noyau primitif du récit. Marc l'a développé et interprété à la lumière des deux sections importantes de l'Ancien Testament qui portent, elles aussi, le caractère d'une controverse : l'histoire du veau d'or, Ex 32-34, et la crise religieuse décrite dans le livre de Malachie, surtout en Ml 2,17—3,24. Ainsi la transfiguration de Jésus devient le récit de la purification des disciples par le jugement divin annoncé en Ml 3,1-4.

<sup>419</sup> E. DINKLER, « Petrusbekenntnis und Satanswort », dans *Zeit und Geschichte*, Tübingen 1964, p. 127-153 ; cf. de même F. HAHN, *The Titles of Jesus in Christology*, New York 1969, p. 224-225.

<sup>420</sup> O. CULLMANN, *Saint Pierre. Disciple-Apôtre-Martyr*, Neuchâtel 1952, p. 155-158; ID., *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel 1958, p. 106; ID., « L'apôtre Pierre instrument du diable et instrument de Dieu », dans *New Testament Essays*, Manchester 1959, p. 96.

<sup>421</sup> U. B. MÜLLER, « Die christologische Absicht des Markusevangeliums und die Verklärungsgeschichte », *ZNW* 64 (1973) 159-193. Cet auteur est d'avis que cette interprétation a pu être élaborée dans un certain milieu chrétien et ainsi ne remonte pas à la vie de Jésus.

<sup>422</sup> Cette interprétation implique que le nombre de promesses de Jésus dont Pierre est sans aucun doute le destinataire dans l'évangile de Marc n'ont jamais pu se réaliser après la résurrection. Par exemple, en Mc 13,9-13, Jésus promet à Pierre, Jacques, Jean et André l'assistance de l'Esprit Saint dans le témoignage rendu au Christ. Cf. encore Mc 3,14-15.34-35 ; 4,11-12 ; 9, 1 ; 14,27-28 ; 16,7. En tout cas, le mot sur Satan ne témoigne nullement d'une position anti-pétriniennne, cf. G. STRECKER, « The Passion and Resurrection Predictions in Mark's Gospel », *Interpr* 22 (1968) 438.

<sup>423</sup> GUNDRY, *Mark*, p. 432-433.

<sup>424</sup> Cf. T. WIARDA, *Peter in the Gospels*, Tübingen 2000, p. 77.

## Chapitre V. Exégèse de Mc 8,27—9,13

Après l'exposé de l'état des recherches et l'utilité d'une nouvelle interprétation, nous passons à l'exégèse de l'ensemble Mc 8,27—9,13 verset par verset. Ce chapitre se divise en trois parties, conformément à la structure du passage. Car, rappelons-le, la section Mc 8,27—9,13 est subdivisée en trois parties (8,27-8,33 ; 8,34—9,1 ; 9,2-13)<sup>425</sup>.

Le plan de la péricope 8,27—9,13 se présente ainsi :

1. La crise pendant la route (8,27-33)
  - 1.1. Dialogue entre Jésus et ses disciples. Jésus et son précurseur : ceux, qui vont tout remettre en ordre (8,27-29)
  - 1.2. La révélation de Dieu par l'intermédiaire de Jésus (8,30-32a)
  - 1.3. La faute de Pierre : près de dévier de la voie de Jésus (8,32b-33)
2. L'épreuve des disciples : les conditions de la route de Jésus (8,34—9,1)
3. Jésus révèle l'alliance avec Dieu (9,2-13)
  - 3.1. La purification des disciples en présence de Jésus, le Temple nouveau (9,2-6)
  - 3.2. La révélation de Dieu par l'intermédiaire de Jésus (9,7-10)
  - 3.3. Dialogue entre Jésus et ses disciples. Jésus et son précurseur : ceux qui vont tout remettre en ordre (9,11-13)

### 1. La crise sur la route (Mc 8,27-33)

Le contexte précédent la section Mc 8,27—9,13 annonce la phase grave sur la route des disciples à la suite de Jésus. Ceux-ci se font réprimander par Jésus, ils sont « sans intelligence » (Mc 7,18) et ont « les cœurs endurcis » (8,17), pas seulement d'ailleurs sur le plan intellectuel. La guérison de l'aveugle de Bethsaïde (8,22-26) préfigure la guérison future des disciples de leur aveuglement spirituel.

Jésus met les disciples en garde contre « le levain des Pharisiens et le levain d'Hérode » (8,15). Chez Marc, dès le début, il existe une nette différence entre l'autorité de Jésus et celle des scribes ou des Pharisiens (1,22). Jésus la reçoit de Dieu (cf. 2,7-12), tandis

que celle des chefs religieux juifs est purement humaine, et leur enseignement contredit la parole de Dieu (cf. 7,8-13). La présence des Pharisiens, les Hérodiens et les « scribes descendus de Jérusalem » (7,1) constitue un danger différent pour Jésus et pour les disciples. Ce qui entraîne pour Jésus menace de la mort (3,6), pour les disciples, c'est le péril du « levain des Pharisiens », de leur doctrine, de leurs traditions, par lesquelles ils ont remplacé la parole de Dieu.

Or, fait caractéristique, les réprimandes adressées aux disciples sont mêlées à des controverses avec les Pharisiens<sup>426</sup>. Dans ce contexte, l'incompréhension des disciples peut avoir sa source dans leur attitude envers ceux qui prétendent avoir l'autorité de l'enseignant. Les disciples écoutent Jésus, mais également des scribes et des Pharisiens, ce qui ressort clairement de 9,11. Alors, leur enseignement constitue une tentation pour les disciples qu'ils ne peuvent éviter. L'aveuglement des disciples, dont parle Jésus en 8,15, est l'arrière-plan de ce qui va se passer dans la région des villages de Césarée de Philippe.

### 1.1. Jésus et son précurseur : ceux qui vont tout rétablir (8,27-29)

8,27a : Καὶ ἐξῆλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὰς κώμας Καισαρείας τῆς Φιλίππου·

« Jésus s'en alla avec ses disciples vers les villages de Césarée de Philippe. »

L'emploi du nominatif ὁ Ἰησοῦς et le singulier ἐξῆλθεν, contrastant avec le pluriel impersonnel souvent utilisé par Marc<sup>427</sup>, mettent Jésus au premier plan. Les disciples ne sont pas les sujets de cette « sortie », Jésus seul prend toute l'initiative. Dans un sens en quelque sorte absolu, Jésus utilise à propos de sa « sortie » la formule : « C'est pour cela que je suis sorti » (Mc 1,38), qui peut être lue à différents niveaux<sup>428</sup>. Il s'agit de la sortie de la ville, mais on peut lui donner un deuxième sens plus profond<sup>429</sup>, qui indique probablement la conscience

<sup>425</sup> Sa structure concentrique a été montrée au chap. IV, 5.2.

<sup>426</sup> Par exemple, le reproche en 7,18 suit la controverse en 7,1-13 ; une autre réprimande, plus longue, en 8,17-21, fait suite à 8,15.

<sup>427</sup> Cf. C. H. TURNER, « Notes on Marcan Usage », dans *The Language and Style of the Gospel of Mark*, éd. J. K. ELLIOTT, Leiden 1993, p. 4-12 et 36-37.

<sup>428</sup> J.-L. CHORDAT, *Jésus devant sa mort dans l'évangile de Marc*, Paris 1970, p. 25-26.

<sup>429</sup> Cf. LAMARCHE, *Marc*, p. 86, qui voit ici une insinuation de la préexistence de Jésus, cf. ID., *Christ vivant. Essai sur la Christologie du Nouveau Testament*, Paris 1966, p. 51.

de la mission à remplir, et celle d'être au centre d'une ère nouvelle<sup>430</sup>. En suivant Jésus vers cette « sortie », ayant pour but l'appel des pécheurs (cf. Mc 2,17), les disciples apprennent qu'ils sont, eux aussi, des pécheurs.

La région de Césarée de Philippe était une terre païenne avec une minorité juive. Jésus est en quelque sorte sorti de la Palestine, et il est entré dans le territoire marqué par le paganisme. Dans cette région, près de la grotte d'où sort une des sources du Jourdain, Hérode a construit un temple en l'honneur de l'empereur Auguste<sup>431</sup>. Cette région devait rappeler non pas seulement l'idolâtrie des païens qui adoraient ici le dieu *Pan*, mais aussi celle de Juifs : dans les environs des sources du Jourdain, et par conséquent dans la région d'Hermon, selon Flavius Josèphe, se dressait aussi « le temple du veau d'or »<sup>432</sup>. Ce temple était probablement le même que celui bâti par le roi Jéroboam à Dan, l'un des deux lieux de culte du veau d'or (1 R 12,29)<sup>433</sup>. La démarche de ce roi a été suivie par ses successeurs, surtout par Achab. C'est contre le roi Achab, qui imitait les péchés de Jéroboam (1 R 16,31), que s'est dressé le prophète Élie (1 R 17,1). Le culte à Dan, ce « péché de Samarie » (Am 8,14), a été condamné en Israël au point d'abandonner une ancienne formule fixe pour délimiter la Terre Promise, « de Dan à Bersabée »<sup>434</sup>.

Les indices géographiques de la section Mc 8,27—9,29 ne sont pas suffisants. Jésus est sorti de la Galilée, entouré seulement de ses disciples (8,27), alors on ne comprend pas d'où vient la foule (8,34) avec les scribes (9,14). La présence de la foule et le fait d'avoir une maison (9,28) suppose une région habitée par les juifs. Il est clair qu'entre le dialogue échangé dans la région de Césarée de Philippe (8,27-30) et la guérison du démoniaque épileptique (9,15-27) il existe un décalage de temps et d'espace. Ce sont les marques du travail rédactionnel de l'évangéliste qui a réuni les événements, autrefois éloignés, en donnant l'impression qu'ils se déroulent au même endroit.

Si l'évangéliste insiste sur le fait que Jésus est entré dans une région où se retrouvait le monde juif et celui de l'empire romain—ce que le nom de Césarée de Philippe rappelait

---

<sup>430</sup> E. STAUFFER, Ἐγώ, *ThWNT*, II, p. 341-360.

<sup>431</sup> Cf. FLAVIUS JOSEPH, *Ant* 18,2,1 ; *Bell* 2,9,1.

<sup>432</sup> Cf. *Bell* 4,3 ; 1,404-406.

<sup>433</sup> H. MACMILLAN, « Water-Marks in the Narratives of our Lord's Transfiguration », *ExpT* 7 (1895-96) 26-27, rappelle ses souvenirs de la visite dans la région de Baniyas, au pied de Hermon. Il a observé une grande superstition de la population, qu'il a attribuée aux restes du culte de Baal à Dan et de celui de Pan. Mais A. B. GROSART, « Water-Marks in the Narratives of our Lord's Transfiguration », *ExpT* 7 (1895-96) 95-96, remarque que cette superstition s'est répandue chez les Arabes.

<sup>434</sup> Cf. R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israël*, Paris 1971, I, p. 20-21.

expressément—, c'est sans doute pour souligner que Jésus a lui-même montré aux disciples la direction de l'annonce future de l'évangile. Ces disciples, après sa résurrection, se dirigeront vers la région frontalière (16,7), où Jésus leur a prédit sa victoire sur la mort (8,31) et où les trois disciples choisis ont vu le Transfiguré (9,2). La région de Césarée de Philippe avec sa population majoritairement païenne représentait pour les lecteurs de l'évangile, habitant Rome, un lieu un peu analogue à la capitale de l'empire romain. Le choix de la montagne où les disciples entendront la voix divine est sans aucun doute aussi significatif. Ce lieu semble être plus accessible pour les païens que celui du Temple de Jérusalem<sup>435</sup>.

8,27b-28 : καὶ ἐν τῇ ὁδῷ ἐπηρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ λέγων αὐτοῖς, Τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι; οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ λέγοντες [ὅτι] Ἰωάννην τὸν βαπτιστήν, καὶ ἄλλοι, Ἡλίαν, ἄλλοι δὲ ὅτι εἷς τῶν προφητῶν.

“En chemin, il interrogeait ses disciples : « Qui suis-je, au dire des hommes? »

Ils lui dirent : « Jean le Baptiste ; pour d'autres, Élie ; pour d'autres, l'un des prophètes. »”

Marc utilise la formule ἐν τῇ ὁδῷ là, où elle pourrait être omise sans que le sens de la situation décrite dans le contexte n'en soit moins clair (cf. Mc 9,33s ; 10,32.52)<sup>436</sup>. Par ce procédé rédactionnel<sup>437</sup>, Marc introduit le thème de la route du Fils de l'homme. Il s'agit de la voie vers Jérusalem, à la fin de laquelle le Fils de l'homme doit souffrir, mourir et ressusciter (cf. 8,31 ; 9,31 ; 10,33s). Quand Marc parle de la route de Jésus vers Jérusalem, il souligne en même temps qu'elle est déjà tracée par la passion du Baptiste<sup>438</sup>. Sur cette voie Jésus donne un enseignement sur le royaume de Dieu. En suivant ce chemin les hommes peuvent « entrer » (10,15.25) dans le royaume, et par le même chemin ce royaume « vient », s'approche des hommes (9,1 ; cf. 1,15). Son but est la vie éternelle, envisagée comme l'héritage à recueillir (10,17).

Il s'agit de la même route dont parle le début de l'évangile de Marc dans la citation de Ex 23,20, MI 3,1 et Is 40,3, où « la voie » constitue l'élément commun des trois composants de la citation. L'expression ἐν τῇ ὁδῷ (עַל־הַדֶּרֶךְ) dans le Pentateuque et dans le livre de Josué

<sup>435</sup> Cf. H. MACMILLAN, « The Mount of Transfiguration », *ExpT* 7 (1895-96) 139.

<sup>436</sup> Ainsi cette formule n'a été retenue ni par Matthieu, ni par Luc dans les textes parallèles à Mc 8,27 (Mt 16,13 ; Lc 9,18), et à Mc 10,52 (Mt 20,34 ; Lc 18,43).

<sup>437</sup> Cf. G. CLAUDEL, *La Confession de Pierre*, Paris 1988, p. 209.

<sup>438</sup> Cf. GNILKA, *Markus*, II, p. 14.

s'applique le plus souvent à la route d'Israël conduisant d'Égypte à la Terre Promise<sup>439</sup>. Il est donc assez clair que derrière le mot de « la route » chez Marc se trouve l'idée de la marche d'Israël à travers le désert pendant quarante ans<sup>440</sup>. Au désert, le peuple passe par l'épreuve, l'humiliation et la correction, en vue d'apprendre l'obéissance filiale à son Dieu (cf. Dt 8,2.5-7). On peut supposer alors que l'expression « en route » en Mc 8,27b sert d'introduction à un événement important pour les disciples en chemin, où ils seront mis à l'épreuve.

L'expression « en route » introduit aussi le thème de l'autorité de Jésus avec laquelle il est le guide pour les disciples. L'idée d'un maître et des ses disciples qui le suivent n'était étrangère ni à l'Ancien Testament, ni au judaïsme ni à l'hellénisme non juif. Pourtant, l'idée d'« aller à la suite » de Jésus qu'on trouve dans l'évangile de Marc, et également dans la source des logia Q, n'est pas entièrement explicable sur la base des traditions rabbiniques de l'époque<sup>441</sup>. Jésus n'était pas un maître enseignant comme plus tard les « rabbis ». Les analogies avec des récits de la vocation des disciples par les prophètes, surtout celui de la vocation d'Élisée par l'Élie, ne suffisent pas non plus pour faire dériver l'expression du phénomène de la vocation des disciples par Jésus de cette source vétérotestamentaire. Autrement dit, l'idée d'un prophète eschatologique attribuée à Jésus n'explique pas suffisamment l'autorité avec laquelle il commande à l'homme de le suivre. L'identité de Jésus ne peut être révélée qu' « en chemin », à mesure qu'Il conduit les disciples et qu'ils Lui obéissent ou non.

La question de Jésus en Mc 8,27b concerne les opinions des gens sur son identité. Les lecteurs de l'évangile le savent déjà depuis Mc 6,14-16 : aux yeux des hommes, Jésus est Jean Baptiste ou Élie ou bien l'un des prophètes. Le sort de Jésus, sa souffrance et sa mort se montrent analogues à l'histoire de la fin de la vie de Jean Baptiste, racontée avec beaucoup de détails dans Mc 6,17-29, et au sort des prophètes. La vie perturbée d'Élie, les persécutions par la reine, son zèle pour sauver la pureté du culte de Yahvé (1 R 19,1-3.10), le rapprochent de la figure de Jean Baptiste. Néanmoins, toutes ces impressions doivent être corrigées. Dans

---

<sup>439</sup> Ex 18,8 ; 23,20 ; 33,3 ; Nb 21,4 ; Dt 1,33 ; 2,27 ; 23,5 ; 24,9 ; 25,17-18 ; Jos 5,4 ; 24,17, ce qui constitue 12 fois sur les 21 utilisations de cette expression dans les livres d'Exode à Josué. Parmi les neuf cas qui restent, un s'applique au chemin de retour en Égypte (Dt 28,68), et ainsi il reste dans le même champ de pensée. Un autre cas concerne le chemin de Moïse jusqu'en Égypte où l'ange de Yahvé cherche à le tuer (Ex 4,24), un événement qui précède la sortie d'Égypte mais qui y est lié. Enfin, quatre cas concernent le chemin de Balaam, où l'ange de Yahvé l'empêche de passer (Nb 22,23.31.34), et trois des commandements particuliers (Dt 22,1.4.6).

<sup>440</sup> Cf. D. RHOADS, D. MICHIE, *Mark as Story*, Philadelphia 1982, p. 64.

<sup>441</sup> Cf. M. HENGEL, *Nachfolge und Charisma*, Berlin 1968, p. 94-99 et *passim*.

l'opinion commune, Élie semble être confondu avec Jésus<sup>442</sup> et séparé de Jean Baptiste. Pourtant, pour le moment, Jésus ne s'arrête pas à ces questions, et le lecteur doit attendre jusqu'au 9,11-13 l'explication du problème.

Il est notable que dans l'évangile de Marc, la question de l'identité de Jésus est soulevée par les adversaires de Jésus : par le roi Hérode qui prend Jésus pour Jean Baptiste (6,14-16) ; par les scribes, qui ont une autre réponse : Jésus devait être possédé (3,22.30) ; et surtout par les démons qui prétendent savoir qui est Jésus (1,24 ; 3,11). Ce n'est sans doute dans ce contexte-là qu'on doit lire le passage présent. Les disciples de Jésus se posent, eux aussi, la question de l'identité de Jésus, mais dans une situation où ils éprouvent la peur, signe de leur peu de foi en Dieu (4,41)<sup>443</sup>.

Les deux questions de Jésus en Mc 8,27-29 ont un parallèle en Mc 9,33 : « Il leur demandait : 'De quoi discutiez-vous en chemin ?' ». Là, cette interrogation suppose que les disciples discutaient entre eux en l'absence de Jésus. Ainsi, la querelle pour savoir qui parmi eux est le plus grand, donne à Jésus l'occasion de leur faire une leçon sur l'humilité et sur la serviabilité. On trouve un autre parallèle en 9,16, où Jésus reproche à ses disciples—la foule, qui est autour, n'est visée qu'indirectement—, « À quoi bon discutez-vous avec eux ? »<sup>444</sup>. Les discussions avec les pharisiens ne servaient à rien, elles étaient vaines, comme tout ce que les pharisiens pouvaient dire (cf. Mc 7,6-13). En posant des questions, Jésus révèle les attitudes des disciples, afin de les corriger.

Il est important de noter que les disciples débattent lorsque leur Maître est absent. À partir de Mc 3,14, les disciples sont institués par Jésus « pour être ses compagnons et pour les envoyer prêcher, avec pouvoir de chasser les démons ». Il semble qu'en plus, les disciples discutent avec tout le monde, y compris les Pharisiens et des Hérodiens, les adversaires de

---

<sup>442</sup> Jésus dans l'évangile de Marc agit parfois comme Élie. Sa manière d'appeler les disciples (Mc 1,16-20) rappelle la vocation d'Élisée (1 R 19,19-21). Cela ne veut pas dire que l'évangéliste Marc montre Jésus en nouvel Élie. Le récit de la vocation est probablement pré-marcien, et représente une scène idéale de l'appel du disciple. Cf. GNILKA, *Markus*, I, p. 73-75.

<sup>443</sup> Dans le verset précédent (4,40) Jésus reproche aux disciples leur manque de foi. Il ne s'agit pas de leur manque de confiance dans la puissance de Jésus à faire des miracles, mais du défaut de foi dans la providence divine (V. TAYLOR, *Mark*, p. 276).

<sup>444</sup> L'adverbe τί peut être rendue : « à quoi bon ? », « pourquoi ? », ce qui est le cas en Mc 4,40 : « Pourquoi avez-vous peur ? ». Τί introduit ainsi un reproche (cf. Mt 6,28 ; Lc 12,26). De même en Mc 2,8, où Jésus s'adresse aux scribes. Une autre traduction possible de 9,16 : « De quoi discutez-vous avec eux ? » suggérerait que Jésus pose cette question à la foule, et que la phrase suivante est une réponse de la part de la foule. Si c'est le cas, la foule doit jouer un rôle actif, en discutant avec les Pharisiens. Pourtant, plus probablement, ce sont les disciples qui, dans la situation embarrassante de l'échec lors d'une tentative de guérison, se mêlent aux débats avec les Pharisiens.

Jésus, ceux qui provoquent les discussions par la ruse, en essayant de prendre Jésus au piège (12,13). Les disciples ne comprennent pas ce que Jésus veut dire en les mettant en garde contre « le levain des Pharisiens et du levain d'Hérode » (8,15). Les discussions avec ces gens qui n'enseignent que des préceptes humains (7,7) constituent la menace pour les disciples qui ont peu de foi (4,40) et sont « sans intelligence » (7,18). En l'absence de leur Maître, les discussions menées par les disciples pourraient entraîner à une déformation du message qu'ils devaient porter aux hommes.

De même, la question de Jésus en 8,27b met en évidence que les disciples connaissent les opinions du peuple. Par cela, les lecteurs de l'évangile sont informés des discussions des disciples avec le monde sur l'identité de Jésus sans présence de leur Maître. Il est tout naturel alors de supposer que la deuxième question de Jésus : « Qui dites-vous que je suis ? » (8,29) concerne également les opinions des disciples exprimées au sujet de Jésus pendant leurs débats avec les gens qui les entourent, avec ceux qui sont désignés par οἱ ἄνθρωποι dans la question de Jésus en 8,27b.

Mc 8,27 est l'unique apparition du substantif pluriel οἱ ἄνθρωποι dans le nominatif dans l'évangile de Marc. Même là où on l'attend, le sujet est sous-entendu (par exemple, en Mc 1,22 et 4,41<sup>445</sup>). Dans ce contexte, la désignation « les hommes » peut avoir une certaine connotation. Or, quelques versets plus tard, nous trouvons le reproche sévère de Jésus adressé à Pierre de ne pas avoir pensé selon Dieu, mais selon les hommes (οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων, 8,33). Nous avons ici affaire à une nette opposition entre Dieu et les hommes. On perçoit la même manière de présenter ce sujet en 7,1-13, où cette opposition concerne l'enseignement des Pharisiens, des adversaires de Jésus (cf. aussi Mc 10,9.27 ; 11,30 ; 12,14). Dans la deuxième annonce de la passion (9,31), le substantif « les hommes » désigne ceux qui sont nommés explicitement en 8,31 : les anciens, les grands prêtres et les scribes. Il est possible alors que par l'usage du substantif οἱ ἄνθρωποι—et non pas, par exemple, ὁ ὄχλος—, Marc veuille introduire le sujet de la réfutation que le Fils de l'homme subit de la part des hommes. En Mc 8,27-28, οἱ ἄνθρωποι et ἄλλοι doivent représenter tous ceux qui « mettent de côté le commandement de Dieu pour s'attacher à la tradition des hommes » (cf. Mc 7,8), ceux qui ne se convertissent pas à la suite de la prédication de Jean

---

<sup>445</sup> Les textes parallèles de Matthieu complètent le sujet : Mt 7,28 ajoute οἱ ὄχλοι; Mt 8,27 ajoute οἱ ἄνθρωποι.

Baptiste et de Jésus, et ainsi « sont dehors » (cf. 4,11-12). Ce sont eux qui, comme Hérode<sup>446</sup>, seront prêts à tuer le messager de Dieu (cf. Mc 6,17-29).

La phrase de Marc en 8,27b est construite dans un parallélisme étroit avec celle de 9,11<sup>447</sup>. Il suffit de les comparer :

8,27b : ἐπηρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ λέγων αὐτοῖς,

Τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι;

9,11 : ἐπηρώτων αὐτὸν λέγοντες,

Ὅτι λέγουσιν οἱ γραμματεῖς ὅτι Ἡλίαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον;

La ressemblance entre les deux phrases est un net indice de ce que l'on doit comprendre les deux de manière analogique. Elles rendent compte des discussions que les disciples menaient avec les scribes et sans doute avec d'autres encore à propos de Jésus en son absence.

On constate dans l'évangile de Marc un certain contraste entre le groupe des disciples et les autres qui « sont dehors » (cf. Mc 4,10-13). Ces gens sont en dehors de la capacité de concevoir qui est Jésus. Les disciples sont dans une situation privilégiée, mais loin de tout appréhender. Ils ont de la peine à saisir même les paraboles (Mc 4,13). Mais ils ont la chance de vivre « en chemin » avec Jésus, en le suivant, en l'accompagnant, et en conséquence, de comprendre la vraie signification de la notion de Messie. Ils doivent d'abord remplir leur vocation à « être avec lui » (cf. 3,14) en participant à sa route. Car l'école où les disciples sont les élèves n'est pas celle où l'on écoute quelques formules, mais surtout celle où l'on reçoit le don d'être arrachés au pouvoir des démons (cf. Mc 1,23-27).

8,29 : καὶ αὐτὸς ἐπηρώτα αὐτούς, Ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει αὐτῷ, Σὺ εἶ ὁ Χριστός.

« Et lui leur demandait : 'Et au dire de vous, qui suis-je ?' Prenant la parole, Pierre lui répond : 'Tu es le Christ.' »

Les disciples se posaient déjà la question de l'identité de Jésus en 4,41 : « Ils furent saisis d'une grande crainte et ils se disaient (ἐλεγον) les uns aux autres : 'Qui est-il donc celui-là, que même le vent et la mer lui obéissent ?' » L'emploi de l'imparfait (ἐλεγον) montre

<sup>446</sup> Cf. le parallélisme entre Ἡρώδης et ἄλλοι en Mc 6,14-15, tout comme le parallélisme entre οἱ ἄνθρωποι et ἄλλοι en Mc 8,27-28.

<sup>447</sup> Cf. LAFONTAINE, « Essai sur la structure », p. 552.

qu'ils discutent de ce problème plusieurs fois. Dans le verset présent, la question de Jésus et la réponse de Pierre au nom de tous les disciples, mettent en lumière les résultats de ces discussions.

En v. 27 et 29, Jésus interroge les disciples de la même manière :

8,27 : **ἐπηρώτα** τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ λέγων αὐτοῖς,

Τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι;

8,29 : καὶ αὐτὸς **ἐπηρώτα** αὐτοῦς,<sup>448</sup>

Ἐμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι;

Il est étonnant que les traductions fassent souvent des différences dans la construction et dans le vocabulaire de ces deux phrases. Il faut, au contraire, les traduire de manière semblable, par exemple :

8,27 : Qui suis-je, au dire des hommes ?

8,29 : Et au dire de vous, qui suis-je ?

Ou bien :

8,27 : Les hommes, qui disent-ils que je suis ?

8,29 : Et vous, qui dites-vous que je suis ?<sup>449</sup>

La première question (v. 27) ne sert pas uniquement à établir un contraste avec la deuxième (v. 29)<sup>450</sup>. Une distinction forte entre ces questions pourrait être suggérée seulement par les parallèles synoptiques, surtout par le texte de Matthieu. Or, le verbe à l'imparfait ἐπηρώτα est employé dans les deux phrases Mc 8,27.29 ; en revanche, Mt 16,15 et Lc 9,20 changent ce mot<sup>451</sup> pour donner à la réponse de Pierre le caractère d'une confession. Je ne vois donc pas de raison, prenant le texte tel qu'il est, d'attribuer au v. 29 un caractère solennel à la différence du v. 27<sup>452</sup>. La particule δέ figurant dans la deuxième question en Mc 8,29 marque ainsi une légère opposition, mais non pas de contraste.

La désignation de « confession messianique » à propos des paroles de Pierre en Mc 8,29 « Tu es le Christ » est un peu déroutante. Même si ce titre est attribué à un personnage qui réalise les plans de Dieu pour le peuple, le texte ne dit pas que les disciples, ne

<sup>448</sup> Nous préférons cette leçon à λέγει αυτοῖς de A C<sup>3</sup> W Θ f<sup>13</sup>, inspirée sans doute par le texte de Matthieu.

<sup>449</sup> La traduction de la *Bible de Jérusalem* (éd. de 1994) a malheureusement écarté le mot λέγετε du v. 29a : « Mais pour vous, leur demandait-il, qui suis-je ? », qui se trouvait encore dans la première édition de 1948 : « Qui dites-vous que je suis ? »

<sup>450</sup> Contre GNILKA, *Markus*, II, p. 14.

<sup>451</sup> Matthieu emploie le présent λέγει, en contraste avec l'imparfait ἠρώτα dans la première question (Mt 16,13) ; Luc emploie pour les deux questions l'aoriste (Lc 9,18.20). Il est ainsi visible que Matthieu change la forme de la deuxième question pour faire la différence avec la première.

<sup>452</sup> Contre GUNDRY, *Mark*, p. 427 ; LAGRANGE, *Marc*,<sup>7</sup>1942, p. 215.

comprenant pas encore les paroles ni les actes de Jésus (cf. Mc 4,13 ; 8,17-21), espèrent déjà leur salut personnel de ce « Messie »<sup>453</sup>. Pierre, le porte-parole de tous les disciples, n'avoue que l'opinion de tous ceux qui sont interrogés. La brièveté des questions et des réponses, malgré toute la diversité des opinions exprimées, et surtout à la lumière de la restriction de Jésus : « Alors il leur enjoignit de ne parler de lui à personne » (v. 30), témoigne du caractère préparatoire de ce bref entretien concernant les opinions courantes au sujet de la personne de Jésus. Les deux questions et réponses introduisent le problème, mais n'apportent pas la lumière pour le résoudre.

Il faut pourtant admettre que la phrase : « Tu es le Christ » pourrait se concevoir, dans un autre contexte, comme une confession modérée. La forme absolue « le Christ » en Mc 8,29 est celle de la foi chrétienne. Dans la littérature juive, on emploie la forme « l'Oint du Seigneur » (PsSal 17,32 ; 18,7) ou « le Messie d'Israël » (1QSa 2,20), mais la forme absolue, employée aussi dans sBar 29,3 ; 30,1, n'est pas nécessairement chrétienne<sup>454</sup>. La crucifixion de Jésus prouve que l'impact de sa personne a suscité un mouvement assez étendu pour que les autorités juives et les Romains le considèrent politiquement dangereux. Si l'activité de Jésus a provoqué une telle animation parmi le peuple juif, il est raisonnable de croire que Jésus était considéré comme Messie dès son vivant<sup>455</sup>. La déclaration : « Tu es le Christ » exprimerait, dû à l'impact de la personne de Jésus, l'espoir personnel de Pierre, mais encore enfermé dans les limites de la pensée juive. Les idées messianiques juives devaient encore se confronter à l'impact des faits historiques réalisés dans la vie et dans la mort de Jésus pour devenir une idée messianique du christianisme primitif<sup>456</sup>.

Il est vrai que la formule « Tu es le Christ » ne semble pas suggérer nécessairement l'image du Messie politique, selon le type du mouvement zélote<sup>457</sup>. En revanche, l'opinion de Pierre reste, dans sa formulation marcienne sans doute intentionnellement, assez vague et ouverte à diverses interprétations. Le contexte de la rédaction de l'évangile de Marc, c'est sans doute la communauté chrétienne à Rome durant la guerre contre les Romains en Judée. En ce lieu et en ce temps-là, les chrétiens comme les juifs, regardés avec circonspection par

---

<sup>453</sup> Cf. LOHMEYER, *Markus*, p. 163.

<sup>454</sup> Cf. U. B. MÜLLER, « Die christologische Absicht des Markusevangeliums und die Verklärungsgeschichte », *ZNW* 64 (1973) 164.

<sup>455</sup> Cf. S. G. F. BRANDON, *Jesus and the Zealots*, Manchester 1967, p. 176.

<sup>456</sup> Cf. W. MANSON, *Jesus the Messiah*, London<sup>8</sup>1961, p. 97; FOCANT, *Marc*, p. 321.

<sup>457</sup> Cf. GNILKA, *Markus*, II, p. 15. Selon O. CULLMANN, pourtant, « les idées messianistes juives sont essentiellement politiques » (ID., *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel 1958, p. 104).

les autorités, employaient la notion de Messie avec une grande précaution. En même temps, les chrétiens prenaient plus conscience de ce qu'ils avaient commun avec les juifs et de ce qui les différenciail. Marc montre Pierre en danger de n'exprimer que les convictions juives de l'époque, manifestées dans les opinions des scribes. Bien que Pierre reconnaisse le Christ en Jésus, il n'a pas encore acquis la foi chrétienne. Juif croyant ; il est appelé à devenir chrétien par obéissance à la révélation de Jésus.

Pour comprendre son contenu d'après l'évangéliste, on doit prendre en considération d'autres passages de Marc où il mentionne la notion du Messie<sup>458</sup>. On constate que dans l'évangile de Marc, ce titre n'est pas très répandu. Le passage qui jette le plus de lumière à la conception marcienne du Messie, c'est sans doute Mc 1,1-3. Marc est l'interprète et le successeur de l'évangile écrit dans le prophète Isaïe. Jésus est le même Christ – messenger de Dieu dont parle ce prophète : le Messie – intercesseur, confiant sa vie aux mains de Dieu (Is 53), celui qui annonce le royaume eschatologique de Dieu, du salut et de la vie éternelle (Is 52,7 ; cf. Is 40,9). Mais surtout il est le Christ – le messenger ou l'ange de Dieu, le Maître, le guide et le Juge eschatologique du peuple, promis en Ex 23,20 et Ml 3,1-4.

La phrase « Tu es le Christ » en Mc 8,29 peut provenir de la tradition. Marc l'a probablement retenue sans en changer la forme, et sans penser à lui attribuer un caractère solennel. Logiquement, la question : « Qui dites-vous que je suis ? » peut provenir également de la tradition. Néanmoins la première question : « Qui les gens disent-ils que je suis ? » semble être composée par l'évangéliste dans le but de limiter et interpréter la seconde.

### **1.2. La révélation de Dieu par l'intermédiaire de Jésus (8,30-32a)**

8,30 : καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ λέγωσιν περὶ αὐτοῦ.

« Et il les a réprimandés pour qu'ils ne parlent plus à qui que ce soit à son sujet ».

Cette recommandation de Jésus, plutôt restriction, n'exprime ni approbation, ni rejet de l'opinion de Pierre. La formule « Tu es le Christ » est trop vague et ne dévoile pas encore l'identité de Jésus. Celle-ci relève d'un lien exceptionnel qui unit Jésus à Dieu, son Père. Pour Jésus, l'opinion des disciples constituait même un certain danger ; répandue, elle pourrait

---

<sup>458</sup> Cf. Mc 1,1 ; 12,35 ; 13,21 ; 14,61 ; 15,32.

fausser les buts de Jésus<sup>459</sup>. C'est pourquoi celui-ci d'abord fait cesser les discussions à son sujet, ensuite, révèle aux disciples la source et le but de sa mission.

Encore une fois, on ne saurait comprendre la phrase de Marc à la lumière du texte parallèle de Matthieu. En effet, celui-ci modifie et agrandit la phrase marcienne : « Il **recommanda** (διεστείλατο) aux disciples de ne dire à personne **qu'il est le Christ** » (Mt 16,20). Chez Marc, la phrase de Jésus, par l'emploi de ἐπιτιμάω, prend la forme de la réprimande ; le même verbe marquera d'ailleurs la controverse entre Jésus et Pierre en 8,32b-33. Tandis que chez Matthieu Jésus ne défend que de divulguer le message qu'il est le Messie, chez Marc, Jésus interdit toute parole à son sujet. Peut-être, doit-on comprendre 8,30 comme une menace : « Si vous ne cessez pas de parler de moi... » avec la suite sous-entendue : « ...vous n'ouvrirez jamais l'œil et vous ne vous garderez pas vous-mêmes du levain des Pharisiens » (cf. Mc 8,15)<sup>460</sup>. Cette phrase, il est vrai, ne marque pas encore avec la même force qu'en v. 32-33 le conflit entre Jésus et ses disciples, mais l'utilisation du même verbe ἐπιτιμᾶν en fait déjà l'annonce.

L'injonction de Jésus en 8,30 n'a pas pour objet de dissimuler sa personnalité messianique<sup>461</sup>, mais de faire cesser de parler de façon humaine des choses qui sont « de Dieu » (cf. v. 33), sans avoir acquis la vraie attitude d'un disciple de Jésus. En enjoignant aux disciples de ne parler de lui à personne, Jésus n'ordonne pas le silence sur le « secret messianique »<sup>462</sup>—puisque aucun secret n'a été révélé<sup>463</sup>—, mais il exige un silence qui

<sup>459</sup> « Le titre de Messie était de nature, à cause des errements de l'opinion, à mettre sur une fausse voie » (LAGRANGE, *Marc*, 1942, p. 216).

<sup>460</sup> GUNDRY s'efforce d'expliquer Mc 8,30 à la lumière de Mc 3,12, où Jésus réprimande les esprits impurs avec force de ne pas le faire connaître. Ce parallèle est bon, étant donné l'emploi du même verbe ἐπιτιμάω. Mais s'agit-il dans les deux cas du danger de la part des gens de la foule, qui deviendrait imprévisible s'ils avaient cru que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu (ainsi GUNDRY, *Mark*, p. 427) ? Ne s'agit-il plutôt du danger de la part de ceux qui, dans l'évangile de Marc, sont déclarés ses ennemis, à savoir, les démons et les autorités (cf. 3,6) ?

<sup>461</sup> Cf. G. MINETTE DE TILLESSE, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc*, Paris 1968, p. 250.

<sup>462</sup> Les passages cités par W. WREDE comme l'évidence du secret messianique chez Marc tombent dans les trois groupes principaux : 1) le silence imposé aux démons : 1,23-25 ; 1,34 ; 1,43-45 ; 3,11-12 ; 2) des instructions après les guérisons ou les exorcismes : 5,43 ; 7,36 ; 8,26 ; 3) le maintien de l'identité de Jésus dans le cercle des disciples : 8,30 ; 9,9. Selon H. C. KEE, *Community*, p. 95, seuls les deux derniers événements peuvent être classés sans faute comme « le secret messianique ». Selon E. TROCMÉ, toute la théorie du secret messianique dans l'évangile de Marc manque d'évidence, cf. ID., « Is there a Markan Christology ? », dans *Christ and Spirit in the New Testament*, Cambridge 1973, p. 8-10. On doit sans doute chercher une expression plus adéquate que le secret « messianique ». D'après S. SCHULZ, il est plus approprié de parler d'un « mystère du Fils de Dieu », cf. ID., « Mark's Significance for the Theology of Early Christianity », dans *The Interpretation of Mark*, Philadelphia 1985, p. 163.

<sup>463</sup> Ici encore, Matthieu a imposé son interprétation. Il a attribué une valeur de révélation aux paroles de Pierre en les renforçant par l'addition : « Tu es le Christ, Fils de Dieu Vivant » et en faisant leur éloge (Mt 16,16-17).

repose sur tout le mystère de la personne de Jésus qui ne doit pas être l'objet de discussions profanes. Il s'agit alors de ce que les chrétiens appellent *mysterium fidei* (cf. 1 Tm 3,9.16)<sup>464</sup>.

La signification de l'imposition du silence en 8,30 doit être comprise en relation étroite avec le verset suivant. Chez Marc, le v. 30 sert d'introduction à l'enseignement sur le mystère du destin du Fils de l'homme (8,31). On ne peut perdre de vue que l'annonce faite par Jésus culmine par la révélation concernant la résurrection après les trois jours. Comme dans le secret imposé en 9,9, c'est la résurrection qui donne la clef pour comprendre l'intention de Jésus. Les disciples ne doivent parler ni de Jésus (8,30), ni de la vision de la transfiguration avant la résurrection du Fils de l'homme (9,9). Pour le moment, ils ne comprennent pas ce que signifie : « ressusciter d'entre les morts » (cf. 9,10.32) ; ils ne savent pas interpréter l'Écriture sans se référer à des attentes eschatologiques courantes (9,11-13)<sup>465</sup> ; faute de cela, ils ne peuvent pas annoncer la bonne nouvelle concernant le Christ. Il n'y a pas d'autre raison évidente pour laquelle Jésus leur ordonne d'arrêter les discussions avec les gens à son sujet.

Marc traiterait la situation de la communauté dans ses relations avec les non-chrétiens. On ne peut pas parler du mystère chrétien sans précaution, sans risquer la profanation de ce mystère. Une situation analogue, où Jésus lui-même montre l'exemple de ce double niveau de l'enseignement, est décrite en Mc 4,11 : « À vous le mystère du royaume de Dieu a été donné ; mais à ceux-là qui sont dehors tout arrive en paraboles ». L'expression « ceux qui sont dehors » est une expression technique désignant les non-chrétiens<sup>466</sup>. Les disciples étaient alors déjà choisis (Mc 1,16-20), les Douze institués (Mc 3,16), mais le *mysterium fidei* ne leur était pas encore révélé. Ce mystère doit nécessairement contenir le message de la résurrection. C'est pourquoi, avant de l'annoncer Jésus ordonne le silence.

8,31 : Καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι·

« Et il commença de leur enseigner : Le Fils de l'homme doit beaucoup souffrir, être rejeté par les anciens, les grands prêtres et les scribes, être tué et, après trois jours, ressusciter ».

<sup>464</sup> Cf. aussi Mt 7,6 : « Ne donnez pas aux chiens ce qui est sacré, ne jetez pas vos perles devant les porcs, de crainte qu'ils ne les piétinent, puis se retournent contre vous pour vous déchirer. »

<sup>465</sup> Luc a abordé ce même problème en composant le dialogue entre Jésus ressuscité et deux disciples (Lc 24,13-32). Seul le Christ ressuscité peut « ouvrir les esprits à l'intelligence des Écritures » (24,45) et expliquer comment les attentes humaines de la délivrance d'Israël (24,21) sont accomplies, selon les annonces des Prophètes, dans les souffrances du Christ et par sa glorification (24,25-27).

<sup>466</sup> Cf. J. GNILKA, *Die Verstockung Israels*, München 1961, p. 83-86 ; J. BEHM, ζῆω, *ThWNT*, II, p. 572-573 ; W. MARXSEN, « Redaktionsgeschichtliche Erklärung der sogenannten Parabeltheorie des Markus », *ZThK* 52 (1955) 268 ; N. A. DAHL, « The Purpose of Mark's Gospel », dans *The Messianic Secret*, p. 30.

Le mot ἤρξατο est une formule sémitique habituelle, souvent utilisée par Marc<sup>467</sup>. La formule καὶ ἤρξατο διδάσκειν au début du v. 31 peut être rédactionnelle et suggère que Marc a réuni le v. 30 et v. 31. Si les versets 29 et 30 formaient déjà un ensemble dans la tradition (ce qui est en tout cas possible), le travail rédactionnel de l'évangéliste consistait à confronter l'opinion des gens concernant Jésus avec sa parole qui révèle le mystère chrétien. D'après Marc, l'opinion des disciples au sujet de leur Maître peut être influencée, d'un côté par celle des gens avec qui ils discutent, de l'autre côté formée par l'écoute de la parole de Jésus.

Le but catéchétique de Marc est bien visible. Les chrétiens à Rome, notamment les catéchumènes, doivent décider, s'ils veulent écouter les idées messianiques juives, ou bien entrer dans le mystère chrétien par l'acceptation du chemin de Jésus dans la communauté chrétienne. Pourtant l'évangéliste semble avoir encore un but missionnaire. L'enseignement de Jésus a comme destinataires les disciples qui sont des Juifs et qui partagent avec eux la tradition commune de l'Écriture sainte. Jésus invite tout le monde juif à le suivre<sup>468</sup>.

Dans Mc 4,2 les mots διδάσκειν et διδαχή désignent l'enseignement de Jésus dans les paraboles qui n'est compréhensible qu'aux disciples, à qui « a été donné le mystère du royaume de Dieu » (4,11). Pour Marc, ce n'est que l'enseignement de Jésus qui peut révéler le mystère de sa personne et en même temps le mystère du royaume de Dieu.

Le verset 8,31, une prophétie sur la passion et sur la résurrection, est imprégné de langage de la catéchèse de l'Église primitive<sup>469</sup>. Cette annonce des événements pascals est rédigée par Marc de la manière suivante :

« Et il commença de leur enseigner  
qu'il faut au Fils de l'homme  
beaucoup souffrir  
et être rejeté par les anciens et les grands prêtres et les scribes  
et être tué  
et après trois jours se lever ».

<sup>467</sup> Par exemple 1,45 ; 4,1 ; 5,20 ; 6,2.34 ; 8,32. Cf. GNILKA, *Markus*, II, p. 15, n. 24.

<sup>468</sup> C. MASSON, *L'Évangile de Marc et l'Église de Rome*, Neuchâtel 1968, p. 113, affirme que « le dessein général de l'évangile (de Marc) est désolidariser l'évangile de Jésus-Christ du judaïsme alors odieux aux masses païennes ». Pourtant Marc ne manque pas de marquer l'arrière-plan sémitique des paroles de Jésus par l'emploi des expressions araméennes. Le but du deuxième évangéliste n'est pas celui de l'exactitude historique. Il pense à ses lecteurs ou auditeurs qui, au moment de la guerre juive, se sont particulièrement solidarisés avec la population en Palestine, mais qui ne partagent pas l'attitude des zélotes.

<sup>469</sup> Cf. Rm 1,3-4 ; 1 Cor 15,3-4 ; 1 Th 1,9-10 ; Ac 10,39b-40. Cf. LOHMEYER, *Markus*, p. 164 ; R. SCHNACKENBURG, *L'évangile selon Marc*, Paris 1973, II, p. 19.

La partie centrale du verset annonce le rejet de Jésus par ses adversaires. Cette phrase : « Et être rejeté par les anciens et les grands prêtres et les scribes » est relativement longue, surchargeant l'ensemble, mais dans le contexte assez compréhensible. Elle provient probablement de la plume du rédacteur en vue d'indiquer que toute l'unité 8,27—9,13 est à comprendre dans le contexte de la controverse avec ceux qui, plus tard, tueront Jésus. Ce sont eux, au fond, qui sont désignés par le mot « les hommes » (οἱ ἄνθρωποι) en 8,33. L'emploi du verbe ἀποδοκιμασθῆναι suggère que cette partie de l'annonce s'inspire du Ps 118(117),22 LXX<sup>470</sup>. Marc cite ce passage en 12,10, dans un contexte polémique, à proximité de la passion : « La pierre qu'avaient rejetée (ἀπεδοκίμασαν) les bâtisseurs, c'est elle qui est devenue pierre de façade ».

Les anciens, les grands prêtres et les scribes représentent le Sanhédrin de Jérusalem, responsable de ce rejet du Christ. Marc mentionne exactement ces trois groupes dans le passage concernant l'autorité de Jésus (11,27-33). Ceux qui rejeteront Jésus ont déjà rejeté le baptême de Jean (11,30), préfigurant le baptême avec l'Esprit Saint (cf. Mc 1,8), baptême chrétien. On ne peut manquer de reconnaître dans les paroles de Jésus en 8,31 un rapprochement avec la formule de la foi prononcée par les catéchumènes avant de recevoir le baptême. Ceux qui rejettent Jésus rejettent aussi la possibilité de participer à sa mort et à sa résurrection par le don du baptême.

La parabole des vignerons homicides (Mc 12,1-12) montre d'autres conséquences du rejet de Jésus pour les autorités religieuses à Jérusalem. La tâche qu'ils ont obtenue sera confiée à d'autres (12,9). Les grands prêtres, les Pharisiens et les anciens du peuple perdront le droit d'exercer leurs fonctions de prêtres, d'enseignants et de chefs religieux d'Israël. Ils seront remplacés par ceux que Dieu élira Lui-même par l'entremise de Jésus. Les disciples que Jésus a appelés remplaceront les prêtres, les enseignants et les autorités religieuses du peuple de l'alliance<sup>471</sup>.

Le mot impersonnel δεῖ, connu de la littérature apocalyptique, exprime la croyance en Dieu qui dirige l'histoire, malgré la domination apparente des puissances du mal. Ce mot signifie : « Dieu le veut » ou : « Dieu l'a voulu ». Il n'est pas nécessaire, en usant de ce mot,

---

<sup>470</sup> Cf. H. E. TÖDT, *The Son of Man in the Synoptic Tradition*, Philadelphia 1965, p. 164-167; R. SCHNACKENBURG, *L'évangile selon Marc*, Paris 1973, II, p. 21; pourtant, au contraire, cf. W. J. BENNETT, Jr., « 'The Son of Man must...' », *NovT* 17 (1975) 115-118.

<sup>471</sup> Le mot « alliance » (διαθήκη) ne se trouve qu'une fois dans l'évangile de Marc (14,24). Cet unique cas est pourtant suffisant pour montrer que Marc interprète l'œuvre de Jésus comme une œuvre de l'alliance entre Dieu et les disciples présents à la table du repas pascal.

de se référer à une citation scripturaire précise<sup>472</sup>. Néanmoins, δεῖ est pratiquement le synonyme de γέγραπται. Marc emploie ce dernier verbe en 9,12, en répétant pratiquement une partie de 8,31 :

8,31 : δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι.

9,12 : γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἵνα πολλὰ πάθη καὶ ἐξουδενηθῆ<sup>473</sup>.

L'enseignement de Jésus culmine dans l'annonce de la résurrection. En effet, la souffrance et la mort constituent la route, la résurrection – le but de cette route. L'image de cette route, allant de l'abaissement à l'élévation, a été forgée dans l'Ancien Testament à travers le sort du Serviteur souffrant. En revanche, l'Ancien Testament ne parle pas de la résurrection d'un juste souffrant<sup>474</sup>. On ne peut pas déduire la doctrine néotestamentaire de la résurrection à partir des textes vétérotestamentaires<sup>475</sup>. Tout le mystère, à savoir la souffrance, la mort et la résurrection, constitue la nouveauté du récit de Marc, mais l'élément du triomphe du Fils de l'homme sur la mort après le paradoxe de la souffrance est sans doute le plus saillant. La mort de Jésus de la main de ses adversaires a été déjà envisagée en 3,6 et leur inimitié à l'égard de Jésus a été formulée expressément (cf. 3,22). Le sort de Jésus était prévisible, comme celui de son précurseur, Jean Baptiste (cf. 6,14-29). En revanche, la résurrection constituait la chose imprévisible, possible seulement au Maître de la vie et de la mort<sup>476</sup>.

Pour les lecteurs de l'évangile de Marc, parmi lesquels figuraient ceux qui se formaient à la vie chrétienne, les catéchumènes, l'annonce de la passion et de la résurrection a dû constituer le point central de l'évangile. Cette annonce était en même temps la formule de la foi, constituant l'identité du chrétien par rapport aux autres, juifs ou païens, parmi lesquels les chrétiens formaient une petite minorité. Pourtant l'enseignement à propos de la résurrection du Christ après sa mort ignoble ne sera jamais facile à accepter. Marc tente d'expliquer cette vérité par le récit de la vie de Jésus avec ses disciples.

<sup>472</sup> Cf. W. J. BENNETT, Jr., « 'The Son of Man must...' », *NovT* 17 (1975) 121-129.

<sup>473</sup> D'après H. E. TÖDT, *The Son of Man in the Synoptic Tradition*, p. 167-168, les deux phrases renvoient à Ps 118,22 comme une prophétie s'accomplissant dans la passion de Jésus. En revanche, d'après W. J. BENNETT (*op. cit.*, p. 118 et 129), même si les deux phrases sont des variantes d'un seul dicton, sans doute sémitique, celui-ci relève de l'usage apocalyptique et il désigne la passion de Jésus comme l'événement eschatologique indiquant la proximité du royaume de Dieu.

<sup>474</sup> Cf. GNILKA, *Markus*, II, p. 15-16.

<sup>475</sup> Cf. C. F. EVANS, *Resurrection and the New Testament*, London 1970, p. 11-14.

<sup>476</sup> En comparaison avec cette prédiction de sa mort et de sa résurrection, les parallèles possibles de la littérature du monde gréco-romain n'ont pas assez de force cf. B. BLACKBURN, *Theios Anēr and the Markan Miracle Traditions*, Tübingen 1991, p. 15-23 ; 76-77).

Le titre de Fils de l'homme est le préféré de Jésus, dans la rédaction de l'évangile de Marc<sup>477</sup>. Il pourrait être utilisé par Jésus comme référence indirecte à lui-même<sup>478</sup>. Le titre remonte à Dn 7,13-14, cf. aussi Hén 46,1,3 ; 48,2s. ; 51,3 ; 62,2,6s. ; 69,27-29. Chez Marc, la figure du Fils de l'homme est sans aucun doute interprétée à la lumière de la figure céleste du livre de Daniel. Deux fois ce titre est clairement lié à Dn 7,13-14 (Mc 13,26 et 14,62), mais probablement il est aussi interprété dans les termes du Serviteur souffrant de Is 52,13—53,12<sup>479</sup>. Cette dernière interprétation est révélatrice, parce que le Fils de l'homme apparaît, en Mc 2,10, avec le pouvoir de rémission des péchés. Dans cette fonction, il est le médiateur du pardon divin<sup>480</sup>. Portant les traces de la figure céleste et en même temps, tout en exerçant son ministère « sur la terre » (cf. Mc 2,10), le Fils de l'homme semble apte à être désigné médiateur entre le ciel et la terre, entre Dieu et les hommes.

8,32a : καὶ παρρησίᾳ τὸν λόγον ἐλάλει.

« Et c'est ouvertement qu'il révélait cette parole. »<sup>481</sup>

Le mot ὁ λόγος se trouve trois fois en Mc 8,27—9,13. Il s'agit de la parole de Jésus, mais dans une relation étroite avec celle de Dieu<sup>482</sup>. Ainsi, en 9,10, ὁ λόγος est un ordre qui se réfère en même temps à la parole de Jésus (9,9) et à l'événement de la transfiguration, sans doute surtout à φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης (9,7), et ensuite à ἃ εἶδον (9,9). En 8,38, ἐμοὶ λόγοι, mises en parallèle avec τὸν εὐαγγέλιον du v. 35, désignent l'annonce du royaume de Dieu par Jésus (cf. Mc 1,14-15). « La parole » en 8,32a se réfère à l'annonce de la passion et de la résurrection au verset précédent. Il en ressort que l'évangéliste veut ici présenter l'annonce de l'évangile du royaume de Dieu dans les termes du kérygme pascal.

<sup>477</sup> Cf. Mc 2,10. 28 ; 8,31. 38 ; 9,9. 12. 31 ; 10,33. 45 ; 13,26 ; 14,21(bis). 41. 62.

<sup>478</sup> Cf. GUNDRY, *Mark*, p. 428.

<sup>479</sup> Cf. Mc 8,31 ; 9,9.12. 31 ; 10,33.45 ; 14,21.41. Cf. V. TAYLOR, *Mark*, p. 119-120. D'après GUNDRY, *Mark*, p. 428, Dn 7,13 fournit le milieu où le titre Fils de Dieu est en usage dans le contexte de l'annonce des souffrances.

<sup>480</sup> Cf. V. TAYLOR, *Mark*, p. 200-201.

<sup>481</sup> C'est une traduction proposée par LAFONTAINE, « Essai sur la structure », p. 555-556. Les emplois du verbe λαλεῖν chez Marc sont souvent des expressions fortes de la révélation. E. CUVILLIER, « 'Il proclamait ouvertement la parole.' Notule sur la traduction de Marc 8,32 », *ETHR* 63 (1988) 427-428, propose : « et ouvertement il proclamait la Parole » (cf. Mc 2,2 ; 4,33).

<sup>482</sup> Chez Marc, λόγος signifie : « la Bonne Nouvelle » (2,2 ; 4,14ss. 33 ; [16,20] ; « l'expression » (5,36 ; 7,29 ; 8,32.38 ; 9,10 ; 10,22.24 ; 13,31) ; « la chose » ou « l'histoire » (1,45) ; « la question » (11,29) ; « le discours » (12,13) ; « la demande » (14,39) ; « la parole » (de Dieu) (7,13).

Le mot *παρρησία* apparaît seulement ici dans les évangiles synoptiques. Il est employé par Paul, qui dessine le lien entre la prédication du kérygme chrétien avec *παρρησία* et l'assurance d'être l'agent de la révélation divine. Pour Jean *παρρησία* est une caractéristique de Jésus comme Révélateur<sup>483</sup>. Aussi, en Mc 14,48-49 Jésus parle de son enseignement dans le Temple *καθ' ἡμέραν*, ce qui probablement s'approche du sens johannique du terme *παρρησία*<sup>484</sup>. Ce qui ressort de l'usage paulien et johannique, c'est que la notion de la *παρρησία* était chargée, au temps du Nouveau Testament, d'une signification théologique et christologique, désignant l'attitude d'un intermédiaire de la révélation divine.

Pourtant, l'inspiration de Marc peut provenir encore de la Septante, où *παρρησία* est attribuée à la sagesse divine :

« Sagesse dans les rues est chantée,  
sur les places elle s'exprime avec assurance (*παρρησίαν ἄγει*),  
(...) aux portes de la ville hardiment elle dit :  
Aussi longtemps que des innocents s'attacheront à la justice,  
ils ne seront pas confondus ;  
mais les insensés, étant amateurs de violence,  
devenus impies, ont haï le discernement  
et se sont exposés à des avertissements. (...)  
Mais vous réfutiez l'autorité de mes conseils  
et vous avez désobéi à mes avertissements » (Pr 1,20-25).

C'est à la manière des prophètes que la sagesse appelle à la conversion, mais son appel reste sans réponse. Le ton de ce propos de la Sagesse n'est pas loin de celui de l'annonce du rejet du Fils de l'homme par les chefs religieux du peuple.

Dans la Septante on trouve deux fois le verbe *παρρησιάζεσθαι* attribué à Dieu (ψ 11,5 et ψ 93,1).

« Dieu des vengeances, Seigneur, Dieu des vengeances, parais! (*ἐπαρρησιάσατο*) » (Ps 94 (93),1).

Dans ψ 93,1, le verbe *παρρησιάζεσθαι* est une interprétation de **פִּי** hi, « briller », « paraître dans la lumière ». Ce terme **פִּי** est employé pour la radieuse épiphanie de Yahvé :

« Le Dieu des dieux, Yahvé, accuse,  
il appelle la terre du levant au couchant.  
Depuis Sion, beauté parfaite, Dieu resplendit (**הִרְפִּיעַ** ; LXX : *ἐμφανῶς*) ;  
il vient, notre Dieu, il ne se taira point » (Ps 50(49),1-3).

<sup>483</sup> Cf. H. SCHLIER, *παρρησία*, *ThWNT*, V, p. 877-879.

<sup>484</sup> Cf. R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, Garden City 1970, II, p. 825 ; P. WINTER, *On the Trial of Jesus*, Berlin 1961, p. 49.

Le même terme **עֲבַר** est également rendu par ἐμφαίνεσθαι en Ps 80(79),1 :

« Pasteur d'Israël, écoute, (...) toi qui sièges sur les Chérubins, resplendis »

et par ἐπιφαίνεσθαι en Dt 33,2 :

« Yahvé est venu du Sinaï. (...) Il s'est levé à l'horizon, il a resplendi depuis le mont Parân ».

Dans ψ 11,5 encore, où le texte hébreu est obscur, LXX a l'expression παρρησιάσομαι ἐν αὐτῷ, qui signifie probablement : « je le fais briller ». Le verbe παρρησιάζεσθαι contient donc en soi deux aspects : d'une part, apparition ou manifestation (avec l'aspect de briller, cf. Sg 5,1.16), d'autre part, discours ou parole<sup>485</sup>.

En Mc 8,32a la παρρησία de Jésus caractérise sa manière d'enseigner aux disciples. Elle pourrait en soi souligner l'attitude confidentielle, amicale de Jésus envers eux, puisque parmi les amis, elle peut souligner l'attitude réciproque confidentielle, amicale<sup>486</sup>. Pourtant ici, le contexte ne le laisse pas supposer. L'ouverture de Jésus envers ses disciples n'est pas réciproque. Ils ont « des oreilles pour ne pas entendre » (cf. 8,18). On pourrait traduire παρρησία par : « ouvertement », mais il reste à expliquer la nature de cette ouverture. Elle n'est pas provoquée par les paroles de Pierre. En soi, elle pourrait signifier la franchise, mais cela supposerait que Jésus n'avait pas parlé avec une pareille franchise avant de se rendre à Césarée de Philippe, et qu'un événement s'est produit sur cette route qui a changé sa manière de parler. Mais s'adressant à ses auditeurs, Jésus n'hésite pas à parler de manière surprenante, choquante même, malgré l'incompréhension de son auditoire. Plutôt que d'indiquer une façon plus franche de parler, le mot παρρησία peut signifier une qualité nouvelle, exceptionnelle, de la διδαχή de Jésus.

Le mot παρρησία utilisé par Marc suggère que les paroles de Jésus en v. 31 ont la valeur d'une révélation divine<sup>487</sup>. Jésus parle avec l'autorité qui caractérise celui qui dit au nom de Dieu<sup>488</sup>. L'emplacement de l'annonce de la passion et résurrection dans la structure de la péricope 8,27—9,13 confirme cette interprétation. Dans la composition concentrique de la péricope, les paroles de Jésus en 8,31-32a correspondent aux paroles du Père céleste en 9,7<sup>489</sup>.

<sup>485</sup> Cf. H. SCHLIER, παρρησία, *ThWNT*, V, p. 875.

<sup>486</sup> Le lien entre παρρησία et φιλία est visible en Ep. Ar., 125.

<sup>487</sup> Cf. L. F. RIVERA, « Interpretatio Transfigurationis Jesu in redactione evangelii Marci », *VD* 46 (1968) 103.

<sup>488</sup> Le mot δεῖ au début de la phrase signifie que Jésus enseigne sur la volonté de Dieu, ou bien il parle au nom de Dieu même. La notion de la παρρησία peut être proche de celle de la ἐξουσία, cf. H. SCHLIER, παρρησία, *ThWNT*, V, p. 869-884.

<sup>489</sup> Cf. chap. IV, 5.2.

Comme les paroles venues du ciel, l'annonce de la passion et de la résurrection du Fils de l'homme a le caractère d'une révélation.

Malgré cela, les disciples ne l'ont pas comprise. Pierre, au nom des autres, va s'y opposer. Ils n'ont pas d'oreilles pour entendre (cf. 8,18) les paroles de celui qui a été envoyé par Dieu pour les guider. Dans le contexte, ὁ λόγος de Jésus en 8,31-32a est à rapprocher de τὰ τοῦ θεοῦ du v. 33. Pierre n'écoute pas la parole de Jésus, et par conséquent il ne pense pas « selon Dieu ».

Matthieu a éliminé cette phrase de Marc : « Et c'est ouvertement qu'il révélait cette parole ». Matthieu a mis l'accent sur les paroles de Pierre : « Tu es le Christ, le Fils de Dieu vivant »<sup>490</sup>, et il leur a attribué la valeur d'une révélation. Il a alors jugé superflu de souligner davantage l'aspect révélateur de l'annonce de la passion et de la résurrection. Pour lui, Dieu le Père a révélé à Pierre la vraie identité de Jésus, et ensuite il l'a confirmée par les paroles pendant la transfiguration : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, qui a toute ma faveur, écoutez-le » (Mt 17,5)<sup>491</sup>. De même chez le troisième évangéliste, l'expression « le Christ de Dieu » (Lc 9,20) correspond aux paroles de la nuée en 9,35. Pour Matthieu comme pour Luc, dans la première annonce de la passion et de la résurrection, l'accent est mis sur la passion et la mort de Jésus. Matthieu et Luc passent par-dessus l'annonce de la résurrection, comme si Pierre n'avait pas encore été capable à ce moment-là d'entendre le message chrétien tout entier.

### 1.3. La faute de Pierre : un détournement de la voie de Jésus (8,32b-33)

8,32b : καὶ προσλαβόμενος ὁ Πέτρος αὐτὸν ἤρξατο ἐπιτιμᾶν αὐτῷ.

« Pierre, le tirant à lui, se mit à le réprimander ».

Comme dans le verset précédant, ἤρξατο a fortement marqué le début de l'enseignement de Jésus, ainsi ici le même mot met l'accent sur la réponse de Pierre. Le mot

<sup>490</sup> L'accent porte sur l'expression « Fils de Dieu » et pas sur « Messie » comme chez Marc. Chez Matthieu, une vérité profonde confessée par Pierre concerne une relation unique entre Dieu et Jésus. Jésus confirme cette confession, en soulignant que Dieu est bien son Père : « Tu es heureux, (...) car cette révélation t'est venue, non de la chair et du sang, mais de mon Père qui est dans les cieux. » De plus, l'image de Jésus qui possède les clefs du royaume des cieux (Mt 16,19) correspond mieux à l'image du fils du propriétaire de ce royaume que celle du Messie. Comme le montre la parabole des vignerons homicides, suivie par son explication (Mt 21,33-44), grâce au fils héritier, rejeté mais devenu pierre de façade, le royaume de Dieu s'ouvre pour les fidèles et se ferme pour les infidèles.

<sup>491</sup> Une fois ces paroles prononcées, les disciples tombent sur leurs faces, tout effrayés (Mt 17,6). C'est une réaction humaine devant une théophanie.

ἐπιτιμᾶν marque le blâme, au lieu de chercher à comprendre (cf. Si 11,7) ou d'avoir la confiance en Jésus sans comprendre<sup>492</sup>. Pierre a commencé à ramener Jésus à la raison, sans aucun doute se considérant lui-même plus sage<sup>493</sup>. La réaction de Pierre va à l'encontre de sa position de disciple de Jésus. Ce n'est que Jésus en tant que maître qui peut réprimander et corriger ses disciples (en 8,30 le même verbe ἐπιτιμᾶν est employé). En tirant Jésus à lui et en le réprimandant, Pierre prend la place d'un maître. Ce n'est que Jésus encore, qui prend les autres avec lui, et ils les suivent. Suivre Jésus, c'est le geste d'un disciple. Essayer d'inverser cette situation, c'est le geste de l'adversaire, Satan. Pierre renverse les rôles et ainsi il renonce à être disciple<sup>494</sup>.

On trouve un passage parallèle en Mc 3,21 : « Et les siens, l'ayant appris, partirent pour se saisir de lui, car ils disaient : 'Il a perdu le sens' », où dans le contexte immédiat est mentionné Satan (3,22-24), comme ici dans le verset suivant (8,33). Bien sûr, ni les proches de Jésus<sup>495</sup>, ni Pierre, ne pensent que Jésus est possédé. Ils sont, au contraire, très attachés personnellement à lui, mais en même temps ils s'opposent à ses desseins. Peut-être, dans ces deux cas, les proches de Jésus, et Pierre également, sont-ils d'avis que Jésus a perdu le sens réel de la vie et de sa propre condition<sup>496</sup>. Marc veut montrer le lien existant entre cette opposition et l'influence de Satan.

Nous venons de discuter pourquoi Marc a souligné que Jésus parlait « ouvertement » sur le plan divin concernant le Fils de l'homme. L'évangéliste a voulu indiquer que les paroles de Jésus exigeaient la foi pour être reçues. N'est-ce pas cette παρρησία de Jésus, qui explique la protestation de Pierre<sup>497</sup> ? Or, le sens de παρρησία est équivoque. En effet, il peut s'agir de hardiesse mais aussi d'insolence<sup>498</sup>. Étant donné la double signification possible de παρρησία, d'un côté, l'insolence des hommes, et de l'autre côté, la manière propre à Dieu de se révéler, il est possible que Marc ait utilisé ce mot pour exprimer à la fois le vrai caractère

<sup>492</sup> Cf. une réaction toute différente de Pierre en Jn 6,68-69.

<sup>493</sup> On peut dire que Pierre est condescendant envers Jésus (ainsi C. S. MANN, *Mark*, New York 1986, p. 348).

<sup>494</sup> Cf. GUNDRY, *Mark*, p. 432.

<sup>495</sup> Il est moins probable que οἱ παρ' αὐτοῦ signifie les disciples de Jésus ou bien encore moins, la foule (cf. E. BEST, « Mark III. 20, 21, 31-35 », dans ID., *Disciples and Discipleship*, p. 49-56).

<sup>496</sup> Cf. A. LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, I, Ceffonds 1907, p. 698.

<sup>497</sup> Cf. FRANCE, *Mark*, p. 337-338 ; FOCANT, *Marc*, p. 325. Cf. aussi Jn 7,4-6, où les frères de Jésus semblent ne pas comprendre sa manière d'être *en vue* (ἐν παρρησίᾳ εἶναι). Jean est probablement conscient de l'ambiguïté du mot παρρησία, et utilise ce mot pour les situations, où Jésus enseigne *ouvertement*, mais ses paroles ne trouvent pas de foi dans son auditoire (cf. aussi 18,20-21).

<sup>498</sup> Cf. H. SCHLIER, παρρησία, *ThWNT*, V, p. 871-872 ; S. B. MARROW, « Parrhēsia and the New Testament », *CBQ* 44 (1982) 434. 439.

des paroles de Jésus et la fausse impression de Pierre qui les a entendues. L'enseignement de Jésus a le caractère d'une révélation divine, pour ne pas dire d'une épiphanie, tandis que dans les oreilles de Pierre il s'agit de paroles insolentes. Pierre aurait commencé à réprimander Jésus sur la manière hasardeuse d'annoncer la passion du Fils de l'homme et sa résurrection après la mort. Dans ce cas-là, Pierre rejoint les adversaires de Jésus, pour qui la façon d'enseigner de Jésus est scandaleuse<sup>499</sup>. Pourtant, ce que les adversaires de Jésus prennent pour de la témérité, c'est effectivement le reflet de la gloire divine et l'assurance de la voix de la sagesse.

Il ne suffit pas de dire, malgré l'opinion de plusieurs exégètes, que Pierre n'a pas compris la parole de Jésus et qu'il a protesté contre la nécessité de la souffrance. La réaction de Pierre, dans la rédaction marcienne, n'est pas celle d'une personne qui ne comprend pas. Il s'agit plutôt du geste de quelqu'un qui a ses propres convictions, fermes, et ne reçoit pas d'instruction. Le mot ἐπιτιμᾶν est trop fort pour que l'on puisse imaginer des circonstances atténuantes à cette opposition de Pierre à Jésus. Pierre rejette la leçon de Jésus dans sa totalité, non pas seulement la perspective de la souffrance, mais aussi celle de la résurrection du Fils de l'homme. On ne saurait comprendre les paroles du disciple uniquement dans le sens d'une protestation contre la vision de la passion et de la mort de son Maître, comme si Pierre était pris de pitié pour Jésus<sup>500</sup>. Le disciple le blâme après avoir entendu l'annonce du dessein de Dieu qui doit se réaliser dans la passion et aboutir à la résurrection<sup>501</sup>. Pierre proteste à la pensée qu'après le rejet par les autorités et une mort ignoble, l'on trouve encore l'espoir de la résurrection. Il refuse un projet de vie qui implique l'échec devant les hommes et la confiance absolue en Dieu qui ressuscite des morts. Il se révèle en homme qui s'appuie sur les calculs humains.

L'attitude de Pierre, dans l'interprétation de Marc, représente sans doute celle de Juifs qui refusent le message du salut accompli par un seul homme, Jésus, Fils de Dieu et Fils de l'homme, médiateur de l'alliance pour le peuple. Dans le contexte de la guerre juive, qui

---

<sup>499</sup> A la différence de la manière habituelle des scribes, l'enseignement de Jésus se fonde sur une autorité personnelle, cf. Mc 1,23.27, liée à la certitude de la réalisation de ce qu'il annonce (cf. 13,31) et la prétention non seulement d'interpréter la loi de Moïse à sa propre manière, mais d'être entendu et compris comme celui qui dit la parole de Dieu (cf. 7,14 : « écoutez-moi ! »). Cf. aussi Sg 5,1 : « Alors le juste se tiendra debout, plein d'assurance (ἐν παρρησίᾳ πολλῇ), en présence de ceux qui l'opprimèrent, et qui, pour ses labeurs, n'avaient que mépris. »

<sup>500</sup> Ce sens est imposé par le récit de Matthieu qui ajoute ces mots de Pierre : « (Dieu) t'en préserve, Seigneur ; cela ne t'arrivera pas » (Mt 16,22).

<sup>501</sup> Cf. S. G. F. BRANDON, *Jesus and the Zealots*, Manchester 1967, p. 277-278 : « In Mark's mind, this utterance was not just a foretelling by Jesus of his death, but that the death would have a divinely decreed soteriological efficacy. »

n'était qu'un projet humain erroné de la libération, Marc présente au public, romain et juif, les desseins de Dieu. Pierre se trompe profondément, comme les Juifs en Palestine, mais à tous Dieu accorde encore la place dans son royaume. Pierre qui réprimande Jésus, et qui plus tard va renier son Sauveur, appartient au peuple juif de son époque. Jésus lui octroiera la possibilité de retrouver son chemin.

En revanche, la figure du scribe qui n'est pas loin du royaume de Dieu (Mc 12,34) se rapproche dans l'évangile de Marc de la figure d'un disciple de Jésus. Celui-ci, posant la question à Jésus pour recevoir instruction<sup>502</sup>, n'est pas uniquement un modèle pour les chrétiens à Rome, mais d'abord, un modèle pour les Juifs à Rome. L'évangéliste est visiblement en dialogue avec les Juifs. Il les invite à devenir les disciples de Jésus.

La réprimande adressée à Jésus par Pierre provient sans doute de la tradition<sup>503</sup>, où elle pourrait être une protestation de Pierre contre la nécessité de souffrir et mourir. L'évangile de Matthieu l'interprète dans le même sens. Marc, en revanche, accentue la gravité de la faute de Pierre. Il le fait peut être de façon analogue à celle dont Paul, Luc et l'auteur de la Première Lettre à Timothée décrivent l'attitude de Paul avant sa conversion, dans son rejet violent de la doctrine de la croix et de la résurrection, pour souligner davantage les effets de la grâce du Christ (cf. Ac 9,1-2 ; Ga 1,13-14 ; 1 Tm 1,14-17).

8,33 : ὁ δὲ ἐπιστραφεὶς καὶ ἰδὼν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἐπετίμησεν Πέτρῳ καὶ λέγει, Ὑπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων.

« Mais lui, se retournant et voyant ses disciples, admonesta Pierre et dit : « En arrière de moi, Satan ! Car tes pensées ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes ! »

En se retournant Jésus s'adresse à ceux qui le suivent (cf. de même en Mc 5,30). Jésus se retourne vers les disciples, alors, il ne s'adresse pas uniquement à Pierre, mais, indirectement, également aux autres disciples, Pierre étant leur porte-parole<sup>504</sup>. Il ne faut donc pas penser que la dispute se passe en privé et que les autres disciples n'entendent rien<sup>505</sup>.

La scène se distingue parmi une série de reproches sévères que Jésus adresse aux disciples pour leur manque de foi ou de compréhension<sup>506</sup>. Même une expression forte choisie

<sup>502</sup> En revanche, chez Matthieu la scène est modelée comme la tentation de Jésus par un légiste (cf. Mt 22,35).

<sup>503</sup> Cf. C. A. EVANS, *Mark 8:27-16:20*, Nashville 2001, p. 12.

<sup>504</sup> Cf. E. BEST, « Peter in the Gospel According to Mark », dans *Disciples and Discipleship*, Edinburgh 1986, p. 164-165; FRANCE, *Mark*, p. 338.

<sup>505</sup> Contre GUNDRY, *Mark*, p. 433.

<sup>506</sup> Cf. Mc 4,13 ; 4,40 ; 8,17-18.21 ; 9,19 ; [16,14].

par Marc en 6,52 : « Le cœur endurci » (ἡ καρδία πεπωρωμένη) n'indique encore pas la rupture entre Jésus et les disciples, mais seulement qu'ils se ne soumettent que péniblement à leur guide. Ici, Jésus ne reproche à Pierre ni l'impatience, ni l'incompréhension, ni la lâcheté, ni—différemment chez Marc et chez Mathieu—, d'être pour lui un « scandale »<sup>507</sup>. Jésus met en lumière l'attitude de Pierre envers Dieu. Pierre manque de foi en Dieu, pas seulement de courage devant la menace de la passion. En résistant aux paroles de Jésus, Pierre s'oppose à Dieu.

Ὅπισω avec le génitif est une tournure empruntée à la Septante (hébr. אַחֲרַי)<sup>508</sup>, où elle sert à indiquer le commandement de suivre Yahvé, cf. Dt 13,5. L'expression ὁπίσω μου a un sens spécial, désignant la situation du disciple qui se tient derrière son maître et qui le suit pas à pas. Pour comprendre l'expression ὕπαγε ὁπίσω μου il est donc indispensable de la comparer à celle δεῦτε ὁπίσω μου, à la scène de la vocation des premiers disciples en Mc 1,17. Or, dans le contexte où elle suit la protestation de Pierre et concerne Satan, l'admonestation ὕπαγε ὁπίσω μου ne répète pas<sup>509</sup>, mais contredit la parole de la vocation des disciples<sup>510</sup>.

Il n'est pas approprié d'interpréter l'expression ὑπάγειν ὁπίσω τίνος dans un sens favorable, comme si cela équivalait à ἀκολουθεῖν<sup>511</sup>. Dans le passage Mt 4,10 (et de même en Lc 4,8), où Jésus repousse Satan : Ὑπαγε, Σατανᾶ, certains manuscrits lisent Ὑπαγε ὁπίσω μου Σατανᾶ. Cette variante, admise par plusieurs Pères, atteste qu'à l'époque, cette formule avait été comprise dans le sens fort de repousser Satan, un rejet pur et simple, et nullement modéré<sup>512</sup>. De ce fait, il ne faut pas la traduire : « Passe derrière moi, Satan », mais : « En arrière de moi, Satan »<sup>513</sup> ou même « Va-t-en *de* derrière moi, Satan ! »<sup>514</sup>. En s'opposant à

<sup>507</sup> Matthieu a ajouté une phrase : « tu me fais obstacle », sans doute pour interpréter la scène comme une tentation de Jésus par Satan (16,23).

<sup>508</sup> Cf. LAGRANGE, *Marc*, 207.

<sup>509</sup> Contre GUNDRY, *Mark*, p. 433, qui est d'avis que Pierre agissant comme Satan a cessé d'être disciple pour le moment, mais Jésus l'a immédiatement appelé à reprendre sa place parmi les disciples.

<sup>510</sup> Cf. FRANCE, *Mark*, p. 338 ; FOCANT, *Marc*, p. 323. Cf. aussi Jn 6,66, où la description ἀπῆλθον εἰς τὰ ὁπίσω indique que certains disciples rompent avec Jésus.

<sup>511</sup> Cf. la discussion de cette interprétation *supra*, chap. IV, 6.8.

<sup>512</sup> Cf. LAMARCHE, *Marc*, p. 209-210. On y trouve des références aux Pères qui ont compris de cette manière le reproche adressé à Pierre.

<sup>513</sup> Cf. O. CULLMANN, *Saint Pierre. Disciple-Apôtre-Martyr*, Neuchâtel 1952, p. 161-162.

<sup>514</sup> Ainsi F. BELO, *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc*, Paris 1975, p. 216, dans le sens : cesse d'être mon disciple.

Jésus, Pierre s'est déjà exclu du cercle des disciples ; ici, Jésus constate les faits. Pierre en tant que Satan, l'Adversaire de Dieu, ne peut plus suivre Jésus.

Satan mentionné ici, joue-t-il un rôle de tentateur, comme en Mc 1,13 ?<sup>515</sup> On considère parfois que la tentation accompagne Jésus durant toute sa vie<sup>516</sup>. Ce serait une tentation messianique dans le sens du messianisme de type politique. Elle s'expliquerait bien par le contexte historique, étant donné les vives attentes du Messie libérateur à l'époque de Jésus et du Nouveau Testament, et la fin tragique de plusieurs soulèvements militaires contre les Romains, suscités par ces idées messianiques. Pourtant Marc se borne à esquisser brièvement le thème de la tentation de Jésus par Satan dans un seul verset (1,13)<sup>517</sup>. En revanche, à Gethsémani, la tentation des disciples est mentionnée expressément (14,38). Il est probable que le messianisme politique constitue une tentation pour les disciples de Jésus sur leur route avec Jésus, jusqu'à la crucifixion. Marc souligne l'endurcissement du cœur des disciples en termes qui rappellent l'attitude d'Israël sur le chemin du désert. C'est pourquoi, derrière l'appellation de Satan, il faut davantage chercher la tentation de Pierre par Satan que celle de Jésus.

D'après Marc, Jésus parle de Satan dans son explication de la parabole du semeur : « Voilà ceux qui sont 'au bord du chemin' où la Parole est semée : quand ils ont entendu, Satan vient aussitôt et il enlève la Parole qui a été semée en eux » (4,15). Cette description correspond à l'attitude de Pierre. En suivant Jésus, Pierre était sur la route de Jésus (cf. 8,27 : ἐν τῇ ὁδῷ). En mettant Jésus de côté, il s'est détourné de la route de Jésus et s'est trouvé dans la situation de ceux qui sont 'au bord du chemin' (οἱ παρὰ τὴν ὁδόν).

On peut comparer encore la péricope 8,31-33 avec le récit Mc 1,21-26, où le cri d'un démoniaque suit immédiatement l'enseignement (διδασχὴ) de Jésus :

« Qu'avons-nous avec toi, Jésus le Nazarénien ? Es-tu venu pour nous perdre ? Je sais qui tu es : le Saint de Dieu » (Mc 1,24).

<sup>515</sup> Ainsi O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel, 1958, p. 106-109; ID., « L'apôtre Pierre instrument du diable et instrument de Dieu », dans *New Testament Essays*, Manchester 1959, p. 94-105; GUNDRY, *Mark*, p. 433.

<sup>516</sup> Cf. LAMARCHE, *Marc*, p. 23.

<sup>517</sup> Jésus reste dans le désert durant 40 jours, tenté par Satan, ce qui rappelle probablement, dans l'évangile de Marc, 40 ans de la route d'Israël dans le désert, où le peuple est mis à l'épreuve (cf. Dt 8,2-3). Jésus est tenté, il est vrai, par ses adversaires, comme autrefois par le Satan dans le désert (cf. le même verbe περιάζω employé en Mc 1,13 et en 8,11 ; 10,2 ; 12,15).

L'esprit impur ne possède pas la vraie connaissance de l'identité de Jésus, il la simule<sup>518</sup>. Qui plus est, il pousse l'homme possédé à parler au nom des autres hommes réunis à la synagogue (« Qu'avons-nous avec toi ? »), en désignant l'enseignement de Jésus en tant que menaçant pour tous (« Es-tu venu pour nous perdre ? »)<sup>519</sup>. Jésus ne discute pas avec le démon, mais il lui adresse immédiatement des reproches (ἐπετίμησεν αὐτῷ), il lui impose le silence et l'expulse (1,25), sauvant l'homme. Comme le démoniaque à Capharnaüm, Pierre, trompé par Satan et parlant au nom de tous, prétend savoir qui est Jésus et s'oppose à sa mission.

Cependant, Jésus dans l'évangile de Marc ne s'oppose pas à la tendance humaine de se poser des questions à son propre sujet. Il est significatif que lorsqu'il s'agit d'une question : « Qui est Jésus ? », Jésus ne reproche pas aux foules leur **ignorance**, mais il blâme les démons et Pierre pour leurs **pensées**. Plus précisément, Jésus désapprouve leurs idées arrêtées qui s'enferment sur elles-mêmes. Jésus oppose une connaissance purement humaine à celle qui vient de Dieu : « Tes pensées ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes ». Ce n'est qu'à condition de suivre Jésus et d'écouter sa voix que les recherches humaines peuvent atteindre le niveau « des pensées de Dieu ».

Logiquement, Pierre après avoir entendu les paroles sévères de Jésus, devait se sentir complètement perdu. Comment alors se peut-il que l'homme nommé Satan ait retrouvé le chemin du disciple ? On pourrait voir la situation analogue dans le reniement de Pierre. Là encore, la parole de Jésus est retenue en tant que verdict contre le disciple. Or, Jésus a prédit en 8,38 : « Celui qui aura rougi de moi et de mes paroles dans cette génération adultère et pécheresse le Fils de l'homme aussi rougira de lui, quand il viendra dans la gloire de son Père avec les saints anges ». Cette phrase devait s'appliquer à Pierre. Pourtant, derrière la tentative de Pierre se cache celle de Satan. Satan, l'Adversaire, l'Accusateur (cf. Ps 109,6), peut jouer le rôle de celui qui accuse les disciples de ne plus être dignes de suivre Jésus (cf. Lc 22,31) ou essaie de détourner le « Saint de Dieu » de sa route aux hommes pécheurs (cf. Mc 1,24). Jésus met en lumière la tentative l'Adversaire et en même temps, il réprimande Pierre parce qu'il se

<sup>518</sup> Cf. K. FÜSSEL, « Auch mit Dämonen läßt sich reden, man muß es nur können. Eine Auslegung von Mk 1,21-28 », dans *Auferstehung hat einen Namen*, éd. S. BIEBERSTEIN, D. KOSCH, Luzern 1998, p. 150.

<sup>519</sup> Dans une autre interprétation, par les paroles « Tu es venu pour nous perdre » l'esprit impur reconnaît le pouvoir de Jésus sur les démons (cf. LOHMEYER, *Markus*, p. 36). Cette interprétation, à notre avis, ne prend pas suffisamment en considération que la scène est construite en parallèle avec le dialogue entre Élie et la veuve de Sarepta (1 R 17,17-24). Le cri : « Qu'avons-nous avec toi ? » (Τί ἡμῖν καὶ σοί, Mc 1,24) exprime la peur des hommes pécheurs, impurs, devant l'arrivée de l'homme de Dieu, tout comme la veuve exprime sa peur devant Élie : « Qu'ai-je à faire avec toi (τί ἐμοὶ καὶ σοί), homme de Dieu ? Tu es donc venu chez moi pour rappeler mes fautes et faire mourir mon fils ! » (1 R 17,18).

laisse guider. La réprimande ne signifie pas le rejet de Pierre. Jésus va purifier Pierre de sa faiblesse, ainsi il l'emportera encore une fois sur Satan.

On ne peut pas dire qu'en parlant si ouvertement d'une faute de Pierre, surtout de son reniement, Mc 14,53-54.66-72, l'évangéliste a voulu se distancier de Pierre<sup>520</sup>. Plutôt, comme l'a bien remarqué E. STAUFFER, les évangiles ont voulu établir une base incontestable attestant la position privilégiée de Pierre, montrant clairement quelle sorte d'homme était Pierre, et ce que Dieu a fait en cet homme, pour que personne ne se glorifie devant Dieu. La raison de la position unique de Pierre n'est pas une qualité spéciale, mais l'intercession du Seigneur<sup>521</sup>. L'intention des évangélistes de montrer à la fois la faiblesse de Pierre et sa position privilégiée dans la communauté est sans doute exprimée le mieux en Lc 22,31-32 :

« Simon, Simon, voici que Satan vous a réclamés pour vous cribler comme le froment ; mais j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas. Toi donc, quand tu seras revenu, affermis tes frères ».

Sans doute, Lc 22,31-32 représente une tradition indépendante, mais qui peut se rapporter au même événement qui est à la source du blâme que Pierre s'est attiré dans l'évangile de Marc. Si Luc a inséré ces paroles de Jésus dans son évangile, il pouvait omettre celles qu'il a trouvées en Mc 8,33. Marc a probablement repris de la tradition le propos de Jésus où Pierre est nommé Satan<sup>522</sup>. Sans aucun doute, cette tradition était aussi en mesure d'expliquer comment Pierre pouvait, malgré tout, suivre Jésus. Il est possible que cette tradition ait parlé de la prière de Jésus pour Pierre. Grâce à cette intercession du Seigneur, Pierre s'est repenti. Dans l'évangile de Marc, c'est la scène de la transfiguration de Jésus où l'on peut trouver les traces de la tradition concernant la prière de Jésus pour Pierre.

Outre la phrase « En arrière de moi, Satan ! », la suite : « Car tes pensées ne sont pas celles de Dieu » pourrait aussi être issue de la tradition. Le verbe φρονέω que l'on trouve dans la tradition synoptique uniquement ici chez Marc et dans le texte parallèle de Mt 16,23 est sans doute également traditionnel. L'expression τὰ τῶν ἀνθρώπων en revanche, qui marque l'opposition entre les pensées « de Dieu » et celles « des hommes », semble être rédactionnelle. L'idée de l'incompatibilité entre la perspective « de Dieu » et celle « des hommes » semble jouer un rôle considérable dans son évangile (cf. Mc 7,7-8).

<sup>520</sup> Et pourtant ainsi R. BULTMANN, *Histoire*, p. 317; 620-621 ; cf. aussi G. KLEIN, « Die Verleugnung des Petrus. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung », *ZThK* 58 (1961) 285-328.

<sup>521</sup> E. STAUFFER, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Stuttgart 1941, p. 15-16.

<sup>522</sup> Cf. E. BEST, « Peter in the Gospel According to Mark », dans *Disciples and Discipleship*, Edinburgh 1986, p. 164-165; LAMARCHE, *Marc*, p. 209. Selon G. CLAUDEL, *La Confession de Pierre*, Paris 1988, p. 288-303, « l'apostrophe adressée par Jésus à Pierre pourrait être la pointe finale d'un apophtegme biographique où Jésus fait part de son désir de monter vers Jérusalem. »

Comment Marc interprète-t-il la tradition parlant du conflit entre Jésus et Pierre ? Il semble qu'il a pu le faire moyennant sa conception de l'évangile dont le début remonte aux temps des prophéties anciennes (cf. Mc 1,1)<sup>523</sup>. Notamment l'évangéliste peut puiser dans la source qu'est l'histoire de l'Exode d'Égypte, à laquelle s'applique la citation de Ex 23,20 en Mc 1,2, montrant Jésus en Ange de Yahvé, le Guide du peuple, promis à Israël. Quand Marc trouve dans son matériel traditionnel la question concernant les relations entre Jésus et les disciples, il peut aisément l'expliquer à la lumière des textes-clés de l'histoire de l'Exode, touchant au même problème relatif aux rapports de Yahvé avec le peuple.

Or, l'expression : « Tes pensées ne sont pas celles de Dieu » (οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ), qui rappelle le langage de saint Paul (cf. Rm 8,5 ; Ph 3,19 ; Col 3,2)<sup>524</sup>, en raison de la conjonction ὅτι (car) au début, n'est pas une simple prolongation de la réprimande : « Passe derrière moi, Satan ! », mais en devient l'explication. La source de l'opposition de Pierre à Jésus, en qui il a reconnu le Christ, est qu'il ne pense pas « selon Dieu ». L'image du Christ dépend de la soumission des pensées humaines à Dieu. Tout cela touche au problème de la vraie image de Dieu. Ainsi, le problème christologique est enraciné dans le problème théologique. Probablement, aux oreilles des premiers chrétiens, la méconnaissance de ce qu'est le Dieu véritable se rapprochait de l'état d'idolâtrie, dans lequel vivaient autrefois les chrétiens venus du paganisme (cf. 1 Th 1,9 ; Rm 1,21-23), une disposition qui n'était pas non plus étrangère aux Israélites, comme en parle le récit du péché du veau d'or, Ex 32<sup>525</sup>.

En essayant de retourner les rôles et de devenir le maître de son Maître, Pierre a prouvé que ses pensées étaient « humaines » non pas seulement dans le sens de l'incapacité humaine de comprendre la nécessité de souffrir. Pierre s'est détourné de la voie du Seigneur. Il s'est laissé guider par une fausse représentation du médiateur du salut.

De ce fait, il n'est pas invraisemblable que Marc ait pensé ici à la scène du veau d'or, l'image que les Israélites ont produite pour se représenter Dieu Yahvé, ayant pour but d'assurer la présence du Dieu invisible. Comme il est discuté plus haut, dans le chapitre consacré à Ex 32-34, le veau d'or était fait pour remplacer Moïse en tant que guide du peuple, et par conséquent pour remplacer l'ange de Yahvé, le guide promis (Ex 23,20 ; cf. Mc 1,2)<sup>526</sup>. Etant donné son rôle exemplaire pour toute la pensée biblique, l'épisode du veau d'or pourrait

<sup>523</sup> Voir à ce propos chap. III, 1.2 ; 1.3.

<sup>524</sup> D'après E. WENDLING, *Die Entstehung des Markus-Evangeliums*, Tübingen 1908, p. 114, cette expression est entièrement dans une phraséologie paulinienne.

<sup>525</sup> S. Paul y fait allusion en citant Ps 106,20 dans Rm 1,23.

<sup>526</sup> Cf. chap. I, 2.3.

servir également d'archétype de la désobéissance de Pierre à l'égard de Jésus, l'envoyé divin, le guide des hommes vers leur salut.

D'autre part, la phrase « car tes pensées ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes », ouvre une perspective à Pierre. Si la maladie s'est localisée dans la raison, c'est également là où peut commencer la guérison. Or, l'intelligence peut être éclairée par l'enseignement. Jésus, envoyé par Dieu pour que les hommes l'écoutent (cf. Mc 9,7), trouvera le traitement pour ses disciples. Il commence par enseigner ce qu'on doit savoir pour que les pensées soient celles « de Dieu ». Son instruction est contenue dans les six logia (8,34—9,1).

## 2. L'épreuve des disciples : le sort du disciple de Jésus (8,34—9,1)

Marc ajoute souvent aux récits ou aux paraboles les logia traitant du même sujet<sup>527</sup> ; de la même manière il rattache le groupe des logia 8,34—9,1 à la narration 8,27-33. Cet enseignement de la foule avec les disciples ne montre pas la diminution de la tension entre Jésus et Pierre.

L'introduction de cette section : « Appelant à lui la foule en même temps que ses disciples, il leur dit » (8,34a) porte l'empreinte de la rédaction de Marc, mais il est possible que sa version plus courte formait un tout avec 8,33 et 9,1 dans la tradition<sup>528</sup>. L'expression εἶπεν αὐτοῖς marque le commencement du discours et correspond au début de 9,1 : Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς qui indique la progression du discours. Cette dernière tournure sert parfois de locution conjonctive (cf. 4,21-25), pourtant il est assez singulier qu'elle soit insérée entre le dernier logion et le groupe 8,34-38. Elle peut être la marque d'une liaison rédactionnelle. Marc a coutume de mettre les mêmes expressions au début et à la fin de l'unité qu'il insère au milieu de l'autre unité<sup>529</sup>. De ce fait, le logion 9,1 pourrait suivre 8,33 (ou bien 8,33-34a) dans le récit que Marc a reçu de la tradition. Le verset 9,1 appartiendrait alors à la controverse entre Jésus et Pierre<sup>530</sup>. Marc aurait inséré le groupe des logia 8,34-38 dans le contexte de cette controverse.

<sup>527</sup> Cf. Mc 2,21-22. 27-28 ; 3,27-29 ; 4,21-25 ; 7,14-23. Cf. V. TAYLOR, *Mark*, p. 342.

<sup>528</sup> Selon HORSTMANN, *Studien*, p. 34-35, la phrase pré-marcienne provenait de l'autre contexte et la foule y fut probablement mentionnée. L'évangéliste l'a élargie par l'addition « avec ses disciples ».

<sup>529</sup> Cf. par exemple : λέγει τῷ παραλυτικῷ dans l'unité 2,5b-10, insérée dans l'ensemble 2,1-12. La formule λέγει τῷ ἀνθρώπῳ en Mc 3,3.5 joue le même rôle. Cf. M. ZERWICK, *Untersuchung zum Markus-Stil*, Roma 1937, p. 37 et 67-70 ; F. C. SYNGE, « Intruded Middles », *ExpT* 92 (1980-81) 329-333, qui donne d'autres exemples du même procédé littéraire.

<sup>530</sup> Dans son commentaire sur le Diatessaron, ÉPHREM, après avoir commenté la phrase « Passe derrière moi, parce que tu ne penses pas ce qui est de Dieu, mais des hommes », passe directement au verset « Il y a ici des

Trois logia sur six en 8,34—9,1 ont une double ou une triple attestation<sup>531</sup>. Mc 8,34—9,1 serait alors constitué d'un matériel très ancien, fondé sur celui qui remonte à Jésus. Cependant, l'agencement symétrique de l'ensemble 8,34—9,1<sup>532</sup> suggère que ces six logia circulaient dans la tradition indépendamment l'un de l'autre et ont été rassemblés par l'évangéliste.

Ces versets constituent le centre même de la construction de l'évangile de Marc. Il est probable que cette petite collection des six sentences est composée pour que les thèmes principaux de l'évangile y trouvent leur place<sup>533</sup>. Ainsi, 8,34 parle de la vocation d'un disciple et de la croix ; 8,35 de l'évangile et du salut ; 8,36 et 8,37 font allusion au rachat de la vie pour les hommes que seul le Fils de l'homme peut donner (cf. 10,45) ; 8,38 parle de l'écoute de la parole et de la Parousie ; 9,1 de la transfiguration de Jésus et du royaume de Dieu. L'ensemble porte une forte empreinte eschatologique, avec l'idée de jugement (surtout 8,38) et de la venue du royaume de Dieu (9,1). Par son message, la péricope se rapproche de Mc 1,14-15, Mc 13 et 14,62.

### 2.1. Le paradoxe de la vie et de la mort (8,34-35)

8,34 : Καὶ προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ εἶπεν αὐτοῖς, Εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθείτω μοι.

« Appelant à lui la foule en même temps que ses disciples, il leur dit : Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même, qu'il se charge de sa croix, et qu'il me suive ».

Le mot « appeler à lui » (προσκαλέομαι) désigne chez Marc l'initiative de Jésus qui appelle les disciples près de lui. Il les convoque à la montagne pour en instituer les Douze (Mc 3,13) ou pour les envoyer (6,7) ou bien encore pour qu'ils assistent près de lui à la

---

hommes qui se tiennent près de moi, qui n'expérimenteront pas la mort ». Il explique ce dernier verset à la lumière de l'apparition d'Élie et Moïse. Cf. ÉPHREM DE NISIBE, *Commentaire de l'évangile concordant ou Diatessaron*, Paris 1966, p. 243-245.

<sup>531</sup> 1/ Mc 8,34 (Mt 16,24/Lc 9,23; Mt 10,38/Lc 14,27); 2/ Mc 8,35 (Mt 16,25/Lc 9,24; Mt 10,39/Lc 17,33; Jn 12,25); 3/ Mc 8,38 (Mt 16,27(?)/Lc 9,26; Mt 10,32.33/Lc 12,8.9). Selon R. LAUFEN, *Die Doppelüberlieferungen der Logienquelle und das Markusevangeliums*, Bonn 1980, p. 75-77, Mc 8,34 conserve une forme plus primitive que Q (Mt 10,38/Lc 14,27), tandis que la forme de Q est plus primitive en Mt 10,39/Lc 17,33 par rapport à Mc 8,35 et en Mt 10,32.33/Lc 12,8.9 par rapport à Mc 8,38. Mc 9,1 a ses parallèles chez Jean : Jn 8,51-52; 21,22-23. Mc 8,36-37 a ses parallèles en 2 *Clem ad Cor* 6,2 et chez JUSTIN, *Apol.* I,15,12. Il s'agit peut-être non pas de citations de Mc, mais d'autres formes transmises oralement ou par écrit.

<sup>532</sup> Cf. cette composition exposée au chap. IV, 5.2.

<sup>533</sup> D'après GUNDRY, *Mark*, p. 452, l'évangéliste a inséré les paroles Mc 8,34—9,1 dans le but de prévenir contre le danger d'être scandalisé par la croix. Cependant il semble que le contenu de cette péricope, surtout 8,36—9,1, va beaucoup plus loin.

multiplication des pains (8,1). Plus souvent encore, Jésus appelle son auditoire pour qu'il écoute son enseignement. En 10,42, il corrige les attitudes de ses disciples ; en 12,43, il leur montre l'exemple de la veuve. Pourtant Jésus n'appelle pas seulement les disciples. En 7,14, il s'adresse à la foule et en 3,23 il appelle les scribes dans le contexte de la polémique avec eux. Le verbe employé προσκαλέομαι ne signifie donc pas que ceux qui sont « appelés » sont actuellement les disciples, et même qu'ils sont déjà ouverts à l'enseignement de Jésus.

La présence de la foule dans la région de Césarée de Philippe étonne. On peut se demander quelle est cette foule en cette région majoritairement païenne. En 8,27 les disciples sont seuls près de Jésus et l'arrivée de la foule des juifs dans cette région pour écouter Jésus est peu probable. Matthieu a éliminé le mot ὄχλος de la phrase de Marc (Mt 16,24) et Luc l'a remplacée par un terme plus général ἔλεγεν δὲ πρὸς πάντας (Lc 9,23)<sup>534</sup>. La mention de la foule est plus compréhensible si elle est un ajout rédactionnel de Marc, grâce auquel le discours de Jésus en 8,34—9,1 concerne la situation spéciale des disciples de Jésus dans leurs relations étroites avec tous les hommes.

La foule en Mc 8,34 représente peut-être les gens qui entourent les disciples et qui n'ont pas pris la décision de suivre Jésus<sup>535</sup>. Pour les lecteurs de Marc, ils sont les non chrétiens : tant les juifs que les païens. Marc pourtant ne montre aucun indice d'hostilité de la foule, au moins jusqu'à la passion. Sur sa route à Jérusalem, il est toujours entouré d'une foule (ὄχλος) amicale<sup>536</sup>. En effet, Marc montre un intérêt spécial pour ce groupe distinct des adversaires de Jésus et des disciples. Jésus a pitié de cette foule, l'instruit, la nourrit des pains et prend soin de la renvoyer (6,34-45 ; 8,1-9). La foule représente probablement ceux qui entourent la communauté marcienne, le terrain de la mission<sup>537</sup>.

En Mc 8,34 uniquement dans l'évangile, Jésus appelle la foule avec (σύν) les disciples. La préposition σύν (et non pas μετά ou καί) introduit l'idée de faire partager, par des personnes, une expérience commune<sup>538</sup>. Marc, moyennant cette préposition, indique un

<sup>534</sup> Dans l'Évangile de Luc, Jésus n'enseigne jamais la foule de la même façon que ses disciples. La foule (ὄχλος) n'est pas qualifiée pour accepter l'enseignement de Jésus. Jésus enseigne le peuple (λαός) qui est le peuple de Dieu, un Nouvel Israël. Cf. H. CONZELMANN, *The Theology of St. Luke*, London 1960, p. 164.

<sup>535</sup> La foule ne représente pas le cercle des disciples plus large que les Douze, mais tous ceux qui, au temps de l'évangéliste, côtoyaient les communautés chrétiennes, cf. LÉGASSE, *Marc*, II, p. 510.

<sup>536</sup> Cf. K. TAGAWA, *Miracles et Évangile*, Paris 1966, p. 57-64 ; T. BAILEY, « Saint Mark 8,27 again », dans *Studia Evangelica*, 7, p. 19-20.

<sup>537</sup> P. S. MINEAR, « Audience Criticism and Markan Ecclesiology », dans *Neues Testament und Geschichte*, Zürich 1972, p. 89, est d'avis que la foule représente les laïcs et les disciples de Jésus représentent les autorités ecclésiastiques qui doivent prendre soin des besoins de la communauté. Pourtant dans cette interprétation la tâche missionnaire de la communauté disparaît.

<sup>538</sup> Cf. A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, Paris <sup>26</sup>1963.

groupement distinct de personnes qui ne sont pas liées de par leur nature, et qui ne se rencontrent que dans les conditions singulières<sup>539</sup>. Ainsi, elle indique une certaine association entre les disciples et la foule. En 8,34, ni la foule ni les disciples ne sont dans une position privilégiée devant l'enseignement de Jésus<sup>540</sup>. Les disciples ne sont plus distingués de la foule, ils se tiennent aussi loin de Jésus que les autres.

L'expression ὀπίσω ἀκολουθεῖν caractérise l'état du disciple. Cependant Jésus n'a plus le groupe de ses disciples intimes autour de lui, et ceux qui lui appartenaient sont maintenant parmi la foule. En revanche, la phrase conditionnelle : « Si quelqu'un veut venir à ma suite » ouvre la possibilité de reprendre le chemin du disciple, mais cette fois sous condition de la libre décision d'obéir à la parole de Jésus. La phrase rapportée en Mc 8,34 ne signifie encore pas que les disciples ont effectivement pris cette décision<sup>541</sup>.

L'exigence est formulée ainsi : « Qu'il se renie lui-même, qu'il se charge de sa croix ». Au temps de Jésus l'expression « porter sa croix » n'était pas une simple métaphore. La crucifixion était pour les Romains la manière expéditive de traiter les rebelles. Dans le contexte de la marche vers Jérusalem, Jésus invite par ces mots à participer à sa propre mort, au bout de cette route, en tant que le criminel condamné à une peine atroce. Marc a probablement choisi le logion de Jésus qui rappelait le plus l'annonce de la mort et de la résurrection du Fils de l'homme (8,31). En 8,34, la résurrection n'est mentionnée qu'implicitement, mais pour les lecteurs de Marc la croix de Jésus et des chrétiens n'est pas séparable de la résurrection. Le sens en est que Pierre et les autres disciples sont appelés d'abord à écouter sans révolte l'enseignement de Jésus sur le rejet, la mort et la résurrection du Fils de l'homme, avant de continuer à Le suivre.

Pierre ne peut pas attendre le moment de la mort et de la résurrection du Seigneur pour continuer le chemin à la suite de Jésus<sup>542</sup>. Avant d'accomplir l'alliance dans son sang, Jésus a

<sup>539</sup> Marc n'utilise σύν que 6 fois, cf. 2,26 ; 4,10 ; 8,34 ; 9,4 ; 15,27.32. Ces deux dernières occurrences sont très caractéristiques : Jésus est crucifié avec deux brigands. Quand Marc veut dire tout simplement : « avec », dans le sens de : « en compagnie de », il emploie un autre mot, μετά ; cf. par ex. 1,29 ; 2,16 ; 3,6.7.14.

<sup>540</sup> D'après GUNDRY, *Mark*, p. 478, l'expression « la foule avec les disciples » signifie que les disciples sont subordonnés à la foule. Dans le sens contraire, J. P. HEIL soutient que dans tous les cas où Marc emploie σύν, il veut ainsi subordonner la personne ou un groupe de personnes qui sont placées avant σύν à l'objet de la préposition. Ainsi, dans le cas de 8,34, la foule serait subordonnée aux disciples, un groupe plus distinct. Cf. J. P. HEIL, « A Note on 'Elijah with Moses' in Mark 9,4 », *Bibl* 80 (1999) 115. Mais tous les exemples de l'usage de σύν dans Marc ne montrent pas une intention particulière de subordonner les personnes aux autres.

<sup>541</sup> Cf. R. P. MEYE, *Jesus and the Twelve*, Grand Rapids 1968, p. 124-125, contre T. W. MANSON, *The Servant-Messiah*, Cambridge 1956, p. 72.

<sup>542</sup> Cette dernière interprétation, semble-t-il, est proposée par E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen 1975, p. 93.

besoin d'avoir les disciples, le noyau du peuple qui peut préparer la Pâque (cf. Mc 14,1.12-16.24). C'est pourquoi Jésus emmènera les trois disciples à la montagne (Mc 9,2). En leur faisant la grâce de voir sa majesté, il renforcera son premier appel (1,17).

La formulation de la phrase de Jésus en Mc 8,34 est à comparer encore à l'appel de Moïse : « Qui est pour le Seigneur ? Qu'il vienne à moi ! » (τίς πρὸς κύριον ἴτω πρὸς με), Ex 32,26 LXX. Le fragment Mc 8,34—9,1 commence de façon parallèle au récit de la réaction de Moïse au péché du veau d'or et après le reproche adressé à Aaron (Ex 32,25-29). Celui qui veut suivre Jésus doit apprendre ce que cela coûte. Comme Moïse en Ex 32,26-29 s'est adressé à tout le peuple, mais n'appelle que le groupe des fils de Lévi, ainsi en Mc 8,34—9,1, Jésus parle à la foule, mais fait appel seulement à ceux qui veulent vraiment le suivre. L'influence du texte de l'Exode 32,25-29 est encore plus nette dans le logion de Mc 8,35. L'expression « suivre Jésus » a son équivalent dans l'Ancien Testament : ne pas suivre les autres dieux, mais Yahvé seul<sup>543</sup>. L'action des fils de Lévi « pour Yahvé » constitue l'exemple biblique du choix de Dieu seul, même au prix de sa vie.

La phrase conditionnelle : « Si quelqu'un veut venir à ma suite... » présente encore quelques analogies dans le récit de la sortie d'Égypte. Il s'agit de l'épreuve à laquelle Yahvé a soumis son peuple pour savoir s'il suivait ses commandements : « je veux ainsi les mettre à l'épreuve pour voir s'ils marcheront selon ma loi ou non » (Ex 16,6). En tant qu'épreuve, plus particulièrement, la période de six jours sert pour recueillir la manne et le septième jour, le sabbat, pour chômer (Ex 16,4-5.26 ; cf. 20,8-11). Dans la tradition biblique, la manne était remplacée par la parole de Dieu (Dt 8,2-3.16). Il est alors probable que la phrase 8,34 sert également pour l'introduction à la péricope 8,34—9,1 présentant en six logia les six jours de l'enseignement de Jésus en tant qu'épreuve des disciples. L'expression « après six jours » en 9,2 serait ainsi compréhensible.

8,35 : ὅς γὰρ ἐὰν θέλη τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν· ὅς δ' ἂν ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου σώσει αὐτήν.

« En effet, qui veut sauver sa vie, la perdra ; mais qui perdra sa vie à cause de moi et de l'évangile, la sauvera. »

Ce logion est peut-être un de ceux qui conserve le mieux les éléments caractéristiques de la prédication de Jésus<sup>544</sup>. L'évangile est celui de Jésus Christ (Mc 1,1), prêché par Jésus

<sup>543</sup> N. LOHFINK, *Das Siegeslied am Schilfmeer*, Frankfurt <sup>2</sup>1966, p.148-150.

<sup>544</sup> R. BULTMANN, *Histoire*, p. 137 ; V. TAYLOR, *Mark*, p. 241.

en tant qu'évangile de Dieu (1,14-15), et prêché à toutes les nations par les Apôtres (13,10 ; 14,9 ; 16,5). Marc veut montrer l'identité de cet évangile, la continuité entre la prédication de Jésus et celle des Apôtres. Cf. Mc 10,29, avec la même juxtaposition de Jésus et l'évangile, et avec l'application à la vie de l'Église. L'équivalence des deux expressions « à cause de moi » et « à cause de l'évangile » est caractéristique de Marc<sup>545</sup>.

Dans l'expression : « sauver la vie » (ψυχὴν σώσαι) en Mc 13,13.20 il est question de sauver du jugement messianique<sup>546</sup>. Toute la péricope 8,27—9,13 possède une saveur eschatologique, qui la rapproche du chapitre 13. De plus, dans la construction concentrique du discours de Jésus en Mc 8,34—9,1, le v. 8,35 forme un parallèle avec le v. 8,38. Ainsi, le salut et la perdition (ἀπώλεια) dont parle le v. 35 auront lieu, tout comme en v. 38, quand le Fils de l'homme viendra dans la gloire de son Père. Au jour de sa venue, le salut et la damnation seront définitifs. Cependant, dans le récit évangélique, ce jugement qui peut sauver et faire périr est aussi anticipé quand l'homme se trouve face à Jésus, déjà pendant son ministère public. Comme en Mc 13,19-20, le jugement est imminent quand l'homme entend la voix de Jésus ou celle de l'évangile. Ces paroles exigent une décision qui mène à la vie ou à la mort.

Le parallèle à Mc 8,35 se trouve en Mc 10,23-31, et plus précisément en v. 26-27. Les disciples posent la question : « Qui peut être sauvé ? ». La réponse de Jésus renvoie à la différence entre la perspective humaine et celle de Dieu : « Pour les hommes, impossible, mais non pour Dieu : car tout est possible pour Dieu ». En 8,33, Jésus révèle que Pierre manque de discernement dans cette double perspective. Tout est possible pour Dieu, même perdre sa vie, et après, la sauver (8,35). Tout est possible pour Dieu, même la résurrection du Fils de l'homme, trois jours après qu'il soit rejeté et tué (8,31). Et avant tout, il est possible pour Dieu que par cette mort du Fils de l'homme, la vie de celui-ci devienne la rançon pour la vie de l'homme (8,37).

## 2.2. Qui peut payer le rachat pour la vie de l'homme ? (8,36-37)

8,36 : τί γὰρ ὠφελεῖ ἄνθρωπον κερδῆσαι τὸν κόσμον ὅλον καὶ ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ;

« Et quel avantage l'homme a-t-il à gagner le monde entier, s'il le paie de sa vie ? »

<sup>545</sup> Cf. J. DELORME, « Aspects doctrinaux du second Evangile », dans *De Jésus aux Evangiles*, éd. I. DE LA POTTERIE, Gembloux 1967, p. 79-82.

<sup>546</sup> Les autres exemples de l'emploi maricien de l'expression ψυχὴν σώσαι : Sauver la vie (3,4 ; 15,30s.), libérer des maladies ou des afflictions (5,23.28.34 ; 6,56 ; 10,52), sauver soi-même (8,35 ; 10,26).

Ce verset et le suivant, mis en parallèles, constituent le vrai centre du discours de Jésus en 8,34—9,1. Ils prennent la forme d'interrogations « oratoires », puisque la réponse attendue est négative : il ne sert **à rien** à l'homme de gagner le monde entier ; l'homme ne peut **rien** donner en rançon de sa vie. La double mention de « l'homme » situe celui-ci au cœur du débat<sup>547</sup>.

Les deux phrases n'introduisent pas de nouvelles exigences pour le disciple de Jésus. Les énonciations ne sont pas impératives, comme en v. 34, mais interrogatoires. Tout en soulignant une valeur suprême de la vie, elles remettent en question la capacité de l'homme de la conserver, malgré tous ses efforts. Dieu seul peut répondre aux interrogations et désirs de l'homme par son action salutaire. Le mot-clé de ces deux versets est ἀντάλλαγμα : le rachat. Ces deux questions visent la réponse attendue des lecteurs : il n'y a qu'un seul Homme qui peut donner la rançon pour la vie de chaque homme.

8,37 : τί γὰρ δοῖ ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ;  
« Et que peut payer l'homme en rançon de sa propre vie ? »

Le terme « rançon » (ἀντάλλαγμα) est employé dans le Nouveau Testament ici uniquement et dans le passage parallèle Mt 16,26<sup>548</sup>. Ce terme, qui apparaît dans la Septante parfois dans sa forme plus simple, ἄλλαγμα<sup>549</sup>, n'y est pas fréquent (ἀντάλλαγμα 10 fois, ἄλλαγμα 9 fois). Il correspond aux 4 différents termes hébreux<sup>550</sup>. La Septante utilise aussi le terme voisin λύτρωσις dans le même sens que Marc utilise ἀντάλλαγμα :

« Mais l'homme ne peut acheter son rachat ni payer à Dieu sa rançon (כֶּפֶר) :  
il est coûteux, le rachat (יְפִי) de son âme. » (Ps 49(48),8-9)

LXX : ἄνθρωπος οὐ δώσει τῷ θεῷ ἐξίλασμα αὐτοῦ  
καὶ τὴν τιμὴν τῆς λυτρώσεως τῆς ψυχῆς αὐτοῦ.

La présence des mêmes mots ἄνθρωπος, δίδωμι et du complément τῆς ψυχῆς αὐτοῦ en Ψ 48,9 et en Mc 8,37 suggère que Marc s'est inspiré de ce verset du Psautier. Pourtant, Marc

<sup>547</sup> Cf. LAFONTAINE, « Essai sur la structure », p. 550.

<sup>548</sup> Luc a supprimé le verset tout entier, peut-être parce que le mot ἀντάλλαγμα avec son arrière-fond sémitique était moins compréhensible pour les lecteurs grecs (il a fait de même en ne reprenant pas Mc 10,45 avec le terme λύτρον).

<sup>549</sup> Les deux formes sont attestées parfois pour le même mot dans les manuscrits différents, par ex. Am 5,12.

<sup>550</sup> Le plus souvent (9 fois) son correspondant hébreu est כֶּפֶר, lui-même traduit ailleurs (Is 45,13) par λύτρον. Cf. E. HATCH, H. A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint*, Oxford 1897.

préfère le terme ἀντάλλαγμα plutôt que λύτρωσις ou ἐξίλασμα. La raison de ce choix vient peut-être de l'usage proverbial, sans doute populaire, des expressions qu'on trouve en Si 6,15 : « Un ami fidèle n'a pas de prix » (φίλου πιστοῦ οὐκ ἔστιν ἀντάλλαγμα) et en Si 26,14 : « Une femme bien élevée est sans prix » (οὐκ ἔστιν ἀντάλλαγμα πεπαιδευμένης ψυχῆς).

L'équivalent hébreu pour ἀντάλλαγμα en Mc 8,37 est le terme כֶּפֶר, qui peut être rendu ainsi (Am 5,12 ; aussi Is 43,3, où apparaît la forme ἄλλαγμα). L'expression « le rachat de son âme » en Ps 49,9 utilise aussi un autre terme hébreu, celui de פְּדִיָּה. La même expression se trouve en Ex 21,30 : « Si on lui impose une rançon (כֶּפֶר), il devra donner pour le rachat (פְּדִיָּה) de sa vie tout ce qui lui est imposé » (LXX : ἐὰν δὲ λύτρα ἐπιβληθῆ αὐτῷ δώσει λύτρα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ ὅσα ἐὰν ἐπιβάλωσιν αὐτῷ). Dans ce passage les termes hébreux, rendus tous les deux par λύτρα, apparaissent dans les prescriptions concernant les cas d'un crime passible de la mort. Ils signifient le prix payé pour éviter la condamnation à mort du coupable (Ex 21,29-30). כֶּפֶר est le prix que la partie lésée accepte, de sa propre bonne volonté, en compensation du tort causé et de la peine capitale méritée. פְּדִיָּה est la même somme d'argent que doit la partie coupable : elle constitue une caution qui l'acquitte de la condamnation à mort. Sans ce rachat, la personne coupable serait condamnée à mort. L'acceptation de ce prix est un acte de grâce de la part de la partie lésée<sup>551</sup>.

Le terme ἀντάλλαγμα en Mc 8,37 signifie le prix que l'homme doit payer pour sa propre vie, mais que personne parmi les coupables ne peut payer de son propre chef pour se libérer de la peine capitale. En Mc 10,45 en revanche, il s'agit de λύτρον qui est payé par Jésus en faveur des hommes, pour les libérer de la mort. Le mot λύτρον correspond ainsi à la même réalité que ἀντάλλαγμα. Il est alors évident que Mc 8,37 parle, au fond, de la même réalité que Mc 10,45 :

« Le Fils de l'homme est venu (...) pour donner sa vie en rançon pour une multitude » (δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν).

Tandis que Mc 10,45 affirme positivement une libre décision du Fils de l'homme de donner sa vie en rançon pour tous, le v. 8,37 affirme d'abord une incapacité fondamentale à

<sup>551</sup> Cf. A. SCHENKER, « Substitution du châtement ou prix de la paix ? Le don de la vie du Fils de l'homme en Mc 10,45 et par. à la lumière de l'Ancien Testament », dans *La Pâque du Christ, mystère de salut*, Paris 1982, p. 79 ; ID., « *kōper* et expiation », *Bibl* 63 (1982) 32-46.

l'homme de payer cette rançon<sup>552</sup>. Mc 8,37 prépare 10,45, en soulignant d'abord l'impossibilité des hommes de se libérer de la mort à laquelle ils sont passibles à cause de leurs propres péchés. Mc 10,45 montre l'issue de cette situation apparemment désespérée<sup>553</sup>.

Mc 8,37 s'inspire du texte du Ps 49,8-9, mais le sens qu'il revêt dans l'évangile dépend de son contexte proche en 8,31 et plus loin en 10,45. Dans le Ps 49, la condamnation à mort est une métaphore pour exprimer la nécessité et l'universalité de la mort. Néanmoins ce Psaume exprime également le désir de l'homme opprimé d'être racheté du pouvoir de la mort par la puissance de Dieu (« Dieu rachètera mon âme des griffes du shéol », Ps 49,16). Marc juxtapose ce désir, propre à chaque homme, au désir du Fils de l'homme, qui va librement à la mort afin de donner sa vie en rançon pour la multitude et place son espoir en Dieu qui le ressuscitera après trois jours. Chaque homme doit mourir, c'est inévitable, quoi qu'il espère éviter la mort. Le Fils de l'homme « doit », selon le plan de Dieu, mourir aussi. Il ne veut pas, bien qu'il en ait la possibilité, éviter la mort. L'homme ne peut payer la rançon pour lui-même, le Fils de l'homme paie la rançon pour tous les condamnés à mort.

En effet, les deux versets Mc 8,36-37 s'inspirent du Ps 49. Comme Mc 8,37 a pour base Ps 49,8-9, de même le verset précédant Mc 8,36 approche le même sujet que Ps 49,6-7 :

« Pourquoi craindre, aux mauvais jours,  
la malice des fourbes qui me cernent,  
et ceux qui comptent sur leur fortune  
et se vantent de leur grande richesse ? » (Ps 49,6-7).

Le Psaume parle des richesses possibles à gagner pour l'homme, mais qui ne servent à rien devant la mort inévitable. Mc 8,36 reprend le même ton, pour que l'évangéliste au verset suivant, en 8,37, puisse mettre la paraphrase du Ps 49,8-9 afin d'amorcer, dans ce contexte, le thème important pour lui, du rachat de la vie<sup>554</sup>.

Les versets Mc 8,36-37, lus après la promesse du salut à la fin de v. 35, mettent en contraste, comme le Ps 49, le sort de l'homme qui veut s'enrichir et le sort de celui qui,

<sup>552</sup> L'attitude de Moïse qui est prêt à sacrifier sa vie pour le peuple, quoique son sacrifice ne peut pas être accepté par Dieu (Ex 32,32), constitue un motif dont l'influence est visible surtout en Mc 10,45, et indirectement, en 8,36-37.

<sup>553</sup> Ce verset est le sommaire de la théologie de la section Mc 8,27-10,52, cf. N. PERRIN, « The Son of Man in the Synoptic Tradition », dans *A Modern Pilgrimage in the New Testament Christology*, Philadelphia 1974, p. 81-82 ; J. R. DONAHUE, « Temple, Trial, and Royal Christology (Mark 14:53-65) », dans *The Passion in Mark*, éd. W. H. KELBER, Philadelphia 1976, p. 77.

<sup>554</sup> Luc n'a retenu ni la phrase de Mc 8,37, ni celle de Mc 10,45. En revanche, Matthieu a repris les deux (Mt 16,26b ; 20,28). Ainsi, Luc a évité les mots ἀντάλλαγμα et λύτρον, et il ne les a jamais employés. L'usage semblable de ces deux mots par les évangélistes Matthieu et Marc, en opposition à Luc, pourrait suggérer que le but de l'évangéliste Marc s'approche sur un certain point de celui de Matthieu, et diffère sur ce même point de celui de Luc. Ce but commun pour Marc et Matthieu, serait sans doute de dialoguer avec le monde juif.

conscient de la valeur suprême de sa vie et de la nécessité de mourir, met son sort entre les mains de Dieu. Ces deux attitudes : gagner le monde ou donner sa vie à Dieu, correspondent bien au contexte de la controverse entre Pierre et Jésus. En effet, Pierre n'a en tête que sauver sa vie et tirer avantage de la vie avec Jésus. Ce sont ses pensées « des hommes » (v. 33). Jésus, au contraire, annonce son désir de s'abandonner à la volonté divine, même au prix de sa vie (v. 31).

### 2.3. Le Fils de l'homme : juge et sauveur (8,38—9,1)

8,38 : ὃς γὰρ ἐὰν ἐπαισχυθῆ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἀμαρτωλῶ, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυθήσεται αὐτὸν, ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων.

« Car celui qui aura rougi de moi et de mes paroles dans cette génération adultère et pécheresse, le Fils de l'homme aussi rougira de lui, quand il viendra dans la gloire de son Père avec les saints anges. »

La clarté du lien avec le verset précédent n'est pas immédiate, mais dans la pensée du rédacteur il s'agit ici des conséquences du refus du salut apporté par Jésus. Le destin de celui qui prétend se sauver seul est ainsi éclairé définitivement à la lumière du jugement eschatologique. L'opposition entre la génération pécheresse et les anges saints démontre l'incompatibilité entre le monde de la sainteté et celui du péché<sup>555</sup>.

La phrase : « celui qui aura rougi de moi (ἐπαισχυθῆ με) et de mes paroles » fait peut-être allusion à la controverse avec Pierre en 8,31-32. En effet, on observe une opposition entre αἰσχύνῃ et παρρησία<sup>556</sup>. Les paroles du Fils de l'homme signifient l'épreuve : une fois prononcées, elles exigent que l'homme les accepte ou rougisse à cause d'elles. Dans ce sens-là, elles anticipent et préparent le jugement final au jour de la venue du Fils de l'homme.

La description de « cette génération adultère et pécheresse » est particulière à la version de Marc, mais appartient au langage que l'on trouve souvent dans les évangiles synoptiques et parfois dans les écrits pauliniens et dans l'Apocalypse<sup>557</sup>. Ce langage, hérité de l'Ancien Testament, décrit la génération qui s'oppose à Yahvé durant la route à travers le

<sup>555</sup> Cf. LAFONTAINE, « Essai sur la structure », p. 551.

<sup>556</sup> Dans *I Hénoc*, dans le contexte eschatologique, il y est plusieurs fois question de la παρρησία des justes qui se tiennent debout, ouvertement, devant le trône de Dieu ou du Messie, tandis que les pécheurs baissent le visage le jour de supplice. Cf. H. SCHLIER, παρρησία, *ThWNT*, V, p. 876-877.

<sup>557</sup> Mt 12,39=16,4 ; Lc 11,29 ; cf. aussi Mt 12,41.42.45 ; Lc 11,30.31.32 ; Ap 2,40 ; 7,51 ; Ph 2,15 ; He 3,10.

désert<sup>558</sup>. Les trois expressions : ἡ γενεὰ αὕτη (Mc 8,12), ἡ γενεὰ αὕτη ἡ μοιχαλὶς καὶ ἄμαρτωλός (Mc 8,38), γενεὰ ἄπιστος (Mc 9,19), formant chaîne, ont leurs parallèles dans Ex 32-34, dans les expressions qui désignent le peuple pécheur : עַם-קְשִׁיָּה-עַרְוָה הוּאֵם ὁ λαὸς σκληροτράχηλος οὐ ὁ λαὸς οὗτος<sup>559</sup>. L'infidélité à Yahvé est comparée à l'adultère avec les autres dieux (Ex 34,15.16). La μοιχεία représente dans le sens figuré l'idolâtrie, comme aussi la πορνεία<sup>560</sup>. Le verbe μοιχεύω, « commettre l'adultère » (hébr. נִאֵן) et surtout πορνεύω, « se prostituer » (hébr. נִזַּן), dans le sens « d'être infidèle à l'alliance avec Dieu », préféré par les prophètes, est aussi employé dans le Pentateuque (Os 1,2-9,1 ; Ex 34,15-16 ; Lv 17,7 ; Nb 15,39). Ces images reprises de l'Ancien Testament témoignent que dans la pensée de Marc, Jésus se tourne vers le peuple de l'alliance, infidèle à son Dieu.

En Mc 8,38, le « Fils de l'homme » est en même temps le Fils de Dieu le Père<sup>561</sup>, il « viendra dans la gloire de son Père ». En Mc 2,10, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου est mis en parallèle avec εἷς ὁ θεός du v. 7, exerçant la même fonction du pardon des péchés, avec pour seule différence « sur la terre ». Fils de l'homme est un personnage unique, à qui Dieu confère son propre pouvoir sur la terre. En Mc 2,10, Fils de l'homme n'est pas un titre messianique, parce que le pardon des péchés n'est pas une fonction messianique. Jésus a le pouvoir de rémission des péchés en tant que Fils de l'homme, et non pas en tant que Messie, au moins non pas le Messie tel qu'on l'attendait. La figure du Fils de l'homme dépasse les catégories messianiques courantes au premier siècle après J.C. Il est possible que Jésus a employé le titre *bar nasha* qu'avait le sens messianique pour lui-même, mais il n'a pas désigné le Messie à ses adversaires.

La venue du Fils de l'homme est envisagée « dans la gloire de son Père » et en même temps, dans la fonction de jugement, cf. Mc 13,26-27. L'idée de Mc 8,38 consiste à montrer que le jugement final des chrétiens est anticipé durant les persécutions, quand il faut rendre un témoignage au Christ. Le Fils de l'homme, en juge, arrive, accompagné des anges, dans sa propre gloire, cf. Mt 25,31, pourtant en Mc 8,38 il s'agit de la gloire du Père. La gloire du Fils

<sup>558</sup> Cf. Dt 32,5.20. Cf. MOSES, *Matthew's Transfiguration Story*, p. 174-175.

<sup>559</sup> Ex 32,9 TM, Théod., Symm., Targ.Ps.Jon. ; Ex 32,21.31 ; 33,3.5 ; 34,9.

<sup>560</sup> Ces deux termes sont parfois associés, cf. Is 57,3 : σπέρμα μοιχῶν καὶ πόρνης (où cette figure représente l'idolâtrie) ; Os 2,4 ; 4,13 ; Sir 23,23.

<sup>561</sup> Le titre Fils de Dieu sur les lèvres de Jésus marque surtout la relation unique d'intimité entre le Fils et le Père (Mc 12,6 ; 13,32). Au deuxième plan, ce titre peut avoir le sens messianique dans l'évangile de Marc. C'est surtout Luc qui a accentué nettement le caractère messianique du titre Fils de Dieu (Lc 1,32.35 ; 3,22 ; 4,41 ; 10,23-24 ; 22,67-70) ; cf. A. GEORGE, « Jésus Fils de Dieu dans l'évangile selon saint Luc », *RB* 72 (1965) 207.

sera celle du Père, ou bien, Fils révèle la gloire de Dieu aux hommes. Cette révélation se passe en même temps que le jugement, quand le salut est accordé à ceux qui perdent leur vie à cause de Jésus et de l'évangile (cf. 8,35).

La venue du Fils de l'homme, avec la gloire et son royaume, trouve son parallèle dans Dn 7,13-14, et avec le contexte du jugement, Dn 7,22.26. D'ailleurs, le livre de Daniel s'inspirait des traditions d'Exode-Sinaï et du Temple de Jérusalem (Sion)<sup>562</sup>. L'idée de la présence de Dieu était à la fois exprimée dans le culte et fondée sur les traditions historiques de l'alliance du Sinaï<sup>563</sup>. Dans Ex 32-34, on trouve l'idée du jugement futur « au jour de la visite » de Dieu (32,34 ; 33,2). Il s'agit d'un ange qui vient au devant du peuple et qui semble préparer le jugement de Dieu<sup>564</sup>.

Mc 8,38 parle du jugement effectué au moment de la parousie du Fils de l'homme. Ce même Fils de l'homme qui a laissé ses paroles sera aussi le juge au moment de sa venue<sup>565</sup>. Étant donnée l'identité de la personne qui prononce les paroles et qui juge en conséquence, la figure de l'ange de Yahvé s'approche davantage du personnage du Fils de l'homme. Ce messager dont parle Mc 1,2, transmet les paroles de Dieu mais ne pardonne pas en cas de désobéissance (Ex 23,20-21), et c'est le même ange de l'alliance, qui apparaît avec Dieu le jour du jugement (MI 3,1)<sup>566</sup>.

9,1 : Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἰσὶν τινες ὧδε τῶν ἐστηκότων οἵτινες οὐ μὴ γεύσονται θανάτου ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει.

« Et il leur disait : Amen, je vous le dis, quelques-uns de ceux qui sont ici ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le royaume de Dieu venu avec puissance. »

Dans la tradition, Mc 9,1 n'a probablement pas servi de conclusion à l'épisode raconté en 8,27-30, mais de transition vers la suite du récit<sup>567</sup>. Ce logion appartenait probablement au

<sup>562</sup> Cf. D. C. T. SHERIFFS, « *A tale of two cities - Nationalism in Zion and Babylon* », *Tyndale Bulletin* 39 (1988) 19-57, spécialement p. 42 ; MOSES, *Matthew's Transfiguration Story*, p. 104.

<sup>563</sup> MOSES, *Matthew's Transfiguration Story*, p. 104.

<sup>564</sup> Cf. chap. I, 4.2 ; 5.1 ; 5.2 ; 5.4.

<sup>565</sup> Dt 18,18-19 contient également l'avertissement sur les conséquences de ne pas accepter les paroles du « prophète comme Moïse ». Mais en Dt 18,19 les fonctions du prophète (parler au nom de Dieu) et celle de Dieu (qui est juge) sont nettement distinguées.

<sup>566</sup> Cf. chap. III, 1.3.

<sup>567</sup> Contre A. LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, II, Ceffonds 1908, p. 27 ; E. WENDLING, *Die Entstehung des Markus-Evangeliums*, Tübingen 1908, p. 119-120 ; C. G. MONTEFIORE, *The Synoptic Gospels*, I, Londres 1927, p. 200. Cf. E. TROCMÉ, « Marc 9,1 : prédiction ou réprimande ? », dans *Studia Evangelica*, 2, p. 259-265.

récit de la controverse dans la tradition pré-marcienne. Après avoir reproché à Pierre de se laisser tromper par Satan (8,33), Jésus, en se tournant vers les autres présents, a contrebalancé ses paroles sévères<sup>568</sup>. La voie de la vie reste ouverte pour « certains ici présents ».

Dans la composition concentrique de la partie centrale (8,34—9,1)<sup>569</sup> le verset premier correspond au dernier. Le pronom *τινες* « quelques-uns » en 9,1 correspond à *τις* en 8,34. Il s'agit de « quelques-uns » qui suivront Jésus. Si quelqu'un se renie lui-même et se charge de sa croix, il ne goûtera pas la mort avant d'avoir vu le royaume de Dieu. Ce paradoxe de la croix, qui implique la mort et qui protège contre la mort, se situe bien dans l'esprit du v. 8,35.

Les paroles de Jésus en 9,1 contiennent une certaine promesse, mais les destinataires de cette promesse ne sont pas précisés ni par leur nom ni même par leur nombre. On ne sait pas si Pierre est inclu ou exclu. Ce n'est pas l'opposition entre le nombre de « quelques-uns » et du reste qui est valorisée<sup>570</sup>. Le nombre de ceux qui « ne goûteront pas la mort » n'est pas déterminé, parce qu'après avoir entendu les paroles de Jésus, ils seront encore examinés. Comme en Ex 32,34 et Mt 3,1, la promesse implique une sorte de jugement devant lequel « quelques-uns » passent sans pourtant subir la mort.

Dans le contexte, il est assez clair que la venue du royaume de Dieu dans sa puissance (9,1) n'est pas opposée à l'arrivée du Fils de l'homme pour juger (8,38)<sup>571</sup>. Comme cette dernière, l'apparition du royaume de Dieu « avec force » en Mc 9,1 vise une réalité future d'un caractère définitif<sup>572</sup>. C'est pourquoi il est improbable qu'un événement eschatologique envisagé en 9,1 se réalise dans la scène de la transfiguration<sup>573</sup>.

L'expression « goûter la mort », égale à « goûter le calice de la mort », est un sémitisme inconnu de l'Ancien Testament<sup>574</sup>. Toutefois nous avons un parallèle en Jn 8,52. Son contexte est également intéressant :

« Vous avez pour père le diable (Jn 8,44a).

<sup>568</sup> Comme l'a bien remarqué J. J. KILGALLEN, « Mk 9,1 – the conclusion of a pericope », *Bibl* 63 (1982) 81-83, Mc 9,1 fait référence à la mort et à la victoire sur cette mort et ainsi sert bien de conclusion à la section 8,31-33.

<sup>569</sup> Cf. cette structure, chap. IV, 5.2.

<sup>570</sup> Cf. J. SCHLOSSER, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus*, Paris 1980, p. 327.

<sup>571</sup> Contre l'opinion de P. VIELHAUER, « Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu », dans *Aufsätze zum Neuen Testament*, München 1965, p. 58-60. Cf. B. T. VIVIANO, *Le Royaume de Dieu dans l'histoire*, Paris 1992, p. 29 ; E. SCHWEIZER, « The Son of Man », *JBL* 79 (1960) 119-129.

<sup>572</sup> Ainsi J. SCHLOSSER, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus*, p. 350. Le participe parfait *ἐληλυθῆσαν* en 9,1 suggère que l'avènement du royaume sera définitif.

<sup>573</sup> Nous avons déjà discuté les opinions de ceux qui partagent cette interprétation, cf. chap. IV, 6.5.

<sup>574</sup> Cf. R. LE DEAUT, « Goûter le calice de la mort », *Bibl* 43 (1962) 82-86 ; ID., *Liturgie juive et Nouveau Testament*, Rome, 1965, p. 47 ; J. SCHLOSSER, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus*, p. 329.

Qui est de Dieu entend les paroles de Dieu ; si vous n'entendez pas, c'est que vous n'êtes pas de Dieu (Jn 8,47).

Amen, amen, je vous le dis, si quelqu'un garde ma parole, il ne verra jamais la mort. Les Juifs lui dirent : Maintenant nous savons que tu as un démon. Abraham est mort, les prophètes aussi, et tu dis : Si quelqu'un garde ma parole, il ne goûtera jamais de la mort » (Jn 8,51-52).

Il faut admettre que le sens de la phrase de Mc 9,1 « ne pas goûter la mort » jusqu'à la venue du royaume de Dieu n'est pas exactement le même qu'en Jn 8,52 où il s'agit de « ne jamais goûter de la mort ». Pourtant si l'on compare Jn 8,44a.47 et Mc 8,33, il existe des parallèles entre Mc 9,1 et Jn 8,51. Les Juifs sont dans la même situation que Pierre au moment où il entre dans la polémique avec Jésus et par conséquent est nommé Satan. Dans l'évangile de Jean, Satan est homicide par le mensonge (Jn 8,44) ; la parole de Jésus, qui est celle de Dieu (8,47), est l'antidote contre le péché et la mort (8,51)<sup>575</sup>. Dans le même sens, Marc attribue aux paroles de Jésus la fonction du jugement qui peut condamner (Mc 8,38), mais qui peut aussi sauver la vie (8,35)<sup>576</sup>.

En Mc 9,1, il ne s'agit pas de la promesse, donnée aux disciples, de l'immortalité à la manière de Moïse et d'Élie sur la montagne de la transfiguration<sup>577</sup>. D'après Marc, Jésus envisage plutôt une sorte d'épreuve par laquelle doivent passer « quelques-uns ici présents », et il annonce qu'ils la passeront sans « goûter la mort », c'est-à-dire sans mourir. Il s'agit de l'événement au cours duquel les disciples, confrontés à la théophanie, où le danger de la mort est imminent, seront épargnés grâce à l'intercession de Jésus.

La transfiguration n'est pas un événement où la venue du royaume de Dieu « avec puissance » se réalise au premier plan<sup>578</sup>, mais plutôt la promesse de ne pas goûter la mort. Sur la montagne, « quelques-uns » qui ont entendu la parole de Jésus : Pierre, Jean et Jacques, en passant par le jugement divin, sont épargnés du danger de la mort et peuvent suivre Jésus jusqu'à pleine vision de la venue du royaume de Dieu à la fin de leur route. Ainsi, dans l'interprétation de l'évangéliste, la transfiguration de Jésus pourrait être ce jugement envisagé dans Ex 32,34 en tant que « le jour de la visite » de Dieu<sup>579</sup>.

Au début de la marche à la suite de Jésus on doit se charger de sa croix (8,34) ; à la fin de ce chemin, on verra l'arrivée du royaume dans sa puissance (9,1). Ainsi, la péricope 8,34—9,1

<sup>575</sup> R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, Garden City 1966, I, p. 366.

<sup>576</sup> Étant donné le parallélisme entre les v. 35 et 38, le salut par l'évangile doit être compris dans le sens du salut par les paroles de Jésus.

<sup>577</sup> Contre B. C. CHILTON, « 'Not to Taste Death': A Jewish, Christian and Gnostic Usage », dans *Studia Biblica*, Sheffield 1980, p. 30.

<sup>578</sup> Cf. FRANCE, *Mark*, p. 344-346.

<sup>579</sup> Cf. chap. I, 4.2.

qui commence par l'application du chemin de croix de Jésus à la vie des disciples (8,34), se termine logiquement par la perspective de voir Celui qui est mort et a ressuscité.

### **3. L'alliance avec Dieu subsitera par l'intermédiaire de Jésus (9,2-13)**

Le verset 9,1 achève la catéchèse de Jésus en 8,34—9,1. Deux récits parallèles l'entourent : 8,27-33 et 9,2-13<sup>580</sup>. Ce dernier récit se compose de trois parties :

- 1) l'ascension de la montagne et la transfiguration de Jésus (v. 2-6) ;
- 2) la théophanie sur la montagne (v. 7-10) ;
- 3) la conversation avec les disciples (v. 11-13).

Chacune de ces parties répond à une partie de l'histoire qui s'est déroulée à Césarée de Philippe. Ainsi :

1) Jésus, après avoir montré à Pierre que ses pensées ne sont pas celles de Dieu (8,32b-33), emmène le même Pierre et ses deux compagnons sur la montagne, lieu de la rencontre avec Dieu (9,2-6) ;

2) Derrière la révélation par Jésus des faits pascals par lesquels s'accomplira l'alliance entre Dieu et les hommes (8,31-32a) vient la théophanie de Dieu qui révèle l'essentiel de la relation entre Dieu et son Fils bien-aimé (9,7-8), le mystère lié étroitement au mystère de la résurrection du Fils de l'homme (9,9-10) ;

3) Comme les deux réponses des disciples aux questions de Jésus servaient d'introduction à l'histoire de la transfiguration (8,27-30), ainsi le dialogue entre Jésus et les disciples achève l'événement de la transfiguration et complète les réponses des disciples (9,11-13).

#### **3.1. Le jugement purificateur des disciples par l'entremise de Jésus (9,2-6)**

Il n'y a pas trace de liaison rédactionnelle entre 9,1 et 9,2<sup>581</sup>. Alors, de toute probabilité, les versets 8,31-33(34a) ; 9,1 constituaient l'introduction au récit de la transfiguration dans la tradition antérieure à la composition de l'évangile.

Également dans la structure concentrique de la péricope 8,27—9,13, le morceau 9,2-6, qui contient la transfiguration de Jésus proprement dite, constitue le pendant des v. 8,32b-33.

<sup>580</sup> Cf. la structure de toute la section, chap. IV, 5.2.

<sup>581</sup> Cf. M. ÖHLER, « Die Verklärung (Mk 9,1-8) », *NovT* 38 (1996) 197-217.

Les deux scènes sont construites en contraste. Elles débutent par le verbe « prendre ». En 8,32b, Pierre prend (προσλαβόμενος) Jésus de son côté ; en 9,2, Jésus prend (παραλαμβάνει) Pierre et ses compagnons à la montagne. Après avoir exprimé sa conviction concernant le Messie, Pierre juge erroné le propos de Jésus sur la mort et la résurrection du Fils de l'homme. Par conséquent, Pierre tire Jésus à lui pour le reprendre et lui apprendre ce qui est juste selon lui à propos du Messie. Ce motif représente une déviation de la route de Jésus. En réponse, en 9,2, Jésus emmène ses disciples vers le lieu de la rencontre avec Dieu. Jésus a admonesté Pierre de n'avoir que des pensées humaines ; en revanche, après six jours, il l'emmène en haut, pour qu'il apprenne ce qui est Dieu. La même antithèse : « ce qui est Dieu – ce qui est des hommes », présent en 8,33, est représenté en 9,2 par la montée de Jésus avec trois disciples sur la montagne, l'ascension qui signifie changement de la perspective : « d'en haut » (divine) – « d'ici-bas » (des hommes).

Le même contraste est visible en Ex 32-34, dans la scène de la théophanie après le péché du peuple. Yahvé se révèle pour ne pas abandonner les liens de l'alliance par l'entremise du médiateur qu'il a lui-même choisi. Les personnages de Moïse et d'Élie qui apparaissent à la montagne ne laissent pas douter que Marc pense aux théophanies qui suivent les médiations de Moïse (Ex 32-34) et d'Élie (1 R 19).

Dieu a exaucé Jésus, comme il avait exaucé Moïse et Élie quand ils avaient intercédé pour le peuple sur le mont Sinaï (Ex 33-34 ; 1 R 19). Élie et Moïse sont les grands intercesseurs. L'éclat des vêtements de Jésus et le fait qu'Élie et Moïse parlent avec Jésus, sont les signes qu'actuellement le jugement de Dieu passe par l'entremise de la personne de Jésus.

9,2 : Καὶ μετὰ ἡμέρας ἕξ παραλαμβάνει ὁ Ἰησοῦς τὸν Πέτρον καὶ τὸν Ἰάκωβον καὶ τὸν Ἰωάννην καὶ ἀναφέρει αὐτοὺς εἰς ὄρος ὑψηλὸν κατ' ἰδίαν μόνους. καὶ [ἐν τῷ προσεύχεσθαι αὐτούς] μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν.

« Six jours après, Jésus prend avec lui Pierre, Jacques et Jean et les emmène seuls, à l'écart, sur une haute montagne. Et pendant qu'ils priaient, il fut transfiguré devant eux ».

### Les six jours

L'expression « six jours après » est tellement inhabituelle dans l'évangile de Marc, qu'elle semble issue de la tradition<sup>582</sup>. Cependant, si Marc l'a retenue de cette tradition, elle

<sup>582</sup> Cf. D. E. NINEHAM, *The Gospel of St Mark*, Baltimore 1963, p. 233-234 ; BEST, « The Markan Redaction », p. 43-44 ; GNILKA, *Markus*, II, p. 31 ; TROCMÉ, *Marc*, p. 234. Contre N. PERRIN, « Towards an Interpretation of the Gospel of Mark », dans *Christology and a Modern Pilgrimage*, p. 9, et NÜTZEL, *Verklärungserzählung*, p. 90,

doit également jouer un rôle déterminant dans la composition de la péricope 8,27—9,13. En revanche, le nombre de six jours, est vraisemblablement étranger au parallèle prétendu en Ex 24,16<sup>583</sup>.

L'ensemble de la péricope Mc 8,27—9,13 est composé de la narration (8,27-33), le discours (8,34—9,1) et la narration (9,2-13). L'expression « après six jours » sert à revenir à la narration interrompue en 8,33. Elle ne se réfère pas à l'annonce de l'arrivée du royaume de Dieu en puissance (9,1)<sup>584</sup>, ni ne renvoie spécialement à la « confession » de Pierre ou à l'annonce de la passion et de la résurrection<sup>585</sup>, mais signifie le temps où Pierre, Jacques et Jean, réprimandés et abaissés au niveau de la foule (cf. Mc 8,33-34a), s'arrêtent pour écouter Jésus. Marc a composé encore la catéchèse 8,34—9,1, contenant six logia, pour combler cette période de l'enseignement de Jésus.

Le nombre de six jours peut remonter à l'expérience vécue des apôtres. Deux autres détails peuvent compléter les circonstances historiques de la scène. Le premier concerne la proposition de Pierre de construire des tentes. Cette proposition laisse deviner que les disciples se trouvent sur la montagne au temps de la fête des Tentes, et cela au premier jour ou au lendemain de ce jour, puisque les juifs devaient rester dans les cabanes pendant une semaine<sup>586</sup>. Il est possible que le nombre de six jours se réfère à une période entre la veille du jour des Expiations, c'est-à-dire le neuvième jour du septième mois (*Tishri*) où le jeûne commence (cf. Lv 23,32), et le premier jour de la fête des Tentes, le quinzième jour de ce mois (cf. Lv 23,27.34 ; Nb 29,7.12)<sup>587</sup>. Le jeûne durant six jours pouvait être la réponse des disciples aux paroles sévères de Jésus en 8,33, prolongeant ainsi le jeûne de Yom Kippour<sup>588</sup>. Cette période difficile a pu rester dans la mémoire de Pierre et des autres Apôtres.

161, 236, qui pense qu'une telle indication de temps au début de la péricope est difficilement imaginable. Pourtant J. M. NÜTZEL dans son analyse ne prend pas en considération l'ensemble rédactionnel de la péricope Mc 8,27—9,13.

<sup>583</sup> Pour la discussion de cette question, cf. chap. IV, 6.3.1.

<sup>584</sup> Contre HORSTMANN, *Studien*, p. 101, n. 159.

<sup>585</sup> Et pourtant c'est avis de LAGRANGE, *Marc*, p. 216 ; J. HÖLLER, *Die Verklärung Jesu*, Freiburg i.B. 1937, p. 10 ; E. DĄBROWSKI, *La Transfiguration de Jésus*, Rome 1939, p. 48 ; SABBE, « La rédaction du récit de la Transfiguration », p. 97 ; M. COUNE, « Baptême, Transfiguration and Passion », *NRTh* 92 (1970) 165 ; F. HAHN, *The Titles of Jesus in Christology*, New York 1969, p. 334 ; V. TAYLOR, *Mark*, p. 388 ; L. F. RIVERA, « Interpretatio Transfigurationis Jesu in redactione evangelii Marci », *VD* 46 (1968), 99-104 ; N. PERRIN, « Towards an Interpretation of the Gospel of Mark », p. 9 ; NARDONI, *La Transfiguración*, p. 111 ; TROCME, *Marc*, p. 234 ; J. MATEOS, « Algunas notas sobre el Evangelio de Marcos (III) », *Filología Neotestamentaria* 4 (1991) 197-199.

<sup>586</sup> Pour la discussion du problème, cf. chapitre IV.6.7.

<sup>587</sup> Cf. A. FARRER, *A Study in St. Mark*, Westminster 1951, p. 214

<sup>588</sup> Le jeûne prescrit durait un jour. Pourtant ce jeûne était le trait le plus caractéristique de la fête, au point que celle-ci s'appelait tout simplement « le Jeûne » (cf. Ac 27,9). Cf. J. C. RYLAARSDAM, « Atonement, Day of », *IDB*, I, p. 313-316.

Cette hypothèse se trouve renforcée par le deuxième détail : Jésus transfiguré est vêtu d'une robe blanche, comme le grand-prêtre le Jour du Pardon, entrant dans le Temple. La fête de Yom Kippour a lieu cinq jours avant la fête de Sukkôt. Si les événements décrits en Mc 8,27—9,1 se sont déroulés pendant les six jours qui comprenaient aussi le Yom Kippour, l'image de Jésus transfiguré pourrait être comparée et mise en contraste dans l'imagination des disciples avec celle du grand prêtre vêtu de blanc. Tandis que la blancheur des vêtements du grand prêtre est celle d'un homme pénitent, Jésus possède le pouvoir divin de les blanchir de telle sorte qu'« aucun foulon sur la terre » ne peut le faire (Mc 9,3).

Ainsi s'expliquerait l'origine du nombre de six jours dans la tradition reçue de Marc. L'évangéliste serait cependant en mesure de l'interpréter à nouveau. Il est possible que, conscient que les six jours étaient la longueur de l'épreuve pour les disciples, il l'ait associée aux six jours de la période durant laquelle les Israélites devaient recueillir la manne dans le désert. Dans le dessein de Dieu, c'était le moment de mettre les Israélites à l'épreuve (cf. Ex 16,4-5 ; Dt 8,2-3). L'enseignement de Jésus peut, dans la pensée néotestamentaire, se substituer à la manne (cf. Jn 6,32)<sup>589</sup>. Cette idée trouve son fond en Dt 8,3, où Moïse dit au peuple : « Il t'a donné à manger la manne que ni toi ni tes pères n'aviez connue<sup>590</sup>, pour te montrer que l'homme ne vit pas seulement de pain, mais que l'homme vit de tout<sup>591</sup> ce qui sort de la bouche de Yahvé » (cf. aussi Sg 16,20.26 ; Ne 9,20).

Le don de la manne pendant six jours est lié aussi au don du septième jour, le sabbat (cf. Ex 16,23.26). En Mc 2,23-28, Jésus justifie l'acte symbolique de ses disciples signifiant que le temps du sabbat messianique est arrivé. En évoquant la figure de David, prototype du Messie, Jésus fait accomplir à David l'acte préfigurant le grand sabbat des temps messianiques<sup>592</sup>. Encore en 3,1-6, en guérissant le jour du sabbat, Jésus « sauve la vie » (v. 4), et accomplit le geste justifiant le pouvoir du Fils de l'homme sur la vie et la mort<sup>593</sup>. Il est possible, quoique moins sûr, que la transfiguration, « après six jours », soit présentée par Marc en parallèle avec le sabbat, le jour où Jésus purifie les siens.

<sup>589</sup> Cf. R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, Garden City 1966, I, p. 262, 265-266.

<sup>590</sup> Ou bien : « n'aviez pas comprise » (LXX : οὐκ εἰδισαν οἱ πατέρες σου), cf. Mc 9,6.

<sup>591</sup> LXX : « de toute parole » ; les Targums ont aussi compris que ce qui sort de la bouche de Dieu doit être sa parole.

<sup>592</sup> J.-L. CHORDAT, *Jésus devant sa mort dans l'évangile de Marc*, Paris 1970, p. 26 ; RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, p. 318-323.

<sup>593</sup> G. MINETTE DE TILLESSE, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc*, Paris 1968, p. 128-137.

## La haute montagne

L'expression la « haute montagne » pouvait se trouver dans le récit pré-marcien, puisque ce récit a dû placer la transfiguration de Jésus dans un lieu géographique déterminé<sup>594</sup>. L'image d'une « haute montagne » ne nous aide pas davantage à l'identifier avec certitude<sup>595</sup>. On ne sait pas si cette description de la montagne comme « haute » est liée à un souvenir personnel des témoins de la scène, mais elle possède certainement une signification théologique. Dans l'imagination humaine, la montagne, lieu de la rencontre avec Dieu, ne pouvait être que « haute ».

L'apparition de Moïse et Élie fait penser à « la montagne de Dieu », au Sinaï = Horeb, où autrefois les hommes choisis par Dieu s'entretenaient avec Lui. Le mont Sinaï est associé à la législation de l'alliance<sup>596</sup>. Toutefois Jésus ne prononçant aucun mot pendant la transfiguration est difficilement comparable à Moïse – législateur annonçant la Loi à tout le peuple. Il faut alors chercher ailleurs la raison de la description de la montagne en tant que « haute ».

La « haute montagne », celle du Temple à Jérusalem, apparaît en Is 40,9 :

« Monte sur une haute montagne, messagère de Sion (LXX : ἐπ' ὄρος ὑψηλὸν ἀνάβηθι ὁ εὐαγγελιζόμενος Σιων), élève et force la voix, messagère de Jérusalem ».

Isaïe parle ici de la voix qui annonce la préparation du chemin de Yahvé (Is 40,3), le texte cité au début de l'évangile (Mc 1,3). Pour Marc, ce qui est écrit dans le prophète Isaïe, est déjà le début de l'évangile (Mc 1,1-2a)<sup>597</sup>. Jésus, le porteur de la bonne nouvelle, monte à la « haute montagne » proclamer la bonne nouvelle, cette fois par l'intercession en faveur des disciples. Le message de la transfiguration est le même que celui de Mc 1,15 : Les disciples, devant l'imminence du royaume de Dieu, doivent se repentir et croire en la Bonne Nouvelle audible dans la voix du Fils bien-aimé.

Dans la pensée de Deutéro-Isaïe, l'annonce du messager de la Bonne Nouvelle est décrite en termes d'un nouvel Exode<sup>598</sup>. Il en va de même chez Marc, qui cite Ex 23,20/Ml 3,1

<sup>594</sup> Cf. BEST, « The Markan Redaction », p. 43.

<sup>595</sup> On peut se passer de répondre à la question de l'identification de la montagne étant donné qu'elle n'intéresse pas l'évangéliste, cf. J. SCHMID, *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg <sup>4</sup>1958, p. 170-171 ; NÜTZEL, *Verklärungserzählung*, p. 93.

<sup>596</sup> Cet aspect est considéré comme essentiel par NÜTZEL, *Verklärungserzählung*, p. 93-94, 159-162.

<sup>597</sup> Cf. chap. III, 1.2.

<sup>598</sup> Cf. B. W. ANDERSON, « Exodus Typology in Second Isaiah », dans *Israel's Prophetic Heritage*, New York 1962, p. 177-195.

avant Is 40,3 (Mc 1,2b-3). La « haute montagne » en Is 40,9 représente le lieu où Israël doit servir Dieu, ce service étant le signe de la libération de l'Égypte (cf. Ex 3,12 ; 32,34 ; MI 3,1). L'arrivée de Dieu à Sion constitue le signe que la sortie du peuple de Babylone n'a pas été causée par la démarche politique humaine, mais par l'action salvatrice de Dieu (cf. Is 40,9). Cette signification se répète en Mc 9,2, où la transfiguration assure les disciples que libérés du pouvoir du Satan, ils peuvent servir le Dieu véritable.

Cette perspective du nouvel Exode se chevauche chez Marc avec l'interprétation de la prophétie de MI 3,1-3 (cf. Mc 1,2-3). Dieu va venir, comme en Is 40,9, à Jérusalem, et plus précisément, à son sanctuaire. Accompagné de l'ange de l'alliance, il restaurera la présence de Dieu avec son peuple, par la purification des prêtres – des fils de Lévi. Ce renouvellement du culte rendra l'offrande des hommes « agréée de Yahvé, comme aux jours anciens, comme aux premières années » (MI 3,4). Il s'agit probablement de cette idée qu'a Marc devant les yeux quand il décrit la purification du Temple par Jésus (Mc 11,15-17)<sup>599</sup>. Jésus pourtant ne restaure pas le culte dans le sanctuaire. Celui-ci doit être « une maison de prière pour toutes les nations » (Mc 11,17a). Or, le Temple de Jérusalem ne s'est pas ouvert à toutes les nations.

Le discours eschatologique dans le chapitre 13, prononcé « sur le mont des Oliviers en face du Temple », commence par la prédiction de sa ruine (Mc 13,1-3). Les élus ne se rassembleront plus dans le sanctuaire de pierres (13,1-2), mais ils seront réunis autour du Fils de l'homme « dans sa venue » (13,26-27). Ainsi le Temple de Jérusalem sera remplacé par la figure du Fils de l'homme<sup>600</sup>. Mais pour les disciples choisis, cette réalité eschatologique sera amorcée, déjà, sur la montagne de la transfiguration. D'un seul coup, Jésus rompt avec le Sion et le Temple<sup>601</sup>.

Le « lieu du culte », ou de la communion entre Dieu et les hommes, c'est Jésus. Toutefois Marc n'a pas l'idée de sanctuaire par le corps de Jésus (cf. Jn 2,21). Le lieu de la rencontre ou de communion avec Dieu est là où Jésus emmène ses disciples. Cette fois il les emmène sur la haute

<sup>599</sup> Cf. R. E. WATTS, *Isaiah's New Exodus and Mark*, Tübingen 1997, p. 310-318; C.-A. STEINER, « Le lien entre le prologue et le corps de l'évangile de Marc », dans *Intertextualités*, Genève 2000, p. 183.

<sup>600</sup> Peut-être peut-on deviner ici l'origine du titre « Fils de l'homme » dans la bouche de Jésus : c'est une figure céleste, venue dans la gloire, pour remplacer le Temple ancien comme moyen de communication entre Dieu et les hommes.

<sup>601</sup> Cf. LÉON-DUFOUR, « Transfiguration », p. 96. Selon L. F. RIVERA, « Interpretatio Transfigurationis Jesu in redactione evangelii Marci », *VD* 46 (1968), 99-104, le récit de Marc introduit l'opposition entre Sion et la montagne de la transfiguration, sous l'influence d'Ezéchiel. Ce prophète présente l'histoire de la désobéissance d'Israël dans le désert et la vision de la réunion future du peuple de Dieu sur la montagne de Dieu, où se trouvera le Temple nouveau (Ez 40-48 ; cf. aussi 17,22-24 ; 20,40 ; 37,22.26-28). La description de la « haute montagne » apparaît en Ez 17,22 ; 20,40 ; 40,2.

montagne, le lieu traditionnel de la théophanie (cf. Ex 32-34). Cette théophanie sera la purification dont parle Mt 3,1-4.

La montagne de la transfiguration rappelle celle du Sinaï de ch. 32-34 de l'Exode, où il est question de la rencontre avec Dieu sur la montagne et dans la Tente de rendez-vous (Ex 33,7-11)<sup>602</sup>. Cette tente de Moïse est en opposition avec le Temple. Elle est dressée hors du camp (Ex 33,7), tandis que le sanctuaire doit être au milieu du peuple. Ensuite, la Tente mobile accompagne le peuple pendant la route. Le Temple, présenté en tant qu'idéal, n'est à obtenir que dans la Terre Promise (cf. Ex 23,19.24-25), sous condition de se laisser guider par la parole de l'Ange de Yahvé (Ex 23,20-23). Or, la génération qui reçoit cette promesse n'entre pas dans la Terre promise, à cause de sa nuque raide, seuls Josué et Caleb y pénètrent (Nb 14,38).

Pour Jésus, le Temple de Jérusalem est devenu « un repaire de brigands » (Mc 11,17). Il exige de ses disciples qu'ils l'accompagnent sur la route, sous condition de l'écouter (Mc 8,34—9,1). Il offre en lui-même une nouvelle Tente de la rencontre avec Dieu pendant la route, la Tente qui est donnée aux hommes faibles, errants, les pécheurs (cf. Mc 2,17).

### Les trois disciples

L'expression « Jésus prend avec lui Pierre, Jacques et Jean » semble bien issue de la tradition. En effet, les noms de ces trois apôtres, de renom, sont bien attestés dans la tradition<sup>603</sup>. Les trois disciples sont parmi les quatre premiers appelés par Jésus à le suivre (Mc 1,16-20). Le quatrième, André, n'est pas présent sur la montagne de la transfiguration<sup>604</sup>. Les mêmes disciples sont près de Jésus dans les moments particuliers en Mc 5,37 ; 13,3 (avec André) et 14,33. Ils figurent aussi les premiers sur la liste des Douze (Mc 3,16-17). Ils sont devenus célèbres dans l'Église primitive ; Jacques (frère de Jean) a subi le martyre, Pierre et Jean sont devenus « les colonnes » de l'Église à Jérusalem (Ga 2,9)<sup>605</sup>. Le nombre de deux ou

---

<sup>602</sup> Cf. chap. I, 6.2.

<sup>603</sup> Ainsi BEST, « The Markan Redaction », p. 43, n. 15 ; NÜTZEL, *Verklärungserzählung*, p. 167, 240.

<sup>604</sup> Si les noms de Pierre, Jacques et Jean en Mc 9,2 avaient été pris de cette scène de la vocation, comme suppose R. BULTMANN, *Histoire*, p. 418-419, André aurait dû figurer parmi eux, cf. NÜTZEL, *Verklärungserzählung*, 1973, p. 91-92.

<sup>605</sup> F. F. BRUCE, *The Epistle of Paul to the Galatians*, Exeter 1982, p. 123, suggère que « les piliers » en Ga 2,9 était à l'origine Pierre, Jacques et Jean (les fils de Zebedée). Cf. aussi D. WENHAM, A. D. A. MOSES, « 'There are Some Standing Here...': Did they Become the 'Reputed Pillars' of the Jerusalem Church? Some Reflections on Mark 9:1, Galatians 2:9 and the Transfiguration », *NovT* 36 (1994) 153-155.

de trois disciples est suffisant pour représenter l'Église et pour assurer la présence de Jésus dans la communauté post-pascale, cf. Mt 18,20.

Les disciples sont emmenés « à l'écart, seuls » (κατ' ἰδίαν μόνους). Il semble que cette expression est rédactionnelle<sup>606</sup>. Marc utilise les expressions équivalentes, κατὰ μόνου en 4,10 et κατ' ἰδίαν en 4,34 ; 6, 31. 32 ; 9,28 ; 13,3 en relation avec les disciples<sup>607</sup>. En 9,2, la combinaison des deux expressions souligne l'importance de la scène pour les disciples. Jésus a également institué les Douze sur la montagne à l'écart de la foule (3,14)<sup>608</sup>. Puisque Jésus prend avec lui les trois Apôtres dont les noms sont précisés et qu'ils gravissent la montagne, il est assez évident que dans la composition de l'évangile, la transfiguration renvoie à l'institution des Douze (Mc 3,13-19). La transfiguration serait alors un affermissement de l'institution du noyau de l'Église<sup>609</sup>. Mais cette fois les disciples les plus intimes passent par la crise de cette intimité. Ils doivent encore apprendre ce qu' « être avec » Jésus signifie (cf. 3,14).

Une autre tradition rapportée en 2 P 1,16, probablement indépendante des récits synoptiques, voit dans la transfiguration de Jésus l'institution de Pierre en tant qu'un des « témoins oculaires de la majesté » de Jésus. L'autorité des apôtres est le don de la grâce du Christ et de Dieu, octroyé sur la montagne, où Dieu est proche des hommes<sup>610</sup>.

Le récit de Marc met en relief la miséricorde de Jésus envers les pécheurs. L'autorité des apôtres, notamment celle de Pierre, se fonde sur la grandeur de la grâce obtenue. Selon Matthieu, il s'agit de la grâce de la révélation spéciale (Mt 16,17-19). Selon Marc, l'autorité a pour base le pardon. La scène modèle pour lui est la prière de Moïse et la théophanie sur le Sinaï (Ex 32-34), où le contraste entre la miséricorde de Dieu et la faiblesse humaine est souligné d'une façon marquante.

<sup>606</sup> Ainsi BEST, « The Markan Redaction », p. 43 ; NÜTZEL, *Verklärungserzählung*, p. 95.

<sup>607</sup> Une fois seulement, pour caractériser la guérison d'un sourd-muet en 7,33, Marc emploie κατ' ἰδίαν dans le contexte différent de celui des disciples.

<sup>608</sup> On a remarqué que ce qu'on appelle le « secret messianique » de Jésus est lié à l'institution du groupe des disciples, où l'on donne et l'on garde. Ainsi, Marc utilise consciemment un langage d'intimité ou de secret pour caractériser la présence de Jésus au milieu de ses disciples. Cf. R. P. MEYE, *Jesus and the Twelve*, Grand Rapids 1968, p. 133.

<sup>609</sup> Sans doute, Luc a aussi compris le parallélisme entre les deux scènes. Le récit en Lc 6,12 commence de la même manière que son introduction à la scène de la transfiguration (Lc 9,28).

<sup>610</sup> Le « nous » en 2 P 1,16.18 est le « nous » apostolique, c'est-à-dire celui qui désigne ceux qui exercent une autorité dans l'Église, autorité qui se réclamait de celle des apôtres, auxquels l'auteur s'identifie. Le récit 2 P 1,16-18 témoigne de certaines différences par rapport à la tradition évangélique, et probablement se fonde sur une tradition particulière. Cf. E. FUCHS, P. REYMOND, *La deuxième épître de saint Pierre. L'épître de saint Jude*, Neuchâtel 1980, p. 44, 69-70 ; BEST, « The Markan Redaction », p. 41-42.

Le verbe ἀναφέρειν peut être traditionnel<sup>611</sup>. Dans la tradition présynoptique, on peut interpréter la scène comme l'entrée des disciples dans une sphère sacrée. En effet, c'est le terme technique pour « présenter l'offrande ». De même il est possible que pour Marc, il s'agisse d'un acte sacerdotal de Jésus<sup>612</sup>. On peut comprendre ce geste de Jésus dans le sens de faire entrer les disciples dans le domaine saint de la présence de Dieu. En même temps, la présentation de l'offrande exige la purification. Les vêtements blancs de Jésus seront le signe, venu d'en haut, de son pouvoir de purifier les disciples, qui seront ensuite confrontés à la présence divine dans la nuée.

Si rassemblons les motifs de la montagne, de l'offertoire des disciples, de leur choix délibéré, nous pouvons proposer l'hypothèse que dans l'interprétation de Marc, Jésus a choisi les trois disciples en tant que prêtres, parmi le peuple, pour remplacer les grands prêtres du Temple de Jérusalem. Jésus est pour Marc l'ange de l'alliance qui rend purs les prêtres (Ml 3,1-4) pour qu'ils présentent à Dieu une offrande pure (Ml 1,11 ; 3,3-4). La transfiguration concrétise « l'alliance avec Lévi » dont parle Malachie (2,4-8) et qui avait sa source dans le zèle de Lévites (Ex 32,25-29).

Les trois disciples n'exercent aucune fonction sacerdotale sur la montagne de la transfiguration. C'est à Jésus de les présenter à son Père. Mais la transfiguration est la purification des trois disciples pour qu'ils puissent, après la résurrection du Christ, rendre le culte agréé à Dieu. Dans ce sens, elle prépare la dernière Cène. Puisque pendant ce repas Jésus parle de l'alliance conclue dans le sang (Mc 14,24), la transfiguration et la Cène sont des étapes nécessaires par lesquelles les disciples doivent passer pour que la conclusion de l'alliance, par la croix et la résurrection du Christ, soit toujours efficace dans la célébration de l'Eucharistie.

### Jésus transfiguré

« et il fut transfiguré devant eux » (καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν)

Bien que le verbe « transfigurer » (μεταμορφόω) ne soit employé que dans les récits de Marc et Matthieu, et non de Luc, la scène dans les trois Synoptiques trouve l'origine de son

<sup>611</sup> Ainsi NÜTZEL, *Verklärungserzählung*, p. 94-95.

<sup>612</sup> Cf. W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Markus*, Berlin <sup>5</sup>1971, p. 181. S. BOULGAKOV, *Du Verbe Incarné*, Paris 1943, p. 276-277, parle également du sacerdoce de Jésus dans la transfiguration, pourtant il voit en elle l'onction de Jésus en vue du sacrifice du Golgotha. De même A. T. FRYER, « The Purpose of the Transfiguration », *JTS* 5 (1904) 214-217 ; « The Transfiguration », *ExpT* 17 (1905/6) 431-432.

nom « la Transfiguration », en français, dans cette description inhabituelle<sup>613</sup>. Pourquoi ? Cela résulte probablement de la tendance à interpréter les trois récits de la même manière, où celui de Matthieu a encore joué le rôle primordial. De plus, on a procédé à une application pastorale du récit évangélique à la lumière de 2 Co 3,18, qui parle de la vision de la gloire du Seigneur qui transforme le chrétien, le thème utilisé dans la présentation de la mystique chrétienne<sup>614</sup>.

Il faut admettre que la phrase « il fut transfiguré devant eux » se trouve dans la source de Marc. Elle n'est pas dans le style de l'évangéliste. Pourtant la question de son origine reste ouverte. L'idée de la transfiguration, c'est-à-dire de changement de la « forme » (μορφή), paraît d'abord hellénistique. Dans les religions à mystère, la transfiguration (μεταμόρφωσις) est une idée parallèle à la régénération ou divinisation d'un initié qui, passant par les étapes de la vision d'une divinité, désire s'approcher d'elle. Dans notre contexte, néanmoins, où Jésus ne jouit d'aucune vision, ce sens ne convient pas.

Pour la même raison il n'est pas approprié d'interpréter la transfiguration de Jésus à la lumière de 2 Co 3,4—4,6 qui parle de la métamorphose du chrétien grâce à la contemplation du Christ, établissant une comparaison avec la transformation passagère de Moïse (cf. Ex 34,33-35)<sup>615</sup>. De même, dans l'évangile de Marc, Jésus n'est pas un nouveau Moïse. Pendant la transfiguration, Jésus ne prononce aucun mot, et son rayonnement n'est pas celui d'un prophète qui transmet au peuple les paroles après la théophanie (contrairement à Moïse, cf. Ex 34,29-33). Marc ne mentionne pas le visage de Jésus. Ce n'est que Matthieu et Luc qui ont ajouté des traits. Matthieu parle expressément du visage rayonnant ; il compare le rayonnement du visage au soleil et celle des vêtements à la lumière<sup>616</sup>.

<sup>613</sup> A.-M. RAMSEY, *La gloire de Dieu et la Transfiguration du Christ*, Paris 1965, p. 125, est d'avis que le nom allemand *Verklärung* livre mieux le sens de l'événement.

<sup>614</sup> Cf. par ex., ORIGÈNE, *Commentaire de Saint Matthieu* (CPG 1450 ; PG 13,1048), à propos de Mt 16,27 : « (Le Fils de l'homme) vient dans sa gloire, après y avoir préparé ses disciples, en se manifestant d'une manière dépourvue d'allure et de beauté. Et, devenu semblable à eux, pour les rendre semblables à lui, conformes à son image de gloire, après avoir commencé par devenir conforme à notre corps de misère, quand il s'anéantit pour prendre la forme d'esclave, il se rétablit dans la forme divine et les y rend conformes », trad. COUNE, *Joie*, p. 15 ; cf. AMBROISE, *Traité sur l'Évangile de s. Luc* 7,11-12 (SC 52, p. 12-13). Cf. aussi LÉON-DUFOUR, « Transfiguration », p. 121-122.

<sup>615</sup> Cf. M. WERNER, *Der Einfluß paulinischer Theologie im Markusevangelium*, Gießen 1923, p. 15 ; J. BLINZLER, *Die neutestamentlichen Berichte über die Verklärung Jesu*, Münster 1937, p. 145 ; J. BEHM, μεταμόρφω, *ThWNT*, IV, p. 764-765. Aussi V. TAYLOR, *Mark*, p. 389, assume, quoique avec d'hésitation, l'influence de Ex 34,29 et 2 Co 3,18 sur Marc.

<sup>616</sup> Pour les parallèles avec l'expression matthéenne, voir W. D. DAVIES, D. A. ALLISON, *The Gospel according to Saint Matthew*, Edinburgh 1991, II, p. 696-697. De sa part, Luc a traduit μεταμορφώθη par une autre phrase qui évitait l'association aux métamorphoses des dieux païens. Cf. A. PLUMMER, *Commentary on the Gospel according to S. Luke*, Edinburgh<sup>4</sup>1901, p. 251.

Il est également discutabile que la transfiguration dans l'évangile de Marc soit explicable en tant que la manifestation de la μορφή θεοῦ que le Christ possédait dans sa préexistence et dont il jouit dans le ciel d'après Ph 2,6<sup>617</sup>. Cela impliquerait que le Christ transfiguré soit apparu déjà dans la gloire de sa parousie. La transfiguration serait une première réalisation de l'annonce faite en Mc 8,38—9,1 de la venue du Fils de l'homme. Cette interprétation est à écarter, puisque Jésus transfiguré ne vient pas du ciel, ni accompagné des anges, ni avec la puissance du royaume de Dieu installé définitivement sur la terre.

Également la transformation eschatologique, telle qu'elle est décrite dans la littérature juive de l'époque, ne fournit pas de parallèle adéquat au récit marcieen. On peut comparer l'aspect de la figure du Transfiguré avec la description des justes à la fin des temps (cf. Dn 12,3 ; Mt 13,43 ; Ap 7,13-14 ; ApBarSyr 51,1-3). Ils posséderont pour toujours l'état qu'ils gagneront alors. En comparaison, la description de la figure du Transfiguré chez Marc est très sobre et outre les vêtements resplendissants, nul ne ressemble à un personnage eschatologique<sup>618</sup>. Ce rayonnement, passager, est le signe de ce qui se passe à ce moment sur la montagne, et non pas de ce que Jésus possède ou possédera pour toujours. Ce qui plus est, la voix de la nuée (Mc 9,8) ne déclare pas ce que Jésus sera, mais ce qu'il est maintenant<sup>619</sup>.

Jésus ne s'est pas transfiguré pour gagner quelque chose pour lui-même, il s'est transfiguré devant les disciples. La transfiguration est temporaire, parce que nécessaire à ce moment-là pour les disciples. Mais les disciples n'éprouvent aucune transformation visible comparée à celle des justes dans le siècle à venir. La transfiguration n'est pas non plus une vision comparable aux visions décrites dans la littérature mystique juive<sup>620</sup>.

Μορφή dans la Septante peut signifier l'aspect du visage qui exprime « la grâce », « la faveur » cf. Tb 1,13 :

« Le Très-Haut me donna la faveur de Salmanasar (χάριν καὶ μορφήν ἐνώπιον Ἐνεμεσσαρου). »

Et encore Dn 3,19 :

« Le roi Nabuchodonosor fut rempli de colère et l'expression de son visage changea (ἡ μορφή τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἡλλοιώθη) à l'égard de Shadrak, Méshak et Abed-Nego. »

<sup>617</sup> Cf. J. DUPONT, *Gnosis*, Louvain 1949, p. 99-100, n. 1 ; F. GILS, *Jésus prophète d'après les évangiles synoptiques*, Louvain 1957, p. 74.

<sup>618</sup> Cf. BALTENSWEILER, *Verklärung*, p. 62-67, 128-131.

<sup>619</sup> Cf. T. A. BURKILL, *Mysterious Revelation*, Ithaca 1963, p. 159-160.

<sup>620</sup> Cf. D. ZELLER, « La métamorphose de Jésus comme épiphanie (Mc 9,2-8) », dans *L'Évangile exploré*, Paris 1996, p. 172, contre W. GERBER, « Die Metamorphose Jesu, Mark 9,2f. par. », *ThZ* 23 (1967) 385-395.

Probablement, selon la tradition pré-marcienne, le changement du visage de Jésus pourrait se traduire en tournure μεταμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν. La tournure « Jésus s'est transfiguré devant eux », voulait dire : « Jésus a changé l'expression de son visage devant eux ». Le visage de Jésus, que les disciples ont vu à la montagne, exprimait la faveur à leur égard.

Les lecteurs de Marc pourraient apercevoir dans la description de Jésus transfiguré le signe de la faveur divine à l'égard des disciples, par l'entremise du Fils de l'homme. Celui-ci, venant de Dieu (Dn 7,13-14), envoyé devant les disciples pour les guider (Ex 23,20 ; 32,34), est l'ange de l'Alliance qui va purifier les fils de Lévi (Ml 3,1-3).

### La prière des disciples

Dans quelques manuscrits, le texte de Mc 9,2 s'élargit de la mention de la prière des disciples au moment de la transfiguration : « Et pendant qu'ils priaient, il fut transfiguré devant eux » (καὶ [ἐν τῷ προσεύχεσθαι αὐτούς] μεταμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν)<sup>621</sup>. On ne peut pas négliger cette version à cause de la moindre importance des manuscrits qui la rapportent. En effet, les témoins du texte sont peu nombreux, il est vrai, mais précieux : P<sup>45</sup> W f<sup>13</sup>. Nous proposons alors de prendre en considération l'éventualité de la prière des disciples à la montagne de la transfiguration. Notre interprétation ne dépend pas essentiellement de l'existence de cette prière, néanmoins elle s'y accorde bien.

Dans le texte synoptique de Lc 9,29, la transfiguration est décrite ainsi : « Et il advint, comme il priait (ἐν τῷ προσεύχεσθαι αὐτόν), que l'aspect de son visage devint autre ». Mais la prière de Jésus n'est pas la même que la prière des disciples. En outre, la version de Marc ne s'accorde pas avec celle de Luc, selon qui les disciples dormaient (cf. Lc 9,32). On éprouve alors la difficulté de comprendre le sens de cette prière des disciples dans le contexte de la transfiguration.

Comment peut-on expliquer la prière des disciples dans le récit marcien de la transfiguration ? Ce serait l'unique cas dans l'évangile où les disciples auraient prié avec leur Maître. La scène de la transfiguration se placerait sur ce point en contraste avec le jardin de Gethsémani où les mêmes trois disciples n'ont pas veillé, malgré la volonté de Jésus (Mc 14,32-41). Le contraste entre la transfiguration et la passion de Jésus (qui commence déjà à Gethsémani) n'est pas étrangère à la pensée de Marc. Ainsi, tandis qu'Élie est apparu

<sup>621</sup> Plusieurs commentaires de Marc ne mentionnent même pas l'existence de cette leçon, par exemple ceux de C. E. B. CRANFIELD, J. GNILKA, S. LÉGASSE, R. T. FRANCE.

pendant la transfiguration et s'est entretenu avec Jésus (9,4), le même Élie, pendant la crucifixion, n'est pas venu à l'aide de Jésus (15,35-36)<sup>622</sup>. Ensuite, les disciples, qui étaient présents près de Jésus pendant la transfiguration, manquaient auprès de la croix. De la même manière, l'absence de la prière des disciples au Jardin des Oliviers, en contraste avec leur prière à la montagne de la transfiguration, pouvait marquer le début de la passion.

Si la haute montagne où se trouvent les disciples est le lieu de rencontre avec Dieu, leur prière y est tout à fait à sa place. Néanmoins, il reste à préciser le caractère de cette prière. Le pronom « αὐτούς » dans la phrase ἐν τῷ προσεύχεσθαι αὐτούς, désigne-t-il les disciples seuls, ou Jésus avec ces disciples ? Le contexte laisse les deux possibilités. Tous les autres pronoms au pluriel dans en Mc 9,2 concernent les disciples seuls. Mais en 9,9 : καὶ καταβαινόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ ὄρους διεστείλατο αὐτοῖς, le premier pronom αὐτῶν concerne Jésus et les disciples, et deuxième pronom αὐτοῖς seulement les disciples.

La prière des disciples pourrait être la prière de veille, celle que Jésus prescrit en Mc 13,35-37. Sur la montagne de transfiguration, les disciples veillent en prière, ce qui leur permet de voir Jésus transfiguré. Pendant la prière, sur la montagne, à l'écart, avec Jésus, l'influence du Tentateur étant écartée, les disciples peuvent prier pour être purifiés<sup>623</sup>. Le passage du contexte plus proche peut nous aider : en Mc 9,29, Jésus donne l'instruction d'expulser les démons avec la force de la prière.

Il est également possible que Jésus ait prié près de ses disciples. On ne peut pas en dire beaucoup sur le but de cette prière, étant donné l'extrême brièveté de la formule marcienne. Mais nous avons un parallèle en Lc 22,31-32 de la prière de Jésus dans une situation analogue :

« Simon, Simon, voici que Satan vous a réclamés pour vous cribler comme le froment ; mais moi j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas. Toi donc, quand tu seras revenu, affermis tes frères. »

Parlant à Pierre, Jésus se réfère au passé : « J'ai prié pour toi », et pourtant Luc ne détermine pas du moment durant lequel Jésus a intercédé pour Pierre. Luc n'a pas retenu Mc 8,32-33, mais étant donné le motif commun de Satan, il est légitime de voir en Lc 22,31-32 sa propre interprétation de l'événement raconté par Mc 8,32-33, placé dans un autre contexte. Luc s'est senti obligé de reprendre cette tradition concernant le fait et les conséquences de la désobéissance de Pierre à l'égard de Jésus.

<sup>622</sup> Le dialogue avec les disciples lors de la descente de la montagne montre comment la figure d'Élie est liée avec la passion future (9,11-13).

<sup>623</sup> Le contexte ecclésial de la prière avant le baptême n'est pas à exclure.

On pourrait supposer que pour Marc la prière de Jésus lors de sa transfiguration a le même but qu'en Lc 22,31 : c'est la prière de l'intercession pour les disciples, pour Pierre d'abord. Cette prière le libère de l'influence de Satan et lui permet de « concevoir les choses de Dieu » (cf. Mc 8,33).

### Le foulon céleste (9,3)

9,3 : καὶ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο στίλβοντα λευκὰ λίαν οἷα γναφεὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται οὕτως λευκᾶναι.

« Et ses vêtements devinrent resplendissants, d'une telle blancheur qu'aucun foulon sur terre ne peut blanchir de la sorte. »

Seul Marc écrit que la blancheur des vêtements de Jésus ne résulte pas du nettoyage par un foulon sur la terre. Matthieu et Luc ne retiennent pas ce détail assez singulier. On ne peut pas y voir un élément traditionnel, remontant à l'imagination du témoin oculaire, à savoir Pierre, ou une description vivante, mais sans signification christologique pour l'évangéliste<sup>624</sup>. Marc reproduit sans doute la phrase traditionnelle, qui parlait de la blancheur de la figure de Jésus<sup>625</sup>, mais l'interprétation qu'il lui donne est enfermée dans sa propre addition : « aucun foulon sur terre ne peut blanchir de la sorte ».

La blancheur des vêtements de Jésus, un détail transmis sans doute par la tradition pré-marcienne, peut remonter à une expérience vécue et originellement se rapporter à la blancheur de la tunique que le grand prêtre portait au sanctuaire le jour de l'Expiation, une seule fois dans l'année<sup>626</sup>. Marc a sans doute compris cette allusion au rôle expiatoire pour tout le peuple, exercé par celui qui porte les vêtements blancs. Jésus transfiguré l'effectue sans aucun doute par sa prière d'intercession<sup>627</sup>. Mais l'évangéliste explique encore, employant l'image

<sup>624</sup> Cf. chap. IV, 6.3.4.

<sup>625</sup> Selon B. H. STREETER, *The Four Gospels. A Study of Origins*, London 1930, p. 315-316, la forme primitive de la phrase parlait du visage resplendissant et des vêtements blancs. De même LOHMEYER, *Markus*, p. 175 ; V. TAYLOR, *Mark*, p. 389 ; Contre NÜTZEL, *Verklärungserzählung*, p. 97-98.

<sup>626</sup> Cf. la discussion de ce problème *supra*, au chap. IV, 6.7. Pour la signification de la robe sacrée dans le contexte de la célébration de la fête des Tentes, cf. RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, p. 115-129. Malheureusement cet auteur confond le rôle de la tunique blanche avec celui de la robe parée de riches couleurs que le grand prêtre portait lors des autres célébrations. De plus, il attribue au roi les fonctions du grand prêtre. Il en résulte que la splendeur des vêtements démontre la gloire messianique de Jésus. Mais cette explication compliquée n'est nullement nécessaire, étant donnée l'allusion au rôle du grand prêtre le jour de *Kippour*.

<sup>627</sup> La prière d'un homme peut être accompagnée des phénomènes physiques extérieurs visibles aux autres personnes, cf. G. B. CAIRD, « The Transfiguration », *ExpT* 67 (1955-56) 291 ; J. W. C. WAND, *Transfiguration*, London 1967, p. 24 ; D. EVANS, « Academic Scepticism, Spiritual Reality and Transfiguration », dans *The Glory of Christ in the New Testament*, Oxford 1987, p. 180-186. Nous n'abordons pas du thème, cher spécialement des chrétiens orthodoxes, de la « lumière thaborique ». Celui-ci appartient à la théologie dogmatique. Signalons

du foulon, que l'efficacité du ministère de Jésus ne vient pas de la terre, mais du ciel. Ainsi, il oppose la valeur de la liturgie au Temple et le geste de Jésus.

Or, le complément « sur la terre » suggère que Marc veut signifier qu'il existe le foulon céleste qui pouvait laver ces vêtements<sup>628</sup>. Pour les auditeurs de l'évangile de Marc, bien avertis des textes auxquels l'évangéliste fait allusion, le symbole du foulon est fort significatif. En effet, Marc leur signale déjà en 1,2b qu'il interprète la mission de Jésus à la lumière de Ml 3,1-4<sup>629</sup>. Jésus est envoyé pour préparer la route de Dieu par le jugement purificateur. Ce jugement est symbolisé par deux images parallèles : par la fonte des métaux dans une fournaise et par le blanchissage des habits :

« Il est comme le feu du fondeur et comme la lessive des blanchisseurs. Il siégera comme fondeur et nettoyeur. Il purifiera les fils de Lévi et les affinera comme or et argent, et ils deviendront pour Yahvé ceux qui présentent l'offrande selon la justice. Alors l'offrande de Juda et de Jérusalem sera agréée de Yahvé, comme aux jours anciens, comme aux premières années » (Ml 3,2b-4).

Le texte grec de la Septante de Ml 3,2 n'emploie pas le mot « foulon » (γναφεύς), cependant ce substantif apparaît dans la traduction de Symmaque<sup>630</sup>. Marc, dont la citation de Ml 3,1 à Mc 1,2 ne concorde également pas avec LXX, emploie probablement une autre traduction grecque de Ml 3,2.

La fonction du foulon ou du blanchisseur de la toile est attribuée en Ml 3,1 à Dieu et à l'ange de l'alliance. L'image du lavage des vêtements renvoie à un jugement divin qui purifie et rend l'homme capable de servir Dieu. La phrase de Marc qui parle du foulon est donc la description d'un événement<sup>631</sup>. La blancheur des vêtements de Jésus, qui deviennent brillants au moment de la Transfiguration, signifie que le foulon divin, auquel fait allusion Marc, exerce actuellement sa fonction. Il ne s'agit pas, au moins au premier plan, du signe de la gloire du monde à venir<sup>632</sup>, mais celui, pour les disciples, de leur purification obtenue à présent.

---

seulement, que selon saint Thomas, la lumière vue à la transfiguration ne diffère pas matériellement de la lumière naturelle en tant que visible, dépasse cependant les normes habituelles dans la nature d'un corps humain. Cf. E. DIVRY, *La lumière du Christ transfiguré chez les saints. Nouvelles approches dogmatiques sur la lumière thaborique*, Fribourg 2000, p. 293.

<sup>628</sup> Cf. V. TAYLOR, *Mark*, p. 389 ; LAMARCHE, *Marc*, p. 220 ; PESCH, *Markusevangelium*, II, p. 73, qui cite à cette occasion TestJob 46,8.

<sup>629</sup> Cf. *supra*, chap. III, 1.3.

<sup>630</sup> Cf. chap. II, 5.3.

<sup>631</sup> Comme l'a bien remarqué NÜTZEL, *Verklärungserzählung*, p. 99.

<sup>632</sup> La blancheur des vêtements n'est pas un motif qui caractérise la parousie future du Christ (cf. RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, p. 295, contre BOOBYER, *The Transfiguration Story*, p. 67-76).

Chez Malachie 3,2-3, le jugement de Dieu est exposé en deux représentations. Outre la lessive des foulons, ce procès est aussi comparé au feu du fondeur de l'or et de l'argent. Marc de son côté emploie le mot *στίλβειν*, qui dans la Septante désigne l'éclat éblouissant de quelques métaux de qualité, comme l'airain, l'or ou l'argent<sup>633</sup>. L'expression *στίλβοντα λευκά λίαν* reflèterait l'image des métaux purs et en même temps celle du vêtement blanchi. Il est possible que Marc ajoute le mot *στίλβοντα* à la description de la pureté pour mieux interpréter l'aspect du Transfiguré à la lumière de Ml 3,2<sup>634</sup>.

La transfiguration sur la montagne, même en présence des trois seuls disciples, est liée à la « purification » du Temple sur la montagne de Sion à Jérusalem (Mc 11,15-17). Le sanctuaire à Jérusalem n'exerce plus sa fonction ; il est devenu « une caverne de bandits ». Le figuier stérile et desséché ensuite (Mc 11,12-14.20) symbolise un culte stérile, qui n'apporte plus de fruits. Le culte rendu à Dieu par le peuple est vain, comme l'a prophétisé Isaïe (Is 29,13), à cause de l'hypocrisie et des doctrines erronées de leurs prêtres et enseignants (Mc 7,6-7 ; 11,18). La situation est la même que celle du temps de Malachie, où les prêtres ont souillé l'offrande (Ml 1,12), et le peuple, trompé par leur enseignement erroné (2,6), a profané le sanctuaire (2,11). Pourtant, l'alliance avec le peuple, « alliance avec Lévi » (Ml 2,4.8), subsiste grâce à « l'ange de l'alliance » qui entre dans le sanctuaire et purifie les fils de Lévi (3,1-4)<sup>635</sup>.

La blancheur des vêtements de Jésus dépasse la blancheur de la robe du grand prêtre le jour de l'Expiation. L'office exercé par Jésus remplace, selon le plan divin, celui des grands prêtres (cf. Mc 11,27—12,12). Le lieu du culte n'est pas lié à un lieu fixe, mais à la personne du Christ. Néanmoins Celui-ci ne remplace pas le culte du peuple, Il le rend possible.

Le rejet du Fils de l'homme par les grands prêtres des scribes et des anciens (8,31) se terminera, après la résurrection du Fils de l'homme, par la remise de leur office (cf. Mc 11,27 ; 12,1-12). Cependant, cet office sera également confié « à d'autres » (12,9). Ces « autres » sont ceux, qui sont purifiés par « l'ange de l'alliance » et envoyés en mission aux nations. Ils exerceront plus particulièrement les fonctions des « fils de Lévi », celles du culte

<sup>633</sup> 3 R 7,47(32) (*varia lectio* A) ; 1 Esd 8,57 ; 2 Esd 8,27 ; Na 3,3 ; Ep Jer 24 ; 1 M 6,39.

<sup>634</sup> De même l'imagerie évoquant Ml 3,2 se trouve plusieurs fois en Apocalypse de s. Jean. En Ap 1,13-15, le Fils de l'homme est présenté en blanc et en or ; en Ap 6,17, le sang de l'Agneau sert de lessive le jour du jugement, et en Ap 3,18 : « Achète chez moi de l'or purifié au feu pour t'enrichir ; des habits blancs pour t'en revêtir ». Il est caractéristique que dans le Nouveau Testament le verbe *λευκαίνω* est employé (outre en Mc 9,3) seulement en Ap 7,14, où l'image des vêtements blanchis symbolise le résultat de la fonction exercée par ce Fils d'homme sur ceux qui l'accompagnent, par leur participation à la mort de l'Agneau.

<sup>635</sup> Cf. à ce sujet le chapitre II de notre thèse.

et de l'enseignement. Ainsi se réalise la prophétie de Malachie sur « une offrande pure » présentée « chez les nations et en tout lieu » (Ml 1,11).

### Élie avec Moïse (9,4)

9,4 : καὶ ὄφθη αὐτοῖς Ἡλίας σὺν Μωϋσεῖ, καὶ ἦσαν συλλαλοῦντες τῷ Ἰησοῦ.

« Élie leur apparut avec Moïse et ils s'entretenaient avec Jésus. »

L'évangéliste a déjà mentionné la personne d'Élie en 8,28. Ici au contraire, Moïse apparaît pour la première fois. Marc place Élie avant Moïse, tandis que Matthieu et Luc ont écrit Μωϋσῆς καὶ Ἡλίας. Marc reprend probablement les deux noms de sa source où leur ordre était : « Moïse et Élie » et Matthieu et Luc ont rétabli cet ordre chronologique<sup>636</sup>. On a voulu voir dans cet ordre inhabituel le signe de la préoccupation de Marc à propos de la personne d'Élie, le prophète des temps derniers<sup>637</sup>. Cependant Moïse et Élie apparaissent s'entretenant avec Jésus, et non dans un autre rôle. Ils n'annoncent rien aux disciples, ni au peuple, ils n'interprètent pas les desseins de Dieu. Leur rôle n'est donc pas celui des prophètes eschatologiques qui doivent se montrer au public ou au groupe des élus<sup>638</sup>. Ils ne jouent non plus le rôle de précurseurs du Messie, puisque l'unique précurseur de Jésus est, dans l'évangile de Marc, Jean Baptiste (cf. 1,7-8 ; 9,13).

L'ordre de ces deux personnages montre que Moïse et Élie ne sont pas, dans le récit de Marc, les représentants respectivement de la Loi et des Prophètes. Les autres interprétations leur attribuent un rôle symbolique ou représentatif quelconque, elles sont également discutables et s'excluent mutuellement<sup>639</sup>. La seule possibilité de comprendre leur apparition est d'admettre que dans la pensée de Marc, dans la tradition pré-marcienne et aux yeux des trois disciples, ils étaient des personnages réels<sup>640</sup>. Reste toutefois à expliquer la question de savoir comment l'évangéliste interprète cette apparition.

Dans la rédaction de Marc, les noms d'Élie et de Moïse ne sont liés ni par καί, ni par μετά, mais par σύν. La préposition σύν, signifiant « en même temps que », tout comme en

<sup>636</sup> Ainsi HORSTMANN, *Studien*, p. 85-88 ; BEST, « The Markan Redaction », p. 48.

<sup>637</sup> Cf. STRACK-BILLERBECK, 28<sup>e</sup> Excursus : *Der Prophet Elias nach seiner Entrückung aus dem Diesseits*, IV, p. 764-798 ; J. JEREMIAS, Ἡλ(ε)ίας, *ThWNT*, II, p. 930-936.

<sup>638</sup> Cf. M. ÖHLER, « Die Verklärung (Mk 9,1-8) », *NovT* 38 (1996) 207.

<sup>639</sup> Cf. la discussion de ces interprétations, chap. IV, 6.3.2.

<sup>640</sup> Cf. E. DABROWSKI, *La Transfiguration de Jésus*, Rome 1939, p. 85-87, qui souligne le caractère objectif et réel de la vision.

8,34, exprime l'idée de partage, par des personnes, d'une expérience commune<sup>641</sup>. Par conséquent, Élie n'est pas pour Marc la personnalité plus importante, Moïse n'apparaît pas à l'arrière-plan<sup>642</sup> (cf. 9,5, où Élie est nommé après Moïse). Moïse n'a pas, non plus, priorité sur Élie<sup>643</sup>. L'expression « Élie avec Moïse » veut dire : Élie, dont le nom a été déjà évoqué par les disciples (cf. 8,28), cette fois, ne doit être compris qu'avec Moïse. Le rôle d'Élie sur la montagne n'est pas différent de celui de Moïse. Ils participent tous deux à un seul et même événement.

Il faut remarquer le dessein polémique de l'évangéliste à l'égard de l'expectative juive de l'époque qui voyait en Élie le prophète à venir, dont les scribes dans l'évangile de Marc étaient les propagateurs (cf. 9,11)<sup>644</sup>. Marc, il est vrai, n'entre pas dans une polémique avec le judaïsme contemporain de la même manière que Matthieu<sup>645</sup>. Pourtant, si le récit de la transfiguration est cerné par les questions concernant le Messie et le prophète à venir (8,28-29 ; 9,11-13), les deux figures attendues par les Juifs de l'époque, il semble que l'évangéliste soit en discussion avec le judaïsme<sup>646</sup>. La question des disciples : « Pourquoi les scribes disent-ils qu'Élie doit venir d'abord ? » (Mc 9,11) témoigne bien qu'ils parviennent à comprendre à ce moment que sur la montagne Élie n'était pas celui que les scribes attendaient<sup>647</sup>.

Le personnage de Moïse rappelle la délivrance du peuple d'Israël<sup>648</sup>. Moïse servant Dieu sur la montagne, est pour Israël le signe que Dieu lui-même a fait sortir Israël de l'Égypte (cf. Ex 3,12). Moïse descendant de la montagne de Dieu, pour transmettre les paroles divines au peuple, est le législateur (Ex 32,15-16 ; 34,29-35), mais dans l'évangile son apparition ne fait pas allusion au don de la Loi. En revanche, Moïse qui reste au sommet de la

<sup>641</sup> Cf. NÜTZEL, *Verklärungserzählung*, p. 103-111, qui discute longuement le rôle de cette préposition.

<sup>642</sup> Contre BALTENSWEILER, *Verklärung*, p. 78 ; HORSTMANN, *Studien*, p. 87-88 ; GNILKA, *Markus*, II, p. 32 ; MOSES, *Matthew's Transfiguration Story*, p. 128.

<sup>643</sup> Contre LÉGASSE, *Marc*, II, p. 527 ; LAGRANGE, *Marc*, p. 216-217. D'après J. P. HEIL, « A Note on 'Elijah with Moses' in Mark 9,4 », *Bibl* 80 (1999) 115, la phrase aurait le sens : « ne pas seulement Élie mais même Moïse ». HEIL rejette, à juste titre, l'idée que Marc, en plaçant Élie en premier lieu, subordonne Moïse à lui. Mais il va trop loin dans son interprétation. Rien ne montre qu'un des personnages de Moïse et Élie est subordonné à l'autre.

<sup>644</sup> Cf. LÉGASSE, *Marc*, I, p. 170-171 ; II, p. 538.

<sup>645</sup> Cf. L. GOPPELT, *Les origines de l'Eglise*, Paris 1961, p. 203-204.

<sup>646</sup> Cf. JUSTIN, *Dial.* 8,4 ; 49-51, qui parle d'une controverse entre les chrétiens et les Juifs concernant le rôle d'Élie comme précurseur du Messie. Cette tendance polémique sous-entend sans doute également la rédaction de la tradition évangélique sur Jean Baptiste.

<sup>647</sup> C'est contraire à ce que propose comme explication S. LÉGASSE, *Marc*, II, p. 538 : « Sans doute, les disciples n'y ont rien compris et leur objection paraît tomber dans le vide. Marc, qui fait ce qu'il peut avec les matériaux dont il dispose, aura vu dans l'objection un supplément d'incompréhension de la part des interlocuteurs. »

<sup>648</sup> Cf. J. A. ZIESLER, « The Transfiguration Story and the Markan Soteriology », *ExpT* 81 (1969-70) 266.

montagne et ne parle qu'avec Jésus, rappelle le rôle de l'intercesseur pour les pécheurs, qui remet sa vie entre les mains de Dieu (Ex 32,32). C'est précisément dans ce rôle que Moïse s'approche d'Élie (cf. 1 R 19,14)<sup>649</sup>.

Élie et Moïse sont les deux personnages qui se sont entretenus avec Dieu sur le Sinaï (Ex 33,19-34,28 ; 1 R 19,9-13)<sup>650</sup>. Élie, le prophète le plus semblable à Moïse, pour cette raison est mentionné avec Moïse en Mt 3,22-24. La rencontre avec Dieu au Sinaï constitue la base de l'association de Moïse et d'Élie dans la tradition rabbinique de l'époque tannaïque<sup>651</sup>. Le seul motif pouvant réunir ces deux personnages de l'Ancien Testament est leur expérience commune du Sinaï<sup>652</sup>. En effet, celle-ci est indiquée par la suite du récit : « Ils parlaient avec Jésus ». Il s'agit de la rencontre avec Jésus qui est essentiellement « le colloque ». Élie et Moïse ne parlent pas entre eux, chacun d'eux s'entretient avec Jésus, et pourtant le fait qu'ils lui parlent les a réunis (συλλαλοῦντες).

Le sujet de leur entretien n'est pas mentionné. Marc n'éprouve pas le besoin d'expliquer le but de cette rencontre, parce que le fait même de cette conversation est significatif<sup>653</sup>, tout comme dans l'entretien de Yahvé avec Moïse dans la Tente du Rendez-vous, Ex 33,7-11, surtout v. 11 (LXX) : « Le Seigneur parla (ἐλάλησεν) à Moïse face à face, comme on parlerait à son ami ». Le colloque est amical et l'homme parle à Dieu avec pleine assurance (cf. Dt 34,10).

Moïse et Élie ont sauvé le lien d'alliance entre Yahvé et Israël dans les moments de crise. Les récits de Ex 32-34 et 1 R 19 présentent deux problèmes majeurs :

1. Comment la présence de Dieu parmi les hommes peut-elle subsister quand même après le péché très grave ?
2. Comment l'homme peut-il voir Dieu ou parler avec lui ?

<sup>649</sup> CHRYSOSTOME, *Homélie 56 sur l'évangile de saint Matthieu* (CPG 4424 ; PG 58,549-558 ; cf. COUNE, *Joie*, p. 49), donne une interprétation proche, mais il soulève le zèle d'Élie décrit en 1 R 17-18 et la douceur de Moïse comme exemple pour les trois disciples.

<sup>650</sup> Cf. une louange de Moïse à l'achèvement des cinq livres de Tora : « Il ne s'est plus levé en Israël de prophète pareil à Moïse, lui que Yahvé connaissait face à face » (Dt 34,10). Cf. Si 45,6 : « Il lui donna face à face les commandements » ; et à propos d'Élie : « Toi qui entendis au Sinaï un reproche, à l'Horeb des décrets de vengeance » (Si 48,7).

<sup>651</sup> Cf. *Mekhilta* 19,20 ; cf. G. F. WILLEMS, « Quelques textes rabbiniques anciens à propos du prophète Élie », dans *Élie le prophète. Bible, Tradition, Iconographie*, Leuven 1988, p. 106-107.

<sup>652</sup> R. DE VAUX, « Le cycle d'Élie dans les Livres de Rois », dans *Élie le prophète. I : selon les Écritures et les traditions chrétiennes*, Bruges 1956, p. 65. De même D. BALY, « The Transfiguration Story », *ExpT* 82 (1970-71) 83 ; F. BROSSIER, « La figure d'Élie dans le Nouveau Testament », *Le Monde de la Bible* 58 (1989) 33 ; J.-L. SKA, *Introduction à la lecture du Pentateuque*, Bruxelles 2000, p. 25-26, n. 37.

<sup>653</sup> Pourtant Luc se sent obligé d'expliquer à ses lecteurs le thème de ce colloque : « l'exode » de Jésus à accomplir à Jérusalem (Lc 9,31).

Le récit de la transfiguration donne réponse à ces deux questions. Jésus est avec ses disciples, malgré leur indocilité, et son rôle est de purifier leurs cœurs. Simultanément, Jésus est en union parfaite avec son Père, ce qui est visible par la réponse favorable de Dieu à l'action de Jésus d'emmener ses disciples sur la montagne. D'abord, Dieu répond par l'éclat des vêtements de Jésus (Mc 9,3) ; ensuite, par la voix : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé » (9,7).

Pour les disciples, le premier motif, celui de la présence de Dieu, joue un rôle primordial. Tout se passe en fonction des disciples. Marc interprète la scène à la lumière de la prophétie de Ml 3,1, où l'ange de l'alliance exerce le jugement purificateur. Les vêtements blancs symbolisent la fonction divine du juge. En revanche, le lien entre Jésus et son Père, même s'il est accentué, est finalement impénétrable. Le récit de la transfiguration ne mentionne pas un seul mot prononcé entre le Père et son Fils bien-aimé (les mots qu'entendent les disciples sont destinés à eux-mêmes). Mais il est également visible que Jésus se montre dans une fonction que seul Dieu peut exercer.

Le deuxième motif, celui de voir et entendre Dieu, est aussi présent dans la scène. Moïse et Élie se sont autrefois entretenus avec Yahvé, mais incomplètement, à cause de la règle générale : « L'homme ne peut pas voir Dieu et vivre » (Ex 33,20). Cette fois, à la montagne de la transfiguration, ils semblent jouir de la pleine communion avec Dieu par l'entremise de Jésus. Il semble alors que par cet entretien, Dieu réponde favorablement à la demande de Moïse : « Fais-moi de grâce voir ta gloire » (Ex 33,18).

Cette dernière interprétation est d'ailleurs celle d'IRENEE DE LYON. Prenant Dt 5,24 (LXX) en tant que prophétie concernant le jour où les hommes verront Dieu, Dieu parlera à l'homme et l'homme vivra, IRENEE interprète les paroles de Yahvé en Ex 33,20-22 comme une promesse devenue réalisable par la venue de Dieu comme homme. Cette parole de Dieu se réalise sur la montagne de la transfiguration de Jésus<sup>654</sup>.

Ce qui est possible pour Moïse et Élie, est également possible pour les disciples. La conversation d'Élie et Moïse avec Jésus et la voix divine pendant la transfiguration montre que les disciples, en s'entretenant avec Jésus, parviennent à l'accomplissement de la promesse de voir Dieu et parler avec Lui.

---

<sup>654</sup> IRENEE DE LYON, *Adv. haer.* IV, 20,6. IRENEE cite le texte de Ex 33,22 en lisant « sur le faite du rocher » (*in altitudine petrae*) à la place de « dans le creux ». Cette leçon permet de faire le lien entre « le faite du rocher » du Sinaï et « le faite de la montagne » de la transfiguration de Jésus.

### Les tentes de Jésus, de Moïse et d'Élie (9,5)

9,5 : καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει τῷ Ἰησοῦ, Ῥαββί, καλόν ἐστιν ἡμᾶς ὧδε εἶναι, καὶ ποιήσωμεν τρεῖς σκηνάς, σοὶ μίαν καὶ Μωϋσεὶ μίαν καὶ Ἠλίᾳ μίαν.

« Alors Pierre, prenant la parole, dit à Jésus : Rabbi, il est heureux que nous soyons ici ; faisons donc trois tentes, une pour toi, une pour Moïse et une pour Élie. »

L'emploi du titre Rabbi<sup>655</sup> dans le récit de la transfiguration n'apparaît que chez Marc. On interprète parfois ce titre sur les lèvres de Pierre comme l'exemple de l'incapacité de Pierre, dans l'évangile de Marc, à saisir la dignité de Jésus, même devant la transfiguration. Jésus ne resterait pour Pierre qu'un enseignant<sup>656</sup>. Néanmoins, le titre de ῥαββί signifie littéralement en araméen : « Mon Grand » ou « Monseigneur ». On l'employait pour s'adresser à Dieu, aux anges et aux souverains terrestres. Cet emploi est pré-rabbinique, antérieur au synode de Jamnia. C'est pourquoi, dans l'évangile de Marc, le titre de Rabbi ne signifie pas « un maître d'enseignement » mais « Seigneur »<sup>657</sup>.

Devant la blancheur céleste des vêtements de Jésus, Pierre par le titre de Rabbi, qui n'a rien de familier ou d'habituel<sup>658</sup>, reconnaît l'autorité de Jésus. Ce sont les premières paroles de Pierre rapportées après sa « confession » en 8,29. Quand Pierre a parlé du Messie d'Israël à Césarée de Philippe, il était sans doute obsédé par les idées nationalistes et par l'espérance de son propre rôle dans le royaume de Jésus. En revanche, quand Pierre reprend la parole (ἀποκριθεὶς) par le titre de Rabbi, il montre qu'il a appris la dure leçon par laquelle il a dû passer après son action de contrarier Jésus. Peut-être, avons-nous en Mc 9,5 la meilleure « confession de foi de Pierre » dans l'évangile de Marc.

L'expression « il est bien que nous soyons ici », dont le sens nous échappe un peu, peut provenir de la tradition pré-marcienne<sup>659</sup>. Pourtant Marc retient le propos de Pierre sans doute pour faire allusion au bonheur du salut offert aux disciples pendant la transfiguration de

<sup>655</sup> Comme plusieurs mots araméens retenus dans cet évangile, il provient de la tradition judéo-chrétienne.

<sup>656</sup> Cf. KEE, « Transfiguration », p. 139 ; de même FRANCE, *Mark*, p. 353.

<sup>657</sup> Si Matthieu a rendu cette appellation par κύριε (Mt 17,4), il l'a fait sans doute à cause du glissement du sens de ce mot qui s'est produit dans le contexte polémique avec les cercles rabbiniques à Jamnia. Le « rabbi », au temps de Matthieu (environs 15-20 ans après Marc), est déjà un terme technique pour désigner un enseignant juif. Cf. B. T. VIVIANO, « Rabbouni and Mark 9,5 », *RB* 97 (1990) 207-218.

<sup>658</sup> Contre LOHMEYER, *Markus*, p. 176 ; BALTENSWEILER, *Verklärung*, p. 39-40, n. 17.

<sup>659</sup> Pour l'avis contraire, cf. U. B. MÜLLER, « Die christologische Absicht des Markusevangeliums und die Verklärungsgeschichte », *ZNW* 64 (1973) 179 ; B. D. CHILTON, « The Transfiguration: Dominical Assurance and Apostolic Vision », *NTS* 27 (1980-81) 118.

Jésus. Cette phrase exprime la bénédiction caractéristique de la réunion avec Dieu. Dieu se révèle là où Jésus emmène ceux qui le suivent.

L'idée de monter les tentes est peut-être venue à l'esprit de Pierre lorsqu'il s'est trouvé à la montagne à côté de Jésus au début de la fête des Tentes (*Sukkôt*). Il se peut que la tradition pré-marcienne rapportant la transfiguration ait retenu les traces d'un cadre historique de l'événement<sup>660</sup>. Ce motif peut être alors traditionnel et remonter à l'événement historique. Pourtant, la fête des Tentes ne semble pas attirer l'attention de l'évangéliste Marc. En revanche, Marc pouvait retenir les paroles de Pierre pour leur donner un autre sens, suggérant que l'importance de ce qui se passe s'exprime à travers la notion de la « tente de Moïse ».

Or, la « tente de Moïse » est, selon Ex 33,7 (LXX), la Tente du Rendez-vous, le lieu de la rencontre avec Dieu<sup>661</sup>. Dans le récit Ex 33,7-11, où l'accent est posé sur le fait même de l'entretien amical de Yahvé avec Moïse, nous trouvons les mêmes traits significatifs que dans le récit de la transfiguration : le lieu de la rencontre avec Dieu est à l'écart, éloigné du camp d'Israël ; la nuée annonce la présence de Dieu ; la tente est celle de Moïse, et encore, le jeune Josué (*Ἰησοῦς* en grec) y habite (Ex 33,11). Comme nous l'avons dit, la lecture chrétienne peut voir dans ce récit une prophétie à réaliser<sup>662</sup>, et Marc montre qu'elle s'accomplit dans la transfiguration.

La Tente du Rendez-vous représente la présence de Dieu « en chemin », donnée au peuple pour la route. Jésus le Christ, comme la Tente dans l'Exode, accompagne le peuple partout où il est<sup>663</sup>. Ceux que Jésus précédera en Galilée après sa résurrection (Mc 14,28) auront dans le Ressuscité leur « lieu » de la rencontre avec Dieu, du culte et de l'instruction.

### La peur des disciples (9,6)

9,6 : οὐ γὰρ ᾔδει τί ἀποκριθῆ, ἔκφοβοι γὰρ ἐγένοντο.

« C'est qu'il ne savait que répondre, car ils étaient saisis de frayeur. »

<sup>660</sup> Cf. le cadre de la fête des Tentes dans le récit de Jn 7. On ne saurait dire que les lecteurs de Marc à Rome n'ont pas pu saisir cet arrière-fond juif (contre BEST, « The Markan Redaction », p. 41). Le nombre de judéo-chrétiens à Rome devait être considérable. Dans le *Pasteur d'Herma*s (Sim. 8,1-3), l'œuvre judéo-chrétienne rédigée à Rome vers le milieu du second siècle, on trouve des allusions au symbolisme de la fête des Tentes.

<sup>661</sup> Déjà H. J. GIBBINS, « St. Mark 9,5 », *Exp IX*, 2 (1924) 304-307, suggère que le mot « tabernacles » employé par Pierre est en harmonie avec la scène rapportée en Ex 33,9-11. Cf. W. D. DAVIES, D. C. ALLISON, *The Gospel according to Saint Matthew*, Edinburgh 1991, II, p. 699-700 ; A. M. RAMSEY, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, London 1949, p. 110-111 ; MOSES, *Matthew's Transfiguration Story*, p. 131-132.

<sup>662</sup> Cf. chap. I, 5.1 ; 5.4 ; 6.1 ; 6.2.

<sup>663</sup> Cf. Ac 7,44-50, où Étienne met la Tente du Témoignage, faite selon l'ordre de Dieu, en contraste avec le Temple de Jérusalem, fait « de main d'homme ». Le contraste pareil apparaît en He 8,2 (voir 8,5 ; 9,1-28).

Ce verset comporte deux éléments : le premier, l'incapacité de Pierre de répondre à la situation ; le deuxième, la peur des disciples. Le premier motif est répété dans le contexte de la prière de Jésus dans le jardin de Gethsémani (Mk 14,40)<sup>664</sup> :

« De nouveau il vint et les trouva endormis, car leurs yeux étaient alourdis ; et ils ne savaient que lui répondre (οὐκ ἤδειαυ τί ἀποκριθῶσιν αὐτῷ). »

Le manque d'une réponse adéquate de la part des disciples au jardin est le résultat de l'incapacité de veiller (Mk 14,37-38). La prière des disciples a pour but de ne pas entrer en tentation. En revanche, celle de Jésus fait directement appel à la toute-puissance de Dieu son Père<sup>665</sup> et ne semble pas être liée à aucune tentation de Jésus. En effet, Marc n'a pas souligné que Jésus voulait que les disciples prient avec Lui (cf., en revanche, Mt 26,38.40). La prière de Jésus avait un autre caractère que celle des disciples.

Si nous admettons que, selon Marc, Jésus s'est transfiguré pendant la prière, le parallèle entre la transfiguration et la prière à Gethsémani devient plus compréhensible. À la haute montagne de la transfiguration, Jésus est le médiateur entre Dieu le Père et les trois disciples. La prière d'intercession de Jésus est différente de celle des disciples. En priant, les disciples doivent s'écarter de la voie qui les mène au pouvoir de Satan. De même au mont des Oliviers (cf. Mc 14,26), les trois disciples sont appelés à prier pour ne pas être soumis au pouvoir de la tentation satanique.

Quant au motif du manque de compréhension de la part des disciples, visible autant à la transfiguration qu'au jardin de Gethsémani, il est visiblement lié à la prière de Jésus. En effet, Marc n'a pas évoqué la peur des disciples à la suite de l'apparition de la nuée et de la voix divine, mais à la suite de la métamorphose de Jésus accompagnée de l'apparition d'Élie avec Moïse. Les disciples, à la montagne de la transfiguration, tout comme au mont des Oliviers, ne pouvaient pas répondre par des mots au mystère de la prière de Jésus. En effet, cette prière n'est pas comme celle des autres hommes. Elle révèle par son efficacité le lien unique entre le Fils de l'homme et Dieu le Père.

« Il ne savait que répondre, car ils étaient saisis de frayeur ». Pour exprimer que la proposition de Pierre de bâtir les trois tentes est inadéquate, la phrase : « Il ne savait que répondre », avec le verbe au singulier, serait suffisante. La deuxième partie de la phrase : « car ils étaient saisis de frayeur », avec le verbe au pluriel, est un ajout, une sorte de commentaire, pour dire que c'est la peur qui est la source du malentendu. Étant donné que

<sup>664</sup> Cf. A. KENNY, « The Transfiguration and the Agony in the Garden », *CBQ* 19 (1957) 445.

<sup>665</sup> « Abba, Père, à toi tout est possible » (Mc 14,36).

presque la même phrase se trouve en Mk 14,40 ou elle semble rédactionnelle, il se peut que le v. 6 tout entier vienne de la main de Marc<sup>666</sup>.

Marc ne dit pas que la proposition de bâtir les tentes était complètement insensée. Dans le cas contraire, Marc ne s'entêterait pas à raconter les paroles de Pierre, ni à les commenter. Marc utilise les paroles de Pierre pour suggérer au lecteur qu'il s'agit ici de la rencontre avec Dieu. Ce sens est pourtant encore caché à Pierre, c'est pourquoi Marc ajoute : « Il ne savait pas ».

Le motif de la peur est souvent présent chez Marc en tant que réaction au miracle (cf. 4,41 ; 5,15.33) ou devant le danger (5,36 ; 6,50). Ici, il est associé au motif de l'incapacité des disciples de dire des mots adéquats, comme en 9,32 : « Mais ils ne comprenaient pas cette parole et ils craignaient de l'interroger », de même 10,32, dans le contexte de la route vers Jérusalem. Cf. aussi 16,8, où la crainte des femmes les rend muettes, réaction à l'annonce que Jésus précède les disciples en Galilée (Mc 16,8).

La peur des disciples semble être un élément rédactionnel de Marc, lié au motif de la route. La crainte n'est pas purement négative dans la conception de l'évangéliste. Cet effroi peut apparaître quand l'homme se rend compte, pendant son chemin terrestre, qu'il est guidé par Dieu dans une direction qui ne lui est pas connue. Dans ce cas-là, la frayeur, un signe que l'homme reconnaît l'abîme qui sépare ses pensées des pensées de Dieu, n'exclut pourtant pas qu'on prenne la route indiquée.

Comme tout se déroule sur la montagne, le lieu traditionnel de la rencontre avec Dieu, la peur des disciples est comparable à celle devant une théophanie de Dieu ou bien devant son arrivée. La transfiguration de Jésus et la blancheur de ses vêtements sont les signes visibles qu'il est « l'ange de l'Alliance » dont parlent Mt 3,1 et Ex 32,34. La peur des disciples est l'effroi sacré devant Dieu qui apparaît et peut sauver ou tuer<sup>667</sup>. Cette peur n'empêche pourtant pas les disciples de suivre Jésus. La crise entre Jésus et Pierre dans sa tentation de s'opposer à la direction de Jésus (Mc 8,32-33) est déjà surmontée.

### 3.2. La présence de Dieu par l'intermédiaire de Jésus (9,7-10)

Tandis que la péricope 9,2-6 se centre sur la personne de Jésus transfiguré en tant qu'intercesseur, la péricope suivante (9,7-10) se construit sur le thème de Dieu présent parmi

<sup>666</sup> Ainsi HORSTMANN, *Studien*, p. 81-83 ; BEST, « The Markan Redaction », p. 47 ; C. MASSON, « La transfiguration de Jésus (Marc 9,2-13) », *RTP* 14 (1964), p. 2-3, 14.

<sup>667</sup> Cf. FEUILLET, « Les perspectives », p. 286.

son peuple. Dieu répond favorablement à l'intercession de Jésus, en assurant sa présence représentée visuellement par la nuée. En même temps, elle est fondée sur Jésus qui plus qu'une personne choisie par Dieu, est son Fils bien-aimé. Dieu est présent si l'on écoute son Fils.

Les deux fragments composant la péricope, 9,2-6 et 9,7-10, reflètent ainsi les deux unités centrales de la section Ex 32-34 : la première, Ex 32,30—33,23, concerne l'entretien de Moïse avec Dieu et son intercession ; la deuxième, Ex 34,1-10, présente la théophanie par la nuée et la voix proclamant le nom de Yahvé, signe du pardon et du renouveau de l'alliance.

### La théophanie (9,7)

9,7 : καὶ ἐγένετο νεφέλη ἐπισκιάζουσα αὐτοῖς, καὶ ἐγένετο φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης, Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἀκούετε αὐτοῦ.

« Et une nuée survint qui les prit sous son ombre, et une voix partit de la nuée : Celui-ci est mon Fils bien-aimé ; écoutez-le ».

#### a. La nuée et la voix

Il est intéressant de noter que la péricope Jn 12,20-33, conserve peut-être quelques traits qui s'inspirent de la péricope Mc 8,27—9,13. Le récit johannique s'ouvre par la question de « voir Jésus » (Jn 12,21). La réponse de Jésus renvoie à l'heure de la glorification du Fils de l'homme (Jn 12,23), laquelle sera son élévation à la croix. En 12,25-26, Jean semble commenter Mc 8,34-35, et Jn 12,28 semble être le pendant de Mc 9,2-8<sup>668</sup>. La voix du ciel répond à la parole de Jésus (Jn 12,28). En présence de Jésus, Dieu se révèle par la parole, comparée à un coup de tonnerre, le phénomène qui accompagne la théophanie sinaïtique (cf. Ex 24,16). Cette parole, s'adresse à ceux qui assistent à la scène, est pour eux le signe du jugement sur Satan, maintenant, au moment où la voix du ciel retentit, et de l'élévation du Fils de l'homme (Jn 12,30-31). La parole du Père céleste, que Jésus fait entendre, va juger tout le monde (cf. Jn 13,48-50 ; à comparer : Mc 8,38). Une voix qui part de la nuée trouve un parallèle en Jn 12,28 : « Père, glorifie ton nom ! Du ciel vint alors une voix : Je l'ai glorifié et de nouveau je le glorifierai. »

Dans l'Ancien Testament et le judaïsme intertestamentaire, la nuée (νεφέλη) est associée à la présence divine, qui protège (Ex 14,19-20 ; Is 4,5-6) et guide (Ex 13,21). Mais

<sup>668</sup> Cf. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1941, p. 327, note 7 ; W. C. BRAITHWAITE, « The Teaching of the Transfiguration », *ExpT* 17 (1905-6) 374-375 ; W. H. WILLIAMS, « The Transfiguration – A New Approach? », dans *Studia Evangelica*, 6, Berlin 1973, p. 640-641.

elle peut aussi être associée au jugement (Ez 30,3 ; So 1,15 ; 2 Bar. 53,1-12)<sup>669</sup>. Elle annonce au peuple que Yahvé descend sur terre et qu'il est parmi eux (Ex 33,9-10 ; 34,5)<sup>670</sup>. La nuée qui enveloppe la montagne accompagne la théophanie (Ex 19,16 ; 24,15-18 ; 34,5)<sup>671</sup>. Parmi ces parallèles, le plus proche de Mc 9,7 est Ex 34,5, puisqu'en Ex 19,16 et 24,15-18 la nuée s'accompagne d'autres phénomènes : tonnerre, éclairs, un son de trompe ou une flamme dévorante. En revanche, en Ex 34,5-6, où Moïse jouit de la vision de Dieu, il s'agit, comme à la transfiguration, d'une rencontre pacifique, dont les phénomènes sont la nuée et la voix céleste. Dieu descend dans cette nuée pour proclamer son nom devant Moïse :

« Yahvé descendit dans une nuée (κατέβη κύριος ἐν νεφέλῃ) et il se tint là avec lui. Il invoqua le nom de Yahvé. Yahvé passa devant lui et il cria : Yahvé, Yahvé, Dieu de tendresse et de pitié, lent à la colère, riche en grâce et en fidélité. »

De même en Ex 33,9, la nuée descend (κατέβαινε) pour que Moïse entende la voix de Dieu dans la Tente de Rendez-vous. La nuée sur la montagne de la transfiguration est le signe que Dieu introduit les disciples dans sa présence. L'homme confronté à la présence de Dieu ne reste jamais le même qu'auparavant. Cette descente de Dieu sur l'homme le purifie et le transforme.

Il n'est pas exclu que la nuée en Mc 9,7, qui prend les disciples sous son ombre (ἐπισκιάζουσα), constitue un certain parallèle avec l'Esprit qui descend sur Jésus (καταβαίνον εἰς αὐτόν) lors du baptême (Mc 1,10). Dans le judaïsme, la Nuée devient le symbole de l'Esprit Saint. Le texte postexilique d'Is 63,10-14, une relecture de l'histoire de la marche dans le désert, parle de l'Esprit Saint là où Exode parle de l'ange de Dieu ou de la nuée<sup>672</sup>. Prenant en compte les parallèles entre la voix céleste lors du baptême de Jésus (Mc 1,11) et

<sup>669</sup> Cf. A. D. A. MOSES, *Matthew's Transfiguration Story and Jewish-Christian Controversy*, Sheffield 1996, p. 136.

<sup>670</sup> BOOBYER, *The Transfiguration Story*, p. 82-87, insiste sur le rôle de la nuée comme véhicule du mouvement de Yahvé. Cependant, il propose d'y voir non pas une manifestation visible de Dieu mais le véhicule du mouvement du Fils de l'homme ou du Messie. Ainsi interprète-t-il la transfiguration comme prédiction de la parousie du Christ où il viendra avec les nuées du ciel (cf. Dn 7,13 ; Mc 13,26 ; 14,62 ; Mt 24,30 ; 26,64 ; Ap 1,7). Pourtant, dans tous ces cas, on emploie le pluriel « les nuées » tandis que pendant la transfiguration apparaît « la nuée » (au singulier). Cf. GNILKA, *Markus*, II, p. 32.

<sup>671</sup> La scène de la transfiguration est décrite comme théophanie sur les deux les plus anciennes représentations byzantines conservées jusqu'à nos jours, à Ravenne et au Mont Sinaï, du milieu du VI<sup>e</sup> siècle. Cf. E. VOORDECKERS, « Élie dans l'art byzantin », dans *Élie le prophète. Bible, Tradition, Iconographie*, éd. G. F. WILLEMS, Leuven 1988, p. 159.

<sup>672</sup> Dans le même sens qu'Is 63, la *Mekhilta* sur Exode 14,13 affirme qu'au moment du passage de la mer l'Esprit Saint reposa sur les Israélites. Tel est probablement l'arrière-plan du passage de Paul en 1 Co 10,2, cf. É. COTHENET, « Prédication et typologie sacramentaire en I Cor 10,1-13 », dans *La prédication liturgique et les commentaires de la liturgie*, Roma 1992, p. 35-49 ; ID., « La transfiguration du Seigneur », dans *Liturgie et Cosmos*, Roma 1998, p. 42.

celle de la transfiguration, il est justifié de voir dans la descente de la nuée un avant-goût, pour les trois disciples, du baptême d'Esprit Saint, annoncé par Jean Baptiste (Mc 1,8)<sup>673</sup>.

Le baptême constitue la purification et le jugement, jugement purificateur. Dans l'évangile de Marc, Jésus parle aussi de sa mort dans le terme de baptême (10,38). Le baptême de Jésus était le sacrement de l'obéissance—la mort anticipée. Le baptême chrétien est la participation à la mort et à la résurrection du Christ et l'anticipation du jugement dernier<sup>674</sup>. Pour Pierre, Jacques et Jean, l'entrée dans la nuée divine serait une participation anticipée à la mort et à la résurrection du Christ puis au jugement dernier.

Cette anticipation a lieu « en route » vers Jérusalem (cf. 8,27 ; 10,32-34). La participation à la transfiguration de Jésus rend les disciples aptes de suivre Jésus en chemin vers le lieu où Il sera mis à mort et ressuscitera (cf. 8,31). L'entrée dans la nuée divine est un acte décisif de l'entrée sur la route qui, par la participation à la mort du Christ, mène au royaume de Dieu. L'entrée dans ce royaume est impossible aux hommes seuls, mais Dieu rend l'homme capable de ce qui est impossible (cf. Mc 10,25-27).

La transfiguration est aussi un acte de Jésus comparable à la célébration de la dernière Cène. En célébrant le repas avec les disciples, Jésus anticipe sa mort. La transfiguration et la Cène sont des actes sacerdotaux du Christ par lesquels, déjà encore avant sa mort, Jésus fait participer les disciples à l'alliance scellée dans son sang. Les disciples sont désormais introduits dans le mystère du royaume et en même temps, ils sont capables de célébrer ce mystère, en acte liturgique, par le baptême et l'eucharistie dans la communauté.

Les récits de la transfiguration et de la Cène sont rapportés pour assurer la communauté de la possibilité de célébrer valablement les sacrements dans l'Église. Ce problème est explicité dans le dialogue entre Jésus, Jacques et Jean (Mc 10,38b-39a) :

« Pouvez-vous boire la coupe que je vais boire, ou être baptisés du baptême dont je vais être baptisé ? Ils lui dirent : Nous le pouvons. Jésus leur dit : La coupe que je vais boire, vous la boirez, et du baptême dont je vais être baptisé, vous serez baptisés. »

Les disciples ne comprennent pas à ce moment-là ce que signifie pour eux la participation au baptême et à la coupe de Jésus (cf. 10,38a)<sup>675</sup> ; de même Pierre ne comprend

<sup>673</sup> Le parallélisme entre la descente de l'Esprit Saint sur Jésus pendant le baptême et la descente de la nuée pendant la transfiguration a été remarqué par S. BOULGAKOV, *Du Verbe Incarné*, Paris 1943, p. 274-277. Pourtant cet auteur voit dans la transfiguration une deuxième onction de Jésus, cette fois en vue de son sacerdoce (de même J. DANIELOU, « Le Christ Prophète », *VieSp* 78 (1948), p. 161).

<sup>674</sup> Cf. C. F. D. MOULE, « The Judgement theme in the Sacraments », dans *The Background of the New Testament and Its Eschatology*, Cambridge 1956, p. 464-481, spécialement p. 464-467.

<sup>675</sup> Le double sens ici s'impose : au premier lieu, la participation à la mort du Christ, et ensuite, la signification baptismale et eucharistique (cf. D. J. HARRINGTON, « The Gospel according to Mark », dans *The New Jerome Biblical Commentary*, p. 618 ; V. TAYLOR, *Mark*, p. 441).

pas ce que la transfiguration signifie pour lui (Mc 9,6), parce que Pierre, Jacques et Jean ne savent pas ce qu'est la résurrection d'entre les morts (9,10). Mais il est visible que leur incompréhension ne les empêche pas de suivre Jésus. Marc s'efforce de montrer comment toutes les faiblesses des disciples, d'abord celles de Pierre, Jacques et Jean, sont surmontées par Jésus, intermédiaire entre Dieu et les hommes. De la même manière, l'histoire de l'Exode décrit comment Dieu guide « un peuple à la nuque raide » (Ex 34,9), par l'entremise de son ange et de Moïse, et les fait entrer dans le pays promis (Ex 23,20 ; 32,34 ; 33,2-3).

Les trois disciples sont les pécheurs, pour qui Jésus, « le Fils bien aimé », doit intercéder auprès du Père, comme autrefois Moïse, celui qui « a trouvé grâce aux yeux de Yahvé » (Ex 33,12-17 ; 9,9). Pourtant l'événement de l'Exode est transposé et surmonté, parce que les trois disciples, comme autrefois Moïse seul (de même Élie, 1 R 19), sont intimes de Dieu. Les disciples, au lieu de rester au pied de la montagne comme naguère le peuple révolté (Ex 34,3), sont aux côtés de Moïse et d'Élie. Ils bénéficient de la même vision qu'eux, mais à présent plus à découvert, parce que Jésus transfiguré rend cette vision perceptible pour l'homme.

La transfiguration de Jésus, ou plutôt ce qu'elle signifie pour les disciples, est le rapprochement des trois hommes de la divinité qui les purifie et les rend conformes à une vie « selon Dieu », dans sa présence. Appelés par Jésus à « être avec lui » (Mc 3,14), ils se conforment à être avec Dieu. Purifiés et transformés, deviennent vraiment chrétiens, « sont au Christ » (cf. Mc 9,41), appartiennent au Christ.

Maintenant il est visible que la tentative de Pierre de prendre Jésus avec lui dans une autre direction que celle de la mort et la résurrection (Mc 8,31-33) est interprétée par l'évangéliste comme refus du baptême chrétien. Pierre, pour un moment, représente ceux qui attendent le Messie envoyé pour libérer le peuple élu, mais qui protestent contre la nécessité du baptême d'Esprit Saint. Pierre à Césarée de Philippe représente les Juifs au temps de Marc.

### **b. Le Fils bien-aimé**

La voix céleste annonce : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé » (Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός). Dans la scène du baptême (Mc 1,11) une voix analogue s'adresse à Jésus directement : Σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα. On considère parfois le mot « fils » en Mc 1,11 et 9,2 comme allusion à Ps 2,7 : « Tu es mon fils », et l'on interprète la

transfiguration comme l'intronisation de Jésus en tant que Messie – Roi<sup>676</sup>. Cependant cette allusion au Psaume messianique n'est pas claire, étant donné que les mots « ἐν σοὶ εὐδόκησα » en Mc 1,11 sont probablement l'allusion à Is 42,1 : « Voici mon serviteur que je soutiens, mon élu en qui mon âme se complaît. J'ai mis sur lui mon esprit ». Plus probablement, le mot ὁ υἱός renvoie en Mc 1,11 ; 9,2 à la notion du Serviteur de Dieu, *Ebed Yahvé* (Is 42,1)<sup>677</sup>.

La voix du ciel en Mc 1,11 s'adresse à Jésus (2<sup>e</sup> personne), tandis que la voix de la nuée en Mc 9,7 s'adresse aux disciples (3<sup>e</sup> personne). L'intervention du Père n'a pas le même sens en présence des disciples et au baptême de Jésus. Lors du baptême, Dieu compense l'abaissement de son Fils au niveau des pécheurs. Mais le rôle de la transfiguration n'est pas avant tout une glorification de Jésus. Sur la montagne de la transfiguration, la voix de la nuée s'adresse aux disciples et elle leur promet, à condition d'écouter Jésus, qu'ils trouveront toujours, dans la personne de leur Maître, cette présence même, qui les entoure maintenant.

Le sens de l'adjectif « bien-aimé » (ἀγαπητός) est probablement celui de « unique » (μονογενής)<sup>678</sup>. L'expression « fils bien-aimé » ne se lit dans l'Ancien Testament qu'en Gn 22,2.12.16, où Isaac est appelé ainsi<sup>679</sup>. Pourtant on observe les différences entre la scène du sacrifice d'Isaac et la transfiguration. On ne peut pas expliquer le récit marcieen de la transfiguration comme le pendant du récit, d'ailleurs très difficile à interpréter, du sacrifice d'Isaac. L'apparition d'Élie avec Moïse ne le permet pas. Pourtant, une certaine idée parallèle semble rester à l'arrière-fond : Jésus est sans aucun doute le Fils obéissant au Père, prêt au sacrifice de soi.

Si l'on considère qu'Ex 32-34 et Mt 3 est l'arrière-plan de la rédaction marcienne du récit de la transfiguration, il apparaît que les disciples sont représentés comme les nouveaux fils de Lévi purifiés par Jésus pour qu'ils soient aptes à exercer les fonctions sacerdotales. Le nom du « Fils bien-aimé » peut signifier dans ce contexte que Jésus est le Fils unique qui donne sa vie pour racheter l'homme incapable de le faire pour lui-même (cf. Mc 8,37), mais qui ouvre aussi la voie pour l'homme pour qu'il puisse le suivre dans son don total à Dieu (cf. 8,34-35). Les premiers à suivre Jésus dans cette voie sont les trois disciples, offerts à Dieu par

<sup>676</sup> Cf. H. RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, p. 70-71 ; 252.

<sup>677</sup> Cf. F. HAHN, *The Titles of Jesus in Christology*, New York 1969, p. 336.

<sup>678</sup> Cf. LAGRANGE, *Marc*, 1942, p. 10 ; C. H. TURNER, « Ο ΥΙΟΣ ΜΟΥ Ο ΑΓΑΠΗΤΟΣ », *JTS* 27 (1926) 113-129 ; V. TAYLOR, *Mark*, p.161.

<sup>679</sup> Cf. W. L. LIEFELD, « Theological Motifs in the Transfiguration Narrative », dans *New Dimensions in the New Testament Study*, éd. R. N. LONGENECKER, M. C. TENNEY, Grand Rapids 1974, p. 176.

Jésus en tant que les nouveaux Lévites, premiers-nés de la communauté de l'alliance scellée dans le sang du Christ (cf. Mc 14,24).

On interprète parfois la proclamation de ὁ ἀγαπητός sur la montagne en tant que déclaration de la qualité messianique de Jésus – Fils de Dieu, déclaration qui revient lors de la confession de foi de Pierre (8,29). Ce que Pierre a confessé serait maintenant affirmé par Dieu<sup>680</sup>. Mais Pierre n'a rien dit sur la qualité de fils et la voix de la nuée ne parle pas du Messie, mais du Fils. En revanche, ἀκούετε αὐτου se réfère à l'enseignement de Jésus, et dans le contexte présent, au préalable à cette instruction que les disciples viennent d'entendre (Mc 8,31-33). La déclaration divine de ὁ ἀγαπητός revient alors aux paroles de Jésus, à la première annonce de la passion, qui concerne le Fils, le Fils de l'homme. Jésus est le Fils bien-aimé du Père dans ses souffrances et sa résurrection. Dans le texte de Marc, la formule de la foi pascale est déjà visible.

La déclaration céleste dépasse la conception du Messie. Cette notion du Messie n'est pas rejetée, puisqu'elle était le point de départ de ce que les disciples pensaient de Jésus. Dans la transfiguration, leur conception du Messie doit être transformée. Dès lors, ils doivent apprendre que Jésus n'est pas simplement Jésus – le Messie, mais Jésus le Christ, le Fils bien-aimé de Dieu (cf. Mc 1,1)<sup>681</sup>.

Il n'est pas improbable que la voix du Père céleste qui révèle son amour dans son Fils ὁ ἀγαπητός soit l'équivalent, dans le Nouveau Testament, des paroles divines de Ex 34,6-7<sup>682</sup> :

« Yahvé, Yahvé, Dieu de tendresse et de pitié, lent à la colère, riche en grâce et en fidélité ; qui garde sa grâce à des milliers... »

Ainsi la transfiguration est conçue par l'évangéliste en tant que révélation divine analogue à celle qui suit le péché du veau d'or, Ex 32-34. La voix divine qui appelle Jésus

<sup>680</sup> Cf. V. TAYLOR, *Mark*, p. 392.

<sup>681</sup> Matthieu a anticipé cette proclamation de la filiation divine de Jésus dans sa forme de la confession de foi de Pierre (Mt 16,16).

<sup>682</sup> J. SCHARBERT, « Formgeschichte und Exegese von Ex. 34,6f und seiner Parallelen », *Bibl* 38 (1957), p. 130-150, reconnaît dans Ex 34,6 et dans les passages analogues des composants de très anciennes formules cultuelles. La formule de Ex 34,6-7 est évoquée plusieurs fois dans l'Ancien Testament, par exemple en Dt 7,9-10, précédé du résumé de l'action divine où il agit par amour (παρὰ τὸ ἀγαπᾶν κύριον) et par sa fidélité (v. 7,8). L'influence de cette formule est visible aussi dans le Nouveau Testament, par exemple en Jn 1,14. Elle est à l'origine du thème paulinien de la richesse de Dieu, où elle exprime une dialectique du don de soi le plus paradoxal, allant de Dieu aux plus misérables des hommes par le Seigneur et ses apôtres, cf. H.-M. DION, « La notion paulinienne de *Richesse de Dieu* et ses sources », *ScEc* 18 (1966) 139-148. En Ep 1,6-7, la richesse de la grâce ou la gloire de la grâce nous est gratifiée dans le Bien-Aimé (ἐν τῷ ἡγαπημένῳ). On peut la voir aussi derrière Rm 2,4 ; 9,22-23 ; 1 Tm 1,16, où le mot μακροθυμία est utilisé pour Dieu, comme en Ex 34,6.

« mon Fils bien-aimé » est l'équivalent de la formule qui explique le nom de Yahvé (Ex 34,4-5)<sup>683</sup>.

La scène de la transfiguration de Jésus a une valeur de purification et de confirmation des disciples, comme le baptême de Jésus a été la confirmation de Jésus. Cette confirmation des trois apôtres consiste en l'appel divin à écouter Jésus, le Fils de Dieu. On ne devient le disciple de Jésus que par l'appel. Pierre, Jacques et Jean ont été appelés déjà deux fois : en Mc 1,16-20 et en 3,13-19, sur la montagne où ils sont les trois premiers à constituer les Douze. Lors de la de transfiguration, Dieu lui-même les appelle, par l'intermédiaire de son Fils. Dieu juge les disciples par son Fils et dans ce jugement, ils sont purifiés et rendus aptes à voir Dieu en son Fils, et d'écouter Dieu, en écoutant son Fils. Si le Père a toute sa complaisance en son Fils (Mc 1,11), il aura cette complaisance envers les disciples quand ils écouteront le Fils Bien-aimé, Unique.

### c. « Écoutez-le ! »

La voix du ciel s'adresse aux disciples : « Écoutez-le ! » (ἀκούετε αὐτοῦ). Il s'agit probablement d'une addition rédactionnelle<sup>684</sup>. Marc a ajouté de la même manière les mots « et de l'évangile » en 8,35 et « et de mes paroles » en 8,38. Il se peut que le mot « la parole » en 9,10 soit aussi rédactionnel<sup>685</sup>.

On explique souvent l'expression « écoutez-le » comme motif venant de Dt 18,15-18<sup>686</sup>. Jésus serait alors désigné prophète comme le fut Moïse. Cependant on constate une différence : Mc 9,7 a : ἀκούετε αὐτοῦ, tandis que Dt 18,15 LXX a αὐτοῦ ἀκούσεσθε. L'alternance de l'ordre des mots est difficilement explicable dans le cas où l'on attribuerait à Marc une allusion volontaire à Dt 18,15<sup>687</sup>.

La prophétie de Dt 18,15-19 n'a pas sur l'ensemble du Nouveau Testament l'influence qu'on lui attribue parfois. Elle joue un rôle plus essentiel pour l'évangéliste Jean<sup>688</sup> et Luc<sup>689</sup>.

<sup>683</sup> Cf. M.-É. BOISMARD, « Élie dans le Nouveau Testament », dans *Élie le prophète. I.*, Bruges 1956, p. 124.

<sup>684</sup> Ainsi HORSTMANN, *Studien*, p. 88-90 ; BEST, « The Markan Redaction », p. 47. Selon NÜTZEL, *Verklärungserzählung*, p. 144-149, tout le v. 7b, à savoir toute la voix de la nuée, a été insérée par Marc dans le récit qui ne mentionnait que l'apparition de la nuée.

<sup>685</sup> Cf. BEST, « The Markan Redaction », p. 47-48.

<sup>686</sup> Cf. KEE, *Community*, p. 118-123.

<sup>687</sup> Luc a changé l'ordre des mots, sans doute pour assimiler la voix divine à la prophétie de Dt 18,15.

<sup>688</sup> D'après M.-E. BOISMARD, ce texte commande en grande partie la christologie de s. Jean (cf. ID., *Moïse ou Jésus. Essai de christologie johannique*, Leuven 1988, *passim*).

Pour Luc, le prophète comme Moïse était le Messie. Il est probable qu'il s'agit également de l'interprétation de Matthieu, étant donné sa typologie mosaïque élaborée<sup>690</sup>. Néanmoins il faut se garder de lire Marc de la même manière que les autres évangélistes. On peut se demander si le parallélisme avec Dt 18,15 explique la signification de la voix divine pendant la transfiguration de Jésus. Marc peut subir l'influence d'une autre idée que celle de Messie – prophète comme Moïse.

Par conséquent, on doit prendre en considération les formules où Dieu lui-même prescrit d'écouter sa parole. De telles formules se situent dans le contexte de la conclusion de l'alliance. Une parmi d'autres, sans doute la plus connue dans la communauté de Marc, parce que citée par l'évangéliste, est la suivante :

« Écoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est l'unique Seigneur, et tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit et de toute ta force » (Mc 12,29 ; Dt 6,4-5).

Dans le Deutéronome, dans un contexte proche, la même formule ouvre le Décalogue (Dt 5,1). Écouter le Dieu unique est la condition qui s'impose à cause de la conclusion de l'alliance entre Yahvé et Israël. La voix divine imposant aux disciples l'écoute de Jésus pendant la transfiguration prend probablement la place de l'ancienne formule de l'alliance. Pour entendre le commandement donné jadis par Dieu, on doit écouter Jésus. En d'autres termes, la prescription « écoutez-le » accomplit et remplace tous les commandements de l'alliance avec Israël.

S'il en est ainsi, on comprend mieux les deux parties qui composent la voix divine en Mc 9,7c. La première partie, concernant le lien entre le Père céleste et son Fils bien-aimé, serait l'équivalent de la formule de l'alliance dans l'Ancien Testament. La deuxième partie, qui se rapporte directement aux disciples, serait l'équivalent des exigences de cette alliance, c'est-à-dire des commandements.

Le passage qui a sans doute le plus influencé l'expression marcienne « écoutez-le » est Ex 23,21, où Dieu enseigne à Israël l'importance d'écouter l'ange envoyé devant le peuple et assure la présence divine :

« Révère-le et écoute sa voix, ne lui sois pas rebelle, il ne pardonnerait pas vos transgressions car mon Nom est en lui. »

Le texte de la Septante diffère un peu :

---

<sup>689</sup> Elle est citée en Ac 3,22 et 7,37.

<sup>690</sup> Cf. D. C. ALLISON, Jr., *The New Moses. A Matthean Typology*, Minneapolis 1993, p. 75.

« Sois attentif et **écoute-le** (εἰσάκουε αὐτοῦ), et ne lui désobéis pas ; car il ne reculera pas devant toi ; en effet, mon nom est **sur** lui (τὸ γὰρ ὄνομά μου ἐστὶν ἐπ’ αὐτῷ). »

Il s’agit de ce verset qui suit la promesse de l’ange (Ex 23,20), citée en Mc 1,2. La suite de ce verset dans la Septante (Ex 23,22), addition par rapport au texte massorétique, reprenant le texte d’Ex 19,5-6, constitue un serment :

« Mais si vous écoutez vraiment ma voix (ἐὰν ἀκοῇ ἀκούσητε τῆς ἐμῆς φωνῆς), et si tu fais tout ce que je te commanderai, et si vous gardez mon alliance, vous serez pour moi un peuple précieux parmi toutes les nations ; car toute la terre est à moi ; et vous, vous serez pour moi un corps de prêtres royal et une nation sainte. »

Le texte d’Ex 23,20-22 dans la version de la Septante souligne le fait que l’ange est l’ange **de Dieu** (« **mon** ange » en v. 20 à la place de « un ange » en TM) et que la voix de l’ange est la voix de Dieu (« si vous écoutez **ma** voix » en v. 22 à la place de « si vous écoutez **sa** voix » en TM). Cela a permis à PHILON d’assimiler cet ange à la voix de Dieu<sup>691</sup>.

Marc applique Ex 23,20 également à Jean Baptiste, Élie *redivivus* (Mc 1,2). Aux yeux du peuple, il est prophète de Dieu. Après son martyre, la voix de Jean Baptiste se tait, néanmoins, pour Jésus, son rôle continue. Il est toujours envoyé devant le Seigneur pour lui préparer la route vers les souffrances, la mort et la résurrection.

Jésus prend la place de l’ange de Yahvé<sup>692</sup>. Ces paroles sont celles de Dieu. Celui qui écoute Jésus, écoute Dieu. Jésus est le Fils de Dieu, qui, comme l’ange d’Ex 23,21, porte le Nom que Dieu s’était réservé dans l’Ancien Testament<sup>693</sup>.

### **Jésus : unique Fils de Dieu pour les disciples (9,8)**

9,8 : καὶ ἐξάπινα περιβλεψάμενοι οὐκέτι οὐδένα εἶδον ἀλλὰ τὸν Ἰησοῦν μόνον μεθ’ ἑαυτῶν.

« Soudain, regardant autour d’eux, ils ne virent plus personne, que Jésus seul avec eux. »

Élie et Moïse disparaissent ; leur rôle est transitoire. Leur entretien avec Jésus sur la montagne réalise leur espoir de voir Dieu face à face.

<sup>691</sup> Cf. *La Bible d’Alexandrie. L’Exode*, Paris 1989, ad Ex 23,22.

<sup>692</sup> Que Jésus soit considéré dans l’évangile de Marc en tant qu’un messager divin envoyé devant le peuple, est démontré dans certains passages comme 10,32, où Jésus marchait devant les disciples, et encore plus dans l’annonce de la situation post-pascale en 14,28 : « Je vous précéderai en Galilée », répétée en 16,7.

<sup>693</sup> Cf. Mc 13,13 : Jésus est désigné par son Nom comme Dieu dans l’Ancien Testament. Sur ce point, la christologie marcienne du Fils de Dieu s’approche de la christologie paulinienne de Jésus Christ Fils de Dieu, « l’image de Dieu », cf. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris 1951, p. 388.

Ils étaient les grands défenseurs du culte d'un seul Dieu. Jésus seul enseigne et guide le peuple choisi : c'est ce que Pierre ne comprend pas quand il veut dresser les trois tentes. Peut-être peut-on voir ici l'analogie avec le principe de la monolâtrie de l'Ancien Testament, cf. Dt 32,12 : « Yahvé est seul pour le conduire ; point de dieu étranger avec lui », et Dt 32,39a : « Voyez maintenant que moi, moi je Le suis et que nul autre avec moi n'est Dieu ! »

Moïse et Élie sont pour les disciples les exemples, leur permettant de découvrir la gloire de Dieu dans Jésus. Jésus **seul parmi eux** est celui qui manifeste cette gloire. Dans le contexte d'une voix de la nuée, où Jésus est appelé « Fils bien-aimé », l'équivalent au « Fils unique », on peut essayer de rendre le sens : à partir de ce moment-là, les disciples n'ont d'autre image de Jésus que celle d'un Fils bien-aimé de Dieu, envoyé à eux. Moïse et Elie ont disparu, Jésus reste seul (Mc 9,8), et aucune tente ne sera dressée. Cela veut probablement dire, dans la rédaction de Marc, que Jésus en personne est l'unique « lieu » de la rencontre avec Dieu, le « lieu » de la présence divine<sup>694</sup>.

Selon les espérances messianiques courantes, pour les disciples, l'apparition d'Élie constituerait le signe du début des temps messianiques. Mais cette interprétation des disciples est écartée par la suite des événements, lorsqu'Élie disparaît de leur vue. Élie ne désigne Jésus comme Messie, ni par l'onction<sup>695</sup> ni par les paroles. En situant la transfiguration au milieu de l'activité publique de Jésus, Marc voudrait dire que Jésus corrige les attentes messianiques des disciples<sup>696</sup>. Il est vain d'attendre encore Élie, déjà venu dans la personne de Jean Baptiste, pour préparer la route du Fils de l'homme par son martyre (Mc 9,13). Pierre apprend cette leçon et reconnaît qu'il est bien d'être avec Jésus seul au lieu d'errer dans l'attente d'un prophète eschatologique. La leçon pour les chrétiens et les juifs à Rome s'y dégage clairement. L'événement décisif n'est pas à attendre mais à apprendre, il est déjà réalité.

Marc ne décrit pas la réaction des disciples à l'arrivée de la nuée et à la voix céleste. Dans la Bible, ces deux phénomènes sont associés aux théophanies, et le récit de Matthieu ajoute, naturelles dans ce contexte, la prostration et la peur des disciples, et l'action de Jésus pour les apaiser (Mt 17,6-7). Une réaction semblable est décrite en Mc 16,5-6. Pourquoi donc

<sup>694</sup> A comparer : l'utilisation des motifs mosaïques dans Jn 1,14 ; là, Jésus est présenté comme nouveau lieu de la présence de Dieu sur la terre, cf. R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, Garden City 1966, I, p. 13. Selon A. D. A. MOSES, *Matthew's Transfiguration Story and Jewish-Christian Controversy*, Sheffield 1996, p. 216-224, la transfiguration de Jésus peut se trouver aussi derrière Jn 1,14 et 3,13.

<sup>695</sup> On trouve chez JUSTIN (*Dial.* 49) l'écho de l'attente du Précurseur qui doit désigner le Messie en l'oignant d'huile. Aucun geste pareil n'a lieu à la montagne de la transfiguration.

<sup>696</sup> L'apparition d'Élie **pourrait** marquer le début des temps décisifs (cf. É. COTHENET, « La Transfiguration du Seigneur », dans *Liturgie et Cosmos*, Roma 1998, p. 40), mais elle **ne doit pas** être comprise ainsi.

la peur des disciples est-elle associée plutôt à la vision de Jésus transfiguré s'entretenant avec Élie et Moïse (Mc 9,6) qu'à la théophanie (v. 7) ? Une réponse se trouve dans l'Exode 34. Moïse n'avait pas peur devant Yahvé descendant dans la nuée et invoquant son nom, parce qu'il était le Dieu révélant sa miséricorde et sa grâce (Ex 34,5-9). De même à la transfiguration, la nuée et la voix céleste révèlent aux disciples que « Jésus seul avec eux », jouissant de la faveur du Père céleste, Jésus qui n'abandonne pas les égarés, Celui que l'on peut écouter, est la révélation ultime de la miséricorde de Dieu pour les hommes.

### **Le secret à garder (9,9)**

9,9 : Καὶ καταβαινόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ ὄρους διεστείλατο αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ ἅ εἶδον διηγῶνται, εἰ μὴ ὅταν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ νεκρῶν ἀναστῆ.

« Comme ils descendaient de la montagne, il leur ordonna de ne raconter à personne ce qu'ils avaient vu, si ce n'est quand le Fils de l'homme serait ressuscité d'entre les morts. »

L'interdiction de Jésus de répéter ce qu'il a fait à quiconque, par l'utilisation du verbe διαστέλλομαι, l'un des mots caractéristiques pour Marc<sup>697</sup>, se trouve encore en 5,43 et 7,36. En outre, le même verbe est employé en 8,15 où Jésus recommande aux disciples d'« ouvrir l'œil » et de se garder « du levain des Pharisiens et du levain d'Hérode ». En 7,36, le silence est violé, ce qui prépare sans doute la réprimande aux disciples en 8,17-21. On doit garder silence à cause des adversaires de Jésus : les Pharisiens. Le silence est nécessaire, car les témoins, ne comprenant pas le sens des événements, les ébruieraient à tous.

La prescription de Jésus concerne ce que les disciples ont vu, et non ce qu'ils ont entendu. Il s'agit plutôt de vision que de paroles. Mais sans doute ne doit-on pas distinguer strictement entre paroles et vision. Les paroles constituent une partie intégrante de la vision. Probablement ὁ λόγος dans le verset suivant signifie tout ce que les disciples ont aperçu pendant l'événement de la transfiguration, vision et paroles.

Dans le livre de Daniel, la vision du Fils de l'homme venant sur les nuées du ciel (Dn 7,13-14) effraie Daniel (7,15), puis il entend les paroles explicatives (7,16-27) mais enfin, il garde ces paroles dans son cœur (7,28)<sup>698</sup>. La citation de Dn 7,13-14 en Mc 13,26 ; 14,62 montre que le passage de Dn 7 est certainement présent à l'esprit de l'évangéliste Marc.

<sup>697</sup> Cf. V. TAYLOR, *Mark*, p. 297.

<sup>698</sup> Cf. aussi le même schéma en Dn 8 : après la vision (8,1-12) les paroles (8,13-25) suivies de l'ordre de garder le silence sur la vision (8,26). Ainsi, la vision et les paroles qui l'accompagnent, demeurent inexplicables pendant un certain temps. Par conséquent Daniel ne comprend pas et garde le silence (8,26-27).

L'imposition du silence en Mc 9,9, la peur et le manque d'entendement chez les disciples (9,5-6.10), sont des éléments caractéristiques du style apocalyptique. Ce genre d'expression souligne qu'il s'agit là d'une intervention divine dans les événements terrestres. Le récit de Marc partage avec Dn 7-8 quelques traits caractéristiques du style, mais aucune raison de supposer que Marc a composé l'ensemble du récit de la transfiguration en s'inspirant du livre de Daniel n'apparaît.

Le parallélisme entre Mc 8,30-32a et 9,7-10 ressort de la structure concentrique de la péricope Mc 8,27—9,13. Le verset 9,9 s'achève par l'annonce de la passion et de la résurrection dans une forme abrégée (« ressusciter d'entre les morts »). Ainsi 9,9 répète l'essentiel de l'annonce faite par Jésus en 8,31, et met l'accent sur la résurrection. Cela confirme implicitement que l'annonce en 8,31, est, elle aussi, centrée non pas uniquement sur la nécessité de souffrir, mais sur la résurrection du Fils de l'homme, qui donne tout son sens à sa mort. En effet, il s'agit du don de vie offerte à l'homme racheté de la mort par le Fils de l'homme (8,37 ; cf. 10,45). Ainsi, le cœur du mystère du royaume de Dieu dans l'évangile de Marc est la valeur rédemptrice de la mort du Fils de l'homme<sup>699</sup>.

Dans la rédaction marcienne, l'annonce de la mort et de la résurrection du Fils de l'homme souligne la valeur rédemptrice de cette mort grâce à l'intervention de Dieu dans le cours de l'histoire. Ceux qui suivent Jésus peuvent anticiper les fruits de cette mort, parce qu'ils sont en Sa présence et écoutent Sa parole. Pourtant ils doivent garder le silence, jusqu'au temps fixé par Dieu où son Fils bien-aimé, par sa mort, ouvrira aux autres l'accès à l'héritage divin (cf. Mc 12,6-9).

### **L'obéissance des disciples (9,10)**

9,10 : καὶ τὸν λόγον ἐκράτησαν πρὸς ἑαυτοὺς συζητοῦντες τί ἐστὶν τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι.

« Ils gardèrent la recommandation, tout en se demandant entre eux ce que signifiait 'ressusciter d'entre les morts'. »

Le verset 9,10 montre de façon nette que les disciples de Jésus peuvent obéir à la recommandation de Jésus sans pourtant comprendre entièrement le sens de ses paroles. Marc ne

<sup>699</sup> Cf. J. G. WILLIAMS, *Gospel Against Parable*, Sheffield 1985, p. 44.

souligne pas l'incompréhension des disciples suite à l'apparition de la nuée et à la voix de la nuée. Ainsi Marc ne dit pas que les disciples restent endurcis même après la transfiguration<sup>700</sup>.

En revanche, un autre motif, celui de « parler » ou de « discuter », est attaché à chaque moment de l'annonce de la passion et de la résurrection. Jésus interdit de parler de lui juste avant la première annonce (8,30). En 9,9, l'annonce de la résurrection est liée étroitement à l'interdiction de raconter ce qui a été vu sur la montagne de la transfiguration. La mention de la route en 9,33, certainement rédactionnelle, est liée à la deuxième annonce de la mort et de la résurrection (9,31), mais davantage encore à la querelle entre les disciples (9,34). Avant la mention de la route et la troisième annonce de la mort et de la résurrection, Pierre parle à Jésus (10,28) et reçoit l'instruction de Jésus (10,29-31).

Peut-on déceler un certain dessein de l'évangéliste dans ces événements ? Jésus résout les querelles internes et invite les disciples à s'adresser à lui pour recevoir des instructions. Il interdit de parler avec les gens qui sont en dehors du groupe des disciples. Les disciples doivent prendre garde « au levain des pharisiens et au levain d'Hérode » (8,15). Les pharisiens et les Hérodiens dans l'évangile de Marc sont ceux qui cherchent à les prendre au piège des discussions (cf. Mc 10,2 ; 12,13). Jésus défend alors de leur parler, reproche aux disciples de discuter avec les scribes (Mc 9,14) et conseille plutôt la prière (9,29).

L'imperfection des disciples se voit partout où ils n'osent pas poser ouvertement des questions à Jésus, mais cherchent la solution entre eux (9,10b.32.33-34 ; 10,13.41). En revanche, sur la montagne de la transfiguration, on constate une certaine obéissance des disciples à la parole de Jésus. On le constate au moment où les trois disciples « ont retenu la parole » de Jésus (9,10a). Cette parole est précisément celle de l'ordre de ne raconter à personne ce qui leur a été confié. Le progrès consiste à réaliser qu'on ne trouve pas cette solution en dehors du groupe qui est « en route » à la suite de Jésus.

Après la transfiguration, les disciples ne s'interrogent plus : « Qui est Jésus ? » (cf. Mc 4,41) de la même manière que les gens qui ne suivent pas Jésus (cf. Mc 6,14-16 ; 8,27-29). Désormais, ils se demandent ce que signifie la parole de Jésus. Cela indique un certain progrès dans la compréhension de cette parole, parce qu'on sait désormais qu'on doit obéir à la parole entendue. Dans l'évangile, la parole de Jésus adressée aux disciples doit être immédiatement appliquée. Il en va de même avec la parole de l'appel (Mc 1,17-20), celle de la mission (6,7-13), de l'ordre de préparer les pains et les poissons (6,37-38). En 9,10,

---

<sup>700</sup> Contre RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, p. 285-288.

l'obéissance de Pierre, Jacques et Jean à cet ordre de Jésus contraste avec la désobéissance de Pierre en 8,32b et la violation du secret en 7,36.

La résurrection est une énigme pour les disciples. Sans comprendre les mystères divins, ils peuvent quand même suivre et écouter le Fils bien-aimé de Dieu. En marche, Il leurs dévoile ses mystères.

La réponse de Pierre à l'annonce de la résurrection avant la transfiguration de Jésus (8,32) diffère de celle des trois disciples après la transfiguration. On constate le changement dans le respect à la parole de Jésus comprise en tant qu'une révélation divine. Davantage, les disciples discutent maintenant le problème entre eux. Les mystères divins sont à répéter à l'intérieur du groupe des disciples, et non aux gens qui « sont dehors » (cf. Mc 4,11). Tel est sans doute le sens du « secret messianique » dans l'évangile de Marc.

Ainsi, à partir de Mc 9,9-10, les disciples commencent à apprendre la vie dans la communauté et respecter la parole de Jésus en tant qu'unique autorité. Marc envisage ici sans aucun doute la vie des chrétiens dans la communauté post-pascale. La parole et l'œuvre de Jésus ne sont compréhensibles que dans la communauté des disciples. L'obéissance des disciples à la parole de Jésus les fait entrer dans le mystère de la présence du Christ dans l'assemblée des fidèles. De la même manière l'obéissance des disciples à l'ordre de préparer la Pâque (Mc 14,16) les initie au mystère de l'Eucharistie.

Si l'événement de la transfiguration représente, dans la pensée de Marc, la base pour la pratique du baptême dans l'Église, le « secret messianique », qui ne doit pas être appelé « messianique », représente sans doute la discipline de la communauté concernant l'accès aux rites, protégés contre les non initiés. Si « l'arcane » ne s'est développé que plus tard, avec l'institution du catéchuménat au III<sup>e</sup> siècle, on doit faire remonter ses racines à l'époque antérieure, où la nécessité de garder un certain secret concernant les activités proprement communautaires devait être encore plus grande. Le rituel devait être secret dès les origines<sup>701</sup>.

### **3.3. Jésus et son précurseur : ceux qui vont tout rétablir (9,11-13)**

Selon toute vraisemblance, le dialogue entre Jésus et les disciples en Mc 9,7-13 est rédactionnel. Il complète la péripécie Mc 8,27—9,13 assurant sa structure concentrique. Il apporte les compléments nécessaires aux questions évoquées au début de cette péripécie, en 8,27b-29 : 1) Quel est le rapport entre Jésus et Élie ? 2) Dans quel sens Jésus est-il le Messie ?

<sup>701</sup> Cf. É. NODET, J. TAYLOR, *Essai sur les origines du christianisme*, Paris 1998, p. 34.

Tout cela se passe dans le cadre de la polémique avec les traditions rapportées par les pharisiens. Ces dernières ne sont que « les enseignements des hommes » (cf. Mc 7,7) et « le levain des Pharisiens et celui d'Hérode » (cf. Mc 8,15). La scène de la descente de la montagne constitue la préparation des disciples par Jésus à faire face à ces enseignements dangereux<sup>702</sup>.

En Mc 8,33, au pied de la montagne, Pierre donne la preuve du manque de discernement entre l'enseignement « de Dieu » et celui « des hommes ». Au sommet de la montagne, la perspective est celle de Dieu, et les trois disciples sont purifiés de leur incapacité à voir les réalités divines. Maintenant, à partir de 9,9, ils descendent de ce lieu privilégié, et doivent s'apprêter à nouveau à la réalité terrestre. Cette préparation prend la forme de questions et réponses (9,11-12).

### Les disciples questionnent Jésus sur Élie (9,11)

9,11 : καὶ ἐπηρώτων αὐτὸν λέγοντες, Ὅτι λέγουσιν οἱ γραμματεῖς ὅτι Ἠλίαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον;

« Et ils lui posaient cette question : Pourquoi les scribes disent-ils qu'Élie doit venir d'abord ? »

Marc rédige le dialogue sur le rôle d'Élie afin de clarifier le problème de l'apparition du prophète eschatologique du judaïsme. L'évangéliste tente de montrer que l'événement de la transfiguration n'est pas l'apparition du personnage attendu. Non—dit Marc—, ce que les scribes attendent toujours, appartient déjà au passé. Celui qu'ils attendaient était Jean Baptiste, et ils n'ont pas cru en lui (cf. Mc 11,27-33). Il est vrai que l'apparition du prophète eschatologique prépare le peuple au jugement de Dieu, la transfiguration cependant n'appartient pas à la préparation, mais à l'accomplissement du jugement.

La base scripturaire pour l'attente du retour d'Élie à la fin des temps se trouve en Ml 3,23-24 : « Voici que je vais vous envoyer Élie le prophète, avant que n'arrive le Jour de Yahvé, grand et redoutable ». Cette finale du livre de Malachie, en même temps conclusion du corps prophétique des livres saints juifs, semble assimiler Élie au messager de Yahvé qui va préparer le jugement purificateur des « fils de Lévi » (Ml 3,1-3). Dans la tradition

<sup>702</sup> Effectivement, juste après leur descente de la montagne, les scribes sont présents et discutent avec le reste des disciples (Mc 9,14). Dans l'interprétation de Marc, le manque de foi des disciples, qui les rend incapables de guérir l'enfant, est probablement à lier avec ces discussions inutiles. En Mc 9,16, la question qui s'adresse au préalable aux disciples, est à traduire : « **Pourquoi** discutez-vous avec eux ? ».

rabbinique, Élie est le prophète par excellence<sup>703</sup>, ce qui témoigne que sa personne était sans doute interprétée à la lumière de Ml 3,23, où il porte explicitement ce titre<sup>704</sup>.

La question des disciples s'inscrit bien dans le contexte des débats, au premier siècle, sur le rôle d'Élie en tant que prophète eschatologique. La question en Mc 9,11 reflèterait les discussions entre les chrétiens et les Juifs à Rome. D'après JUSTIN, une tradition juive affirme que le Messie n'obtiendrait la puissance d'agir que lors de son onction par Élie, effectuée en public (*Dial.* 8,4 ; 49,1). Selon *Pesikta Rabbati* 35, datant probablement du milieu du VII<sup>e</sup> siècle, Élie viendra trois jours avant la venue du Messie. Encore dans la tradition rabbinique, Élie a-t-il été tenu pour prêtre<sup>705</sup>. Sa figure est rapprochée de celle de Pinhas, le petit-fils d'Aaron<sup>706</sup>, à cause du même zèle qu'ils ont montré pour défendre la cause du culte du Dieu unique (cf. 1 R 19,10.14 et Nb 25,10-13).

En apparence, la question des disciples à propos du retour d'Élie n'a pas de rapport avec l'événement de la transfiguration<sup>707</sup>. En effet, cette question ne serait pas à sa place après l'apparition d'Élie—le prophète à venir. Pourtant, dans la rédaction de Marc, cette question met en contraste l'enseignement des scribes sur la venue d'Élie avec la vision sur la montagne où les disciples entrevoient les réalités divines. Élie, sur la montagne, n'oingt pas Jésus, ne le nomme pas Messie, ne transmet pas la parole prophétique aux disciples. Élie—avec Moïse—partagent uniquement un entretien avec Jésus transfiguré, ils écoutent ses paroles et jouissent de sa vision.

Élie, à la montagne de la transfiguration, n'est pas le prophète attendu. S'il l'avait été, son apparition aurait suscité l'enthousiasme des disciples. Au contraire, ils sont saisis de crainte (Mc 9,6), due sans aucun doute à l'incompréhension du rôle d'Élie à ce moment. Son entretien avec Jésus, et la présence de Moïse, ne s'accordent pas avec ce qu'on attend du prophète eschatologique. Dans ce contexte, la question des disciples en 9,11 est tout à fait appropriée.

<sup>703</sup> Cf. *t. Sot.* 12,5 : « Depuis qu'Élie est caché, l'Esprit saint s'est éloigné d'Israël. » Il s'agit d'un esprit prophétique, cf. M. J. STIASSNY, « Élie dans la tradition rabbinique », *Le Monde de la Bible* 58 (1989) 36-37.

<sup>704</sup> Cf. également en 2 Ch 21,12 et Si 48,1. En revanche, dans les livres des Rois il est toujours nommé « le serviteur de Yahvé ». Une seule fois il se range lui-même parmi les prophètes (1 R 18,22) ; en 1 R 18,36 TM il s'agit probablement d'une glose, d'ailleurs le mot « prophète » manque dans la Septante. Cf. R. DE VAUX, « Le cycle d'Élie dans les Livres de Rois », dans *Élie le prophète, I*, Bruges 1956, p. 63.

<sup>705</sup> Parfois même le grand-prêtre des temps à venir, cf. RASHI, *ad Za* 2,3.

<sup>706</sup> Pinhas est désigné un messenger de Dieu qui annoncera la rédemption à la fin de temps (*Targ. Yon.* Nb 25,12).

<sup>707</sup> C'est qu'affirme LÉON-DUFOUR, « Transfiguration », p. 110.

Les disciples se réfèrent à l'enseignement des scribes. S'ils mettent en question l'opinion des scribes, on peut deviner qu'ils ont, jusqu'à présent, partagé leur avis. Le fait qu'ils posent la question témoigne qu'ils commencent à chercher la vraie réponse.

### Le rétablissement total (9,12)

9,12 : ὁ δὲ ἔφη αὐτοῖς, Ἠλίας μὲν ἐλθὼν πρῶτον ἀποκαθιστάνει πάντα·  
καὶ πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; ἵνα πολλὰ πάθῃ καὶ ἐξουδηνθη·  
« Il leur dit : Certes, Élie vient en premier, afin de rétablir tout.  
Et comment est-il écrit du Fils de l'homme ? Qu'il souffre beaucoup et soit méprisé ! »

Ce verset contient la question de Jésus : « Et comment est-il écrit du Fils de l'homme ? » et immédiatement sa réponse : « Qu'il souffre beaucoup et soit méprisé ». La construction est assez artificielle et témoigne d'un travail rédactionnel de l'évangéliste. On considère parfois que le verset 12b constitue une question posée par les disciples à Jésus<sup>708</sup>. Pourtant la formule qui ouvre le verset : « Il leur dit » ne permet pas une telle interprétation. De toute évidence, il s'agit de la question de Jésus.

Le point de départ de l'interprétation de cette prophétie concernant le Fils de l'homme (9,12b) est une autre prophétie, concernant l'Élie : « Élie vient en premier, afin de rétablir tout » (9,12a). De toute évidence, ces paroles se réfèrent à Ml 3,24 (LXX 3,23) : « Il ramènera le cœur des pères vers leurs fils et le cœur des fils vers leurs pères ». On remarque que dans le texte de Marc, le verbe ἀποκαθιστάνει remplace ἀποκαταστήσει de la Septante<sup>709</sup>. Il est probable que nous avons affaire à un logion authentique de Jésus. Il est difficile d'imaginer que la phrase aussi énigmatique soit une composition chrétienne, étant donné qu'on pourrait facilement placer ici le texte de Malachie. En revanche, le logion de Jésus, dans lequel on reconnaît la prophétie Ml 3,24, est sans doute le point de départ de la christologie de Marc. Cette christologie, qui explique les missions de Jean Baptiste et de Jésus à la lumière de Ml 3, est présentée au prologue de l'évangile, en Mc 1,1-3<sup>710</sup>.

Il faut clarifier le sens de l'expression : « Rétablir tout ». Selon Marc, la mission du rétablissement a été confiée à Jean. Le plus souvent on entend que cette mission, décrite en Mc 1,4-8, consiste en la prédication de la conversion et à donner le baptême au peuple. Est-ce

<sup>708</sup> Ainsi W. F. ALBRIGHT, C. S. MANN, *Matthew*, New York 1971, p. 204.

<sup>709</sup> En revanche, Matthieu harmonise son texte avec la Septante (cf. Mt 17,11).

<sup>710</sup> Cf. chap. III, 1.5.

que Jean a échoué, parce que seule une partie du peuple s'est laissé baptiser ? Cependant, ce baptême, est-il une œuvre tellement grandiose qu'elle a pour but de « rétablir tout » ? Il est difficile de l'admettre.

En disposant du baptême de conversion, Jean prouve que sa mission vient du Ciel et appelle le peuple à la foi en Dieu (cf. Mc 11,30-31). Cependant la mission de Jean ne consiste pas seulement en la prédication du baptême de repentir (cf. Lc 3,3). Dans l'évangile de Marc, il annonce la venue de Jésus, le « plus fort », et il Lui prépare la route (Mc 1,7-8). Le point culminant de l'œuvre du Baptiste est le baptême de Jésus, point de départ de la voie du Fils de Dieu (1,9-11).

La pensée rédactionnelle de Marc est au préalable exprimée dans les premiers versets de son évangile (Mc 1,2b), où il décrit le rôle de Jean en termes de Ex 23,20 et Ml 3,1. Ce rôle, l'évangéliste l'attribue également à Jésus. Tandis que les scribes ne se réfèrent qu'à la promesse du prophète eschatologique en Ml 3,23, Marc explique cette même prophétie à la lumière de Ml 3,1. Ce dernier verset laisse supposer que la venue de Dieu et de l'ange de l'alliance doit être préparée par l'autre ange<sup>711</sup>, qui, dans l'interprétation de Marc, est Jean. Mais le messager de l'alliance, annoncé par Malachie, est Jésus, et cette alliance est accomplie dans son sang : « Ceci est mon sang, le sang de l'alliance, versé pour la multitude » (Mc 14,24).

Marc pense à Jean Baptiste à travers sa relecture de Ml 3,1 et Ex 23,20. La phrase de Ex 23,20 explique bien l'expression « préparer la route », qui est le rôle du Baptiste : « Voici que j'envoie un ange devant toi, pour qu'il **veille sur toi en chemin et te mène au lieu que je t'ai fixé** ». Marc médite sur la passion et la résurrection à Jérusalem, qui est le « lieu » fixé pour Jésus par Dieu. Jean « veille » sur Jésus en chemin par l'exemple de sa propre passion (cf. Mc 6,17-29). L'emprisonnement et l'exécution de Jean ouvrent la voie au Fils de Dieu (cf. 1,14 ; 6,14-29), et ainsi Jean accomplit sa tâche de « préparer le chemin du Seigneur » (1,3). Alors, Jean Baptiste « a tout rétabli » et ceux qui l'ont mis à mort ne l'ont pas fait échouer<sup>712</sup>.

On retrouve cette même pensée en Mc 9,12. Le rôle d'Élie est la « préparation de la route » du Fils de l'homme, celui-ci assimilé au messager de l'alliance dont parle Malachie. Cette même alliance doit s'accomplir dans la souffrance et le rejet par les hommes.

---

<sup>711</sup> Cf. chap. II, 5.2.

<sup>712</sup> Contre BOOBYER, *The Transfiguration Story*, p. 75.

Ainsi, l'interprétation de Marc diffère encore de celle de Matthieu. En effet, Matthieu omet les paroles : « Et comment est-il écrit du Fils de l'homme ? Qu'il souffre beaucoup et soit méprisé » (cf. Mt 17,11), parce qu'il est difficile de trouver la citation de l'Ancien Testament qui parle des souffrances du Fils de l'homme. Marc, au contraire, le considère en tant que conclusion exégétique issue de l'Écriture<sup>713</sup>. En revanche, Matthieu ajoute la phrase : « Ils ne l'ont pas reconnu » (Mt 17,12) pour indiquer que les hommes, n'ayant pas reconnu Jean, le nouvel Élie, par conséquent ils n'ont pas reconnu la venue du Fils de l'homme<sup>714</sup>. La pensée marcienne semble ne pas aller dans cette direction. Marc n'explique pas ici le rejet de Jésus par l'endurcissement du peuple. La question est : « Comment est-il écrit du Fils de l'homme ? ». L'évangéliste se concentre sur l'instruction des disciples, la façon dont ils doivent lire l'Écriture. Jésus est l'Interprète de l'Écriture, et Il présente son commentaire tant par les paroles que par son œuvre.

La question : « Et comment est-il écrit du Fils de l'homme ? » est de toute évidence un ajout rédactionnel, pour que la section 8,27—9,13 s'ouvre et se termine par deux questions (cf. 8,27b-29). Mais il n'est pas facile d'attribuer le même caractère à la phrase : « Qu'il souffre beaucoup et soit méprisé ». Il est difficile ou même impossible d'identifier le passage précis de l'Écriture auquel elle fait allusion. Marc procéderait-il de telle façon qu'il ait mis dans la bouche de Jésus la sentence imprécise qu'il a lui-même élaborée ? Il est plus concevable que la formule est issue de la tradition. Sa brièveté plaide pour son ancienneté. Elle peut représenter une forme plus originelle que celle de la formule en Mc 8,31<sup>715</sup>.

Il n'est pas sûr que l'annonce, déclarant que le Fils de l'homme sera traité avec mépris, renvoie directement aux textes du Deutéro-Isaïe, à la figure du Serviteur souffrant (Is 53,3-4). Il se peut qu'elle soit comprise dans ce sens dans la tradition pré-marcienne<sup>716</sup>. Marc ne pense probablement pas uniquement au Serviteur d'Isaïe. Il peut être aussi inspiré par la décision inouïe de Moïse de donner sa vie en rachat pour le peuple (Ex 32,30-32)<sup>717</sup>. L'évangéliste interprète la mission de Jésus dans les termes de l'envoi du messenger de Dieu qui va au devant

<sup>713</sup> J. MARCUS, *The Way of the Lord*, Edinburgh 1993, p. 107.

<sup>714</sup> Cf. P. BENOIT, M.-É. BOISMARD, *Synopse des quatre évangiles en français*, Paris 1972, II, p. 254.

<sup>715</sup> Cf. O. J. F. SEITZ, « The Rejection of the Son of Man: Mark Compared with Q », dans *Studia Evangelica*, 7, éd. E. A. LIVINGSTONE, Berlin 1982, p. 451-456. Selon M. BLACK, « The Theological Appropriation of the Old Testament by the New Testament », *SJT* 39 (1986) 9-12, le verset Mc 9,12b est un original *peshet* dominical sur Is 53,3, tandis que Mc 8,31 ; 9,31 ; 10,33-34 sont des expansions kérygmatisques postérieures du même *peshet*.

<sup>716</sup> Cependant J. G. WILLIAMS, *Gospel Against Parable*, Sheffield 1985, p. 44-55, pense que l'association de la figure apocalyptique du Fils de l'homme avec celle du Serviteur souffrant est la doctrine marcienne distincte qu'il n'a pas héritée de la tradition.

<sup>717</sup> Cf. chap. I, 4.1.

du peuple. Ce sont toutes les missions des messagers de Dieu—souffrants et méprisés—, qui constituent la base scripturaire pour Mc 9,12b. Parmi ces divers messagers de Dieu avant Jésus, Élie et Jean Baptiste sont les plus représentatifs. Ils préparent la voie pour Jésus. L'Écriture en parle et ainsi elle indique le sort du dernier Messenger, le Fils de l'homme.

L'Ange (le Messenger) et le Fils de l'homme sont des figures qui partagent les traits célestes et terrestres. Leurs missions ont Dieu pour source, mais elles se réalisent sur la terre. La figure du Messenger, ou de l'ange, peut être assez facilement interprétée comme la figure du Fils de l'homme. Le Fils de l'homme dans *1 Hén* 46,1 a l'aspect d'un ange. L'interprétation chrétienne ancienne voit les apparitions du Verbe de Dieu dans des figures de « l'ange du grand conseil » (Is 9,6 LXX), de « l'homme » d'Ezéchiel et du « Fils de l'homme » de Daniel<sup>718</sup>.

Rappelons encore que dans la composition concentrique de la péricope Mc 8,27—9,13<sup>719</sup>, la question avec la réponse en 9,12b est parallèle à la question avec la réponse en 8,29 :

8,29 :	9,12b :
Mais vous, qui dites-vous que je suis ?	Et comment est-il écrit du Fils de l'homme ?
Tu es le Christ !	Qu'il souffre beaucoup et soit méprisé !

L'expression « Il souffrira beaucoup et sera méprisé » complète la réponse de Pierre : « Tu es le Christ ». Jésus montre quel Messie Il est, selon le dessein divin tracé dans les Écritures : un Messie rejeté, le messenger de l'alliance accomplie dans la souffrance. Les disciples doivent lire ce dessein divin dans les Écritures. Au lieu d'interroger des scribes et de discuter avec eux au sujet de Jésus, ils doivent écouter le Maître de l'interprétation de la parole de Dieu. Ils représentent sans aucun doute les chrétiens qui doivent, à leur tour, lire dans l'évangile (celui-ci écrit par Marc !) la parole de Jésus qui explique ce que l'Ancien Testament écrit de Jésus, le Christ (cf. Mc 1,1-2a).

Maintenant on comprend mieux la signification de la transfiguration. Jean et Jésus sont venus « tout rétablir ». Jean, en baptisant Jésus, rétablit la mission de l'ange de l'alliance entre Dieu et les hommes dans la personne du Fils (Mc 1,11). Jésus va « tout rétablir » par son obéissance à Dieu jusqu'à la mort à la croix où il versa son sang, celui de l'alliance

<sup>718</sup> Cf. JUSTIN, *Dial.* 126 ; cf. 34 ; 61 ; 76 ; IRENEE DE LYON, *Démonstration de la Prédication apostolique*, 56.

<sup>719</sup> Cf. chap. IV, 5.2.

(Mc 14,24). Mais entre ces deux événements, dans la transfiguration, Jésus rétablit le lien entre les disciples et son Père céleste.

### Lire les Écritures (9,13)

9,13 : ἀλλὰ λέγω ὑμῖν ὅτι καὶ Ἠλίας ἐλήλυθεν, καὶ ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἤθελον, καθὼς γέγραπται ἐπ' αὐτόν.

« Mais je vous le dis : Élie est venu et ils lui ont fait tout ce qu'ils voulaient, selon ce qui est écrit de lui. »

La venue d'Élie est décrite par le verbe au parfait (ἐλήλυθεν)<sup>720</sup>. La mission de Baptiste ne serait pas simplement terminée<sup>721</sup>, mais continuerait de s'accomplir, se prolongeant dans l'œuvre de Jésus. Jésus va dans la direction tracée par Élie.

La formule καθὼς γέγραπται ἐπ' αὐτόν est significative. Dans l'évangile de Marc, καθὼς γέγραπται sert de conclusion solennelle<sup>722</sup> qui résume le sens du dessein de Dieu dans l'Écriture, sans la citer explicitement. En outre 9,13, on le trouve en 1,1-2a et 14,21. Qui plus est, à la fin de l'évangile, on trouve une formule analogue, mais la parole de Jésus remplace celle de l'Écriture : καθὼς εἶπεν ὑμῖν (16,7). On peut comparer ces passages :

1,1-2a : « Commencement de l'évangile de Jésus Christ, selon qu'il est écrit dans Isaïe le prophète. »

9,13 : « Élie est bien déjà venu et ils lui ont fait tout ce qu'ils voulaient, selon qu'il est écrit de lui. »

14,21 : « Le Fils de l'homme s'en va selon qu'il est écrit de lui. »

16,7 : « Il s'en va devant vous en Galilée : là vous le verrez, selon qu'il vous a dit. »

La phrase 9,13 parle du sort de Jean Baptiste en tant que présage de la passion du Fils de l'homme. On peut lire la suite sous-entendue : « Fils de l'homme est venu lui aussi, et ils le traiteront à leur guise ». Il sait où il va. La liberté de Jésus avec laquelle il suit les traces du Baptiste est patente.

<sup>720</sup> Il est intéressant de remarquer que la venue du royaume en 9,1 est, elle aussi, exprimée au parfait (ἐληλυθειαν).

<sup>721</sup> C'est une interprétation de Matthieu qui utilise l'aoriste : Ἠλίας ἤδη ἦλθεν (Mt 17,12).

<sup>722</sup> Ce caractère solennel est visible en comparaison avec une formule pareille, mais plus sobre, de ὡς γέγραπται, employée **avant** la citation explicite (cf. Mc 7,6).

Le logion Mc 14,21 parle de la même réalité. Il souligne que le Fils de l'homme est en marche et qu'il s'en va, qu'il sort de ce monde. Notons que le Fils de l'homme, après sa résurrection, est toujours en marche (cf. Mc 14,28 ; 16,7). Dans une réalité nouvelle, qui est la vie de la communauté des croyants en Jésus ressuscité, Jésus est toujours à la tête des disciples qui le suivent. Ils suivent la route dont parle le prophète Isaïe, celle du nouvel Exode (Is 40,3), balisée par « l'évangile de Jésus Christ » (Mc 1,1-2a), par la prédication du royaume de Dieu (1,14-15). L'évangile est la parole de Jésus qui indique la direction de la route (Mc 16,7) et la fidélité à cette parole est la question de la vie ou de la mort (8,35.38).

Dans la dernière partie de l'évangile de Marc, apparaît la formule « selon que Jésus l'avait dit » (καθὼς εἶπεν ὁ Ἰησοῦς, Mc 11,6 ; 14,16 ; 16,7). Cette formule implique la nouvelle réalité de l'accomplissement de l'alliance par le ministère de Jésus. En effet, en Mc 14,16, il s'agit de la préparation du repas pascal : « Les disciples partirent et vinrent à la ville, et ils trouvèrent selon qu'il leur avait dit (καθὼς εἶπεν αὐτοῖς), et ils préparèrent la Pâque »<sup>723</sup>. Le caractère solennel de cette formule<sup>724</sup> souligne l'importance du repas pascal de Jésus avec les disciples<sup>725</sup>. Le rôle plus actif des disciples marque d'une part qu'ils obéissent fidèlement à la parole de Jésus, d'autre part, qu'ils sont capables de préparer le repas du Seigneur. En même temps, la communauté apostolique est aussi capable de célébrer ce mémorial de l'alliance accomplie dans le sang du Christ.

Le verset final de la péricope Mc 8,27—9,13 s'achève ainsi par la présentation de l'interprétation de Jésus concernant le sens de l'Écriture. Jésus donne aux disciples une leçon d'exégèse<sup>726</sup>. Jusqu'à présent, lors de discussions avec les scribes, les disciples ne pouvaient pas répondre aux arguments des scribes, tirés de l'Écriture. Désormais, les disciples écoutent Jésus en tant que l'Interprète des Écritures. Jésus, et Jean avant lui, ont parfaitement lu leur mission dans cette Écriture. Les disciples, pour leur part, doivent écouter la parole de Jésus qui interprète, par sa vie et par ses actes, le sens de l'Ancien Testament<sup>727</sup>. L'histoire de la

<sup>723</sup> Un autre usage de cette formule se trouve en Mk 11,6 : « Ils dirent comme Jésus leur avait dit, et on les laissa faire ». Il s'agit de la préparation nécessaire pour l'entrée messianique de Jésus à Jérusalem.

<sup>724</sup> Le texte parallèle de Lc 22,13 garde καθὼς emphatique de Mc 14,16, tandis que Mt 26,19 le change en simple ὡς.

<sup>725</sup> Ce qui parle plutôt en faveur de l'hypothèse que l'évangile de Marc a été désigné pour être lu pendant la célébration pascale de l'Église.

<sup>726</sup> Cf. J. MARCUS, *The Way of the Lord*, Edinburgh 1993, p. 108.

<sup>727</sup> Encore en Mc 10,17 Jésus est appelé « bon Maître », ce qui veut probablement dire qu'il est désigné le Maître qui expose l'Écriture. Le passage Mc 10,17-22 montre les ressemblances avec un type d'homélie juive « yelammedenu », ce qui est une preuve de plus que Marc a pensé à ses lecteurs juifs, cf. F. MANN, *Essais sur le Judéo-Christianisme*, Jerusalem 1977, p. 52-60.

carrière terrestre de Jésus est la volonté de Dieu transformée en faits historiques. Marc écrit cette histoire de Jésus sous forme de livre, pour que ce livre soit, pour les chrétiens, la source de la volonté divine, de la même manière que l'Ancien Testament était le livre dans lequel Jésus a lu le plan de Dieu au sujet de sa vie.

## **Chapitre VI. Les conclusions**

### **1. La vue d'ensemble de la rédaction marcienne dans 8,27—9,13**

Dans les lignes qui suivent, nous présenterons le résumé de l'interprétation que nous proposons comme une nouvelle contribution aux recherches concernant le sens de la transfiguration dans l'évangile de Marc.

La section Mc 8,27—9,13 possède une structure concentrique et symétrique<sup>728</sup>. Cette forme rhétorique du récit sert de moyen de répartition des trois thèmes principaux que l'évangéliste présente à ses lecteurs.

#### **1.1. La christologie et l'eschatologie**

La section commence et s'achève par les discussions entre Jésus et les disciples concernant des relations entre Jésus, Élie et Jean Baptiste (8,27-29 ; 9,11-13). Le caractère de la mission de Jésus est clarifié surtout par rapport à celle de Jean Baptiste. Le message principal en est : Jésus est le Christ, comme le dit Pierre (8,29), mais le Christ – Fils, le Fils de l'homme et qui doit, selon les Écritures, souffrir et être méprisé avant de ressusciter (9,9-12). Dans cette mission, Jean Baptiste, le nouvel Élie, précède Jésus. Jésus, comme Jean, arrêté par les hommes, sera traité à leur guise (9,12-13). La mission de Jésus est justifiée par celle de Jean, le messager divin envoyé devant Jésus, et par les Écritures.

Le but de ces deux morceaux qui ouvrent et concluent la section est apologétique par rapport aux attentes messianiques juives courantes. Ceux qui suivent Jésus ne doivent pas demander l'opinion des scribes concernant l'attente eschatologique (9,11). Le prophète qui annonce l'arrivée de Dieu (Ml 3,1.23-24) est déjà venu dans la personne de Jean Baptiste (9,13). Ce que les juifs attendent toujours du Messie s'est déjà accompli dans le Fils de l'homme souffrant (9,12). Il est vain d'en attendre un autre.

L'opinion de Pierre selon laquelle Jésus est le Messie (8,29) n'est pas erronée, mais elle n'est pas encore la réponse de la foi en l'œuvre de Dieu accomplie dans la mission de Jésus. En revanche, en demandant à Jésus une explication de l'Écriture (9,11), les disciples

---

<sup>728</sup> Cf. chap. IV, 5.2.

font preuve d'ouverture d'esprit quant au mystère du Christ le Fils de l'homme qui doit souffrir et ressusciter. Ainsi les deux passages, 8,27-29 et 9,11-13, peuvent être appelés des « dialogues d'école ».

Ces deux dialogues sont sans doute rédigés sur la base de quelques phrases traditionnelles, notamment celle de Pierre : « Tu es le Christ » et les logia de Jésus en 9,12-13. Pourtant l'ensemble est une construction de l'évangéliste. La question de Jésus et la réponse des disciples en 8,27-28 représentent sans doute une strate rédactionnelle de Marc, parce qu'on n'y trouve, dans une forme abrégée, que ce qui est déjà dit en Mc 6,14s. Il n'est pas exclu que le lien entre le contexte et ces phrases traditionnelles, notamment celle de Pierre : « Tu es le Christ », soit aussi rédactionnel.

## 1.2. L'histoire de Pierre

La section Mc 8,27—9,13 est fondée sur le récit, principalement l'histoire des disciples, et au préalable celle de Pierre. On peut y discerner certaines paroles ou actions de Pierre : 8,29 ; 8,32 ; 9,5. Peut-être doit-on les distinguer des paroles des disciples en 8,28 et 9,11. Ces dernières sont subordonnées à la question d'Élie. Tandis que les paroles et les gestes de Pierre semblent traditionnels, les paroles des disciples pourraient représenter une strate rédactionnelle du texte.

Marc raconte cette histoire de Pierre, mais aussi l'interprète de manière eschatologique, en tant qu'intervention du divin dans le cours de la vie de l'homme. Prenant pour modèle le récit Ex 32-34, traduit à la lumière de Mt 3,1-3, l'évangéliste utilise le langage eschatologique propre à la littérature de son temps. Nulle trace n'existe, suffisamment visible, de l'existence d'un récit pré-marcien du type eschatologique que Marc aurait remanié suivant le modèle d'une théophanie.

L'histoire de Pierre consiste en son refus de suivre la route que son Maître lui a indiquée, sans aucun doute par manque de foi. En réponse, Jésus constate d'abord le fait : par sa désobéissance, Pierre révèle ses fausses pensées et s'exclue lui-même du groupe des disciples. Pierre est d'ailleurs le représentant de tous les autres disciples. La crise les touche également (Mc 8,32b-33). Pourtant Jésus n'abandonne pas ces disciples révoltés. Lui-même prend l'initiative, six jours après, de les emmener à la montagne. Là, sans doute en priant, il intercède auprès de Dieu en faveur des trois disciples. Le signe des vêtements resplendissants témoigne que Dieu l'exauce, et bien plus que cela : Jésus a le pouvoir de purifier les hommes que lui-même avait choisis. L'apparition de Moïse et d'Élie constitue un autre signe : leur

entretien avec Jésus témoigne qu'il s'agit, comme dans l'histoire de Moïse et celle d'Élie, du renouvellement de l'alliance après le péché du peuple. L'intervention de Pierre sert encore à clarifier le sens de la scène (9,2-6).

Marc répartit ces morceaux de la tradition, 8,32b-33 et 9,2-6, de manière symétrique dans la section 8,27—9,13. Ainsi il montre qu'il faut les lire ensemble. Il faut encore ajouter à cette histoire de Pierre le point de départ qui se trouve dans l'annonce des souffrances, la mort et la résurrection du Fils de l'homme (8,31) et la fin solennelle qui consiste dans l'arrivée de la nuée et les paroles venues de cette nuée (9,7). Mais dans la structure concentrique de la section, ces deux éléments, également symétriques, appartiennent à la présentation des paroles de Jésus et de Dieu qui complète l'ensemble.

Cette partie du récit qui présente l'histoire de Pierre a toute chance d'être traditionnelle et essentiellement reproduite par Marc sans grands changements. Marc n'a changé que l'ordre des personnes de Moïse et d'Élie en les liant par la préposition « avec ». L'ajout rédactionnel le plus important pourrait être dans 9,3, où le mot « resplendissants » et la phrase concernant le foulon servent à interpréter l'événement de la transfiguration à la lumière du jugement annoncé par Mt 3,1-3.

Le récit pré-marcien pourrait se terminer en 9,6 par le motif de la peur. Mais il est plus probable que la voix céleste était aussi un motif traditionnel. Si Marc avait ajouté ce détail, on aurait dû croire que le récit 2 P 1,16-18 (un commentaire de cette voix) a dépendu de la rédaction marcienne, laissant tomber tous les autres motifs du récit pré-marcien. Cela paraît improbable, étant donné que l'interprétation de la transfiguration en 2 P est tout autre que celui de Marc. Quant au motif de la nuée, il semble qu'il pourrait aussi figurer dans le récit pré-marcien, servant de véhicule à la disparition de la scène des personnages de Moïse et d'Élie.

### **1.3. La sotériologie**

Les paroles et les gestes de Jésus ou de Dieu constituent le troisième et principal élément de la section Mc 8,27—9,13. Tout ce que Jésus dit et fait relève de son union intime avec le Père, et le Père répond par la proclamation de ce lien avec son Fils bien-aimé. L'annonce de la passion et la mort du Fils de l'homme montre l'obéissance du Fils envers son Père, et l'annonce de sa résurrection énonce l'amour du Père pour son Fils. En même temps, tout ce que Jésus et Dieu révèlent ou font a valeur sotériologique pour les disciples.

Le récit traditionnel relatif à Pierre, qui remonte probablement aux souvenirs de même Apôtre, contenait certaines paroles de Jésus. Jésus a sans doute annoncé, sur la base des certains textes prophétiques, sa décision d'apporter la réponse définitive, seul, face à la crise religieuse de son peuple. Il l'a fait, au risque d'être rejeté par le même peuple. Il n'est pas exclu que les paroles de Jésus en Mc 9,12 soient proches de ce logion traditionnel. Marc probablement prend cette déclaration de Jésus pour base de la rédaction de la première annonce de la passion et la résurrection (Mc 8,31). Au stade de la rédaction de l'évangile, dans la perspective de Pâques accompli, la croix et la résurrection ne font qu'un.

Pierre, entendant la déclaration de Jésus, désobéit, parce que ces paroles lui semblent beaucoup trop audacieuses. Mais le refus de la souffrance implique la négation de cette voie qui aboutit à la résurrection. Pierre s'exclue pratiquement du groupe des disciples de Jésus. D'où vient une réponse forte de Jésus : « En arrière de moi, Satan ! », indiquant que Pierre, sous l'influence de Satan, quitte sa place de disciple.

Dans la rédaction marcienne, la première annonce de la passion devient l'énoncé de la foi pascale, mais aussi le présage du dénouement du conflit avec les autorités juives. Le sens des ces paroles ne peut être mieux expliqué que par la parabole des vigneronniers homicides (Mc 12,1-12). Par le rejet du Fils envoyé par le maître de la vigne, les anciens du peuple, les grands prêtres du Temple et les scribes perdront définitivement le droit à la vigne, et leur tâche sera confiée à d'autres. En annonçant le rejet de la part des autorités religieuses juives, Jésus prévoit la nécessité d'introduire dans les fonctions des nouveaux dirigeants du peuple élu, un nouveau sacerdoce et un nouveau groupe d'enseignants. Marc, en s'inspirant des récits Ex 32,25-29 et Mt 3,1-4, pense aux anciens Lévites, en tant que modèle pour les nouvelles autorités religieuses du peuple appelé par Jésus.

Au centre du problème se trouve la question : « Comment un membre du peuple élu peut-il encore recevoir l'instruction et la bénédiction de Dieu, si les représentants religieux de ce peuple ont rejeté le messager de Dieu ? » Ainsi, à partir de 8,31, Marc parle du renouvellement du culte dans la communauté des croyants en Jésus. L'annonce de la passion et de la résurrection prévoit une nouvelle voie de communiquer avec Dieu, ouverte par le Fils de l'homme, offerte à tous les croyants en Lui.

Dans la structure concentrique du récit, l'élément symétrique parallèle à l'annonce de la passion et de la résurrection (8,31-32a) est l'arrivée de la nuée qui prend sous son ombre les disciples, et la voix qui sort de cette nuée (9,7)<sup>729</sup>. Le signe du ciel est la contrepartie de

---

<sup>729</sup> Cf. *supra*, p. 222.

l'annonce de l'obéissance du Fils à la volonté du Père. L'apparition de la nuée accompagnée de la voix divine correspond à l'annonce de l'acte rédempteur accompli par le Fils. Le sens premier de la scène sur la montagne n'est pas uniquement de révéler la dignité filiale divine de Jésus, mais de procurer aux trois disciples la purification. Cette purification permettra d'assurer la survie de l'alliance avec tout le peuple, par l'intermédiaire de Jésus, le Fils bien-aimé.

Le récit Ex 33,18-34,28 sert de point de repère à cette théophanie du Nouveau Testament qu'était la transfiguration de Jésus. La formule « Celui-ci est mon Fils bien-aimé » s'entend en parallèle d'Ex 34,6-7 : « Yahvé, Yahvé, Dieu de tendresse et de pitié, lent à la colère, riche en grâce et fidélité ». L'exhortation : « Écoutez-le ! » joue la même fonction que les commandements anciens, le Décalogue (Ex 34,11-28). « Écoutez-le ! » signifie qu'on doit écouter Jésus, ange qui porte « le nom » divin en lui (Ex 23,21), ange de Yahvé annoncé en Ex 32,34 ; 33,2, ange de l'alliance de Mt 3,1.

La voix céleste (Mc 9,7) constitue ainsi une nouvelle formule d'alliance entre Dieu et les hommes, fondée sur le statut unique filial divin de Jésus, le Fils de l'homme, l'ange de Yahvé qui possède tout pouvoir divin sur la terre. Ce n'est que sur cette base que l'on peut parler de révélation ou d'épiphanie du Fils de Dieu.

L'annonce de la passion et de la résurrection (8,31-32a) et la nuée divine (9,7-8) se complètent. Cette première devient la formule de foi en le Fils bien-aimé. L'homme ne peut confesser cette foi qu'en entrant dans la présence divine, la nuée, le symbole du Saint-Esprit. L'homme doit être d'abord entouré par cette présence pour devenir capable d'écouter le Fils bien-aimé, le suivre et parvenir au royaume de Dieu.

Au centre du récit, dans les logia 8,34—9,1, Marc a développé encore plus le message sotériologique du récit. L'homme n'est pas capable de se sauver par lui-même (8,35). Il ne peut pas échapper au jugement (8,37) ni payer la rançon pour sa vie (8,36-37). Ce n'est que le Fils de l'homme qui paie pour lui cette rançon (cf. 10,45). Grâce à la passion et la résurrection de ce Fils, l'homme, en suivant Jésus sur son chemin de croix (8,34), par la fidélité à l'évangile, aux paroles de Jésus, est assuré de son salut (8,35b.38). Il verra, au bout de ce chemin, le royaume de Dieu (9,1).

Il résulte de notre recherche que la section 8,27—9,13 est beaucoup plus cohérente et mieux organisée que ne le présentent les thèses qui prennent comme point de départ le parallélisme entre la confession de Pierre et la transfiguration de Jésus. Le lien entre ces deux événements est beaucoup moins étroit qu'on ne le voit d'habitude. En exprimant son opinion, Pierre n'a donné que la preuve qu'il veut voir le Messie en Jésus. En revanche, la

transfiguration n'est pas provoquée par la question : « Qui est Jésus ? ». Cette fois il ne s'agit pas de la présentation des idées christologiques. La transfiguration est un événement d'un tout autre caractère. Elle n'est pas une épiphanie du Messie, le Fils de Dieu, devant les disciples stupéfaits. Ni la compréhension, ni l'incompréhension des disciples ne concernent la reconnaissance de la dignité messianique de Jésus, mais des attentes eschatologiques et l'interprétation de l'apparition d'Élie. Dans la transfiguration, il s'agit de l'épreuve où l'homme peut soit « goûter la mort » (9,1), soit être sauvé. Dans ce sens seulement, elle révèle aussi la dignité de Jésus. L'épiphanie n'a lieu qu'à travers des actes.

Si l'on n'admet pas que le récit de Marc transmet des faits de Pierre et ceux de Jésus, la section Mc 8,27—9,13 comporte trop d'éléments incohérents ou superflus. En revanche, si l'on part des gestes de Jésus envers ses disciples, tous les détails du récit s'intègrent bien dans la logique de l'action, la christologie et la sotériologie qui en découlent sont uniques dans leur genre.

## 2. L'historicité des événements décrits en Mc 8,27—9,13

Le récit Mc 8,27-9,23 n'est pas au premier chef un exposé christologique, une présentation de la dignité de Jésus Messie et Fils de Dieu. Cette partie centrale de l'évangile de Marc possède son message propre qu'on ne trouve pas ailleurs, outre les évangiles synoptiques. Le caractère de ce récit peut être décrit comme l'histoire des disciples, et de Pierre en premier.

Après avoir dégagé une strate rédactionnelle de l'évangéliste, nous pouvons aborder la question de la base historique du récit. La parole qui doit de toute probabilité remonter à la vie de Jésus est celle où Pierre est nommé Satan<sup>730</sup>. Selon une certaine interprétation, cette parole serait la réponse de Jésus à l'image fautive d'un Messie nationaliste que Pierre avait en tête, et la transfiguration serait nécessaire pour corriger cette image.

Cependant, la thèse selon laquelle la transfiguration est intimement liée à la « confession de Pierre », ne peut plus être soutenue. Sans doute, la phrase « Tu es le Christ » provient-elle de la tradition et pourrait provenir de la bouche de Pierre fasciné par la figure de son Maître. N'ayant qu'une signification messianique courante, elle aurait pu trouver une réponse restreinte voire négative de la part de Jésus. Mais il n'est pas sûr que cette déclaration

---

<sup>730</sup> Cf. E. DINKLER, « Petrusbekenntnis und Satanswort », dans *Zeit und Geschichte*, Tübingen 1964, p. 130-132 ; R. E. BROWN, K. P. DONFRIED, J. REUMANN (éd.), *Saint Pierre dans le Nouveau Testament*, Paris 1974, p. 87-88 ; E. SCHWEIZER, « The Son of Man », *JBL* 79 (1960) 121.

de Pierre soit liée à l'annonce de la passion avant la rédaction de l'évangile de Marc. Ainsi le reproche adressé à Pierre pourrait l'être dans un autre contexte que la déclaration messianique de Pierre<sup>731</sup>.

L'annonce de la souffrance doit provenir de la tradition, tout comme les paroles de Jésus qui repousse Pierre et le nomme Satan. Les deux scènes s'accordent bien. Pierre réagit à l'annonce de la souffrance de son Maître en s'opposant à une telle perspective. Les deux moments semblent remonter à la vie terrestre de Jésus. D'une part, l'expérience de l'hostilité des responsables, qui ont accusé Jésus d'être possédé du démon (cf. Mc 3,22 par.), lui fournit la base de sa conviction sur son propre sort. D'autre part, le fait que Pierre soit appelé Satan n'a pas pu être inventé ni par Marc, ni par la tradition. Jésus repousse la tentation satanique de Pierre qui lui a probablement suggéré de ne pas faire face ouvertement à ses ennemis à Jérusalem.

En revanche, la reconnaissance faite par Jésus de la nécessité de souffrir selon le plan de Dieu, a pu être remodelée par Marc de façon telle qu'elle devienne l'annonce révélatrice de tout kérygme pascal.

Si Jésus a effectivement nommé Pierre Satan, il est improbable que Jésus n'ait rien fait pour son disciple sauf de lui adresser des paroles rudes. Ces paroles sévères ont dû avoir suite dans le geste de Jésus. L'attitude de Jésus envers Pierre était certes emplie de miséricorde. Il est difficile de penser que la tradition s'est bornée à transmettre les paroles rudes de Jésus, sans rapporter la réaction de Jésus telle quelle. C'est d'autant plus probable que dans le cas de l'histoire de Pierre, cette tradition, présente à Rome, s'est fondée sur le témoignage de Pierre lui-même<sup>732</sup>. Il a raconté son expérience personnelle du pardon obtenu pendant son ministère d'apôtre.

La prière de Jésus, avec Pierre, sur la montagne, ce lieu privilégié de la prière, s'accorde très bien avec la survenance de la crise qui doit être surmontée. Pendant cette prière, Pierre fait l'expérience du pardon obtenu par l'intercession de Jésus qui prie pour lui. Nous possédons d'ailleurs, en Lc 22,31-32, une autre tradition qui concerne la prière de Jésus pour Pierre.

La reconnaissance par Pierre de ce pardon divin grâce à l'entremise de Jésus, est la source historique de la transfiguration de Jésus. Pierre a accédé à l'image extraordinaire de Jésus en prière, qu'il a comparée spontanément à la blancheur des vêtements du grand-prêtre

<sup>731</sup> Cf. U. LUZ, « The Secrecy Motif and the Marcan Christology », dans *The Messianic Secret*, p. 94, n. 60.

<sup>732</sup> Cf. J. ERNST, *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg 1981, p. 234.

dans le Temple, le jour du Grand Pardon. Si l'événement s'est déroulé à proximité de cette grande fête, probablement six jours après, la tradition pourrait retenir encore deux traits primitifs. Le nombre de six jours, ancré dans la mémoire de Pierre, peut se rapporter au jour du Grand Pardon. La mention des tentes à construire trouve place le premier jour de la fête des Tentes.

Si la parole de Pierre concernant la construction des tentes remonte à une situation historique, il se peut que cette parole, prononcée sans réfléchir au moment de la prière, a été plus tard pour Pierre le point de départ de la réflexion sur le sens de ce qui c'est déroulé. Si tel est le cas, la tente ou les tentes doivent être en relation avec l'intercession et le pardon. Cette signification est possible, si Pierre, à la lumière de Ex 33,7 LXX, assimile la tente de Moïse à la Tente du Rendez-vous, et pense de l'intercession de Moïse pour le peuple rebelle (cf. Ex 32,11-14. 30-32 ; 33,12-17). À défaut de cette compréhension du rôle de la tente, la mention des tentes dans la bouche de Pierre n'aurait pas le moindre sens et Marc ne la rapporterait pas.

Il se peut alors que Pierre ait proposé de construire la tente pour Moïse. Ce propos a sa place si Moïse lui est apparu. L'apparition sur la montagne de ce grand intercesseur à l'égard du peuple a permis à Pierre de s'assurer l'obtention du pardon.

L'apparition d'Élie n'était guère nécessaire dans ces conditions-là. Cependant Élie est tout de même mentionné dans le récit de Marc. D'où vient alors Élie ? Marc l'a-t-il associé à Moïse pour mieux souligner qu'il ne faut attendre une autre apparition de ce prophète qu'en fonction de l'intercesseur, puisque ces deux prophètes jouaient le même rôle d'intercesseur sur la même montagne (cf. 1 R 19) ? Ce n'est pas exclu, mais il est plus probable que Pierre fait l'expérience de l'apparition non seulement de Moïse mais encore d'Élie. Ainsi l'apparition simultanée de ces deux personnages rassure Pierre quant à la grandeur du pardon obtenu.

La blancheur des vêtements de Jésus et la présence de Moïse et d'Élie seraient des signes suffisants de réconciliation entre Dieu et Pierre. Pourtant le récit de Marc ne se borne pas à rapporter ces signes, mais ajoute encore l'apparition de la nuée et la voix du ciel. De nouveau, nous sommes devant la possibilité que Marc ajoute ces éléments en s'inspirant des attributs de la théophanie au Sinaï telle qu'elle est décrite dans Ex 34,5-7. De cette façon Marc pourrait compléter le tableau pour renforcer le parallélisme avec l'histoire du pardon octroyé aux pécheurs dans le désert. Mais il est également possible, et même davantage probable, que Pierre lui-même aperçoit encore ces signes de la présence de « Dieu de tendresse et de pitié », qui est « lent à la colère, riche en grâce et en fidélité ; qui garde sa

grâce à des milliers, tolère faute, transgression et péché, mais ne laisse rien impuni » (Ex 34,6-7). Après l'expérience de sa faute, six jours d'épreuve, de pénitence, Pierre voit les signes du pardon, par la présence de la nuée et par les paroles du ciel, l'assurant finalement de la grâce de Dieu, riche en miséricorde.

Le récit marcieu de la transfiguration se construit alors autour de l'histoire personnelle de Pierre qui a fait l'expérience du pardon divin. Pierre a probablement raconté lui-même cette histoire et il a été le premier à l'interpréter à la lumière de l'histoire d'Ex 33-34. S'il l'a fait ainsi, il se reconnaît lui-même en pécheur pardonné. Par conséquent, son péché étant aussi grand que celui du péché du veau d'or (Ex 32), la grâce est aussi grande que celle qui a permis à Israël d'être sauvé et de continuer son chemin vers la Terre Promise.

Que dire encore de la présence des deux autres disciples sur la montagne de la transfiguration ? Marc a coutume d'associer Pierre aux autres disciples. Pourtant cette fois Marc n'a probablement rien ajouté ni changé. Pierre n'était pas seul à essayer de détourner Jésus de son chemin ni n'était seul à obtenir la grâce. La même impression découle d'ailleurs de 2 P 1,16-18.

### 3. L'évangile et l'Écriture

Ex 32-34, Ml 3,1-4 et Mc 8,27—9,13 ont en commun le récit de l'intervention divine afin de sauver le lien de l'alliance compromise par le péché du peuple. Le récit évangélique réunit ici le récit du type de la théophanie, venant d'Ex 33-34, avec celui du jugement, venant de Ml 3,1-4. En outre, ces trois passages bibliques portent tous les traces d'une controverse. La prophétie en Ml 3,1-4, qui prédit la purification des « fils de Lévi », trouve sa réalisation dans la transfiguration de Jésus. Les trois disciples, Pierre, Jacques et Jean, sont purifiés.

La cohérence du récit Mc 8,27—9,13 résulte de ce qu'il est fondé sur le récit primitif racontant l'événement de la crise survenue au cours de la route des disciples à la suite de Jésus. Marc a élaboré ce récit en lui donnant la forme d'un commentaire théologique des faits racontés. La cohérence du récit est maintenue grâce à un procédé exégétique de Marc. L'évangéliste développe l'histoire de Pierre de telle manière qu'elle réalise à nouveau le schéma, tiré de l'Écriture, du péché du peuple élu et la réponse de Dieu qui ne l'abandonne pas. Marc ne suggère pas à ses lecteurs des allusions à déchiffrer dans des passages divers, comme Ex 24,1.9.16 ; Dt 18,15 ; Ps 2,7 et Is 42,1. Les lecteurs n'ont rien à deviner, parce qu'ils sont informés dès le début du livre des passages scripturaires qui seront employés pour

élucider l'histoire de la mission de Jésus. En effet, ce sont les lecteurs de l'évangile qui sont ciblés dans la deuxième phrase du prologue de Marc (Mc 1,2b ; cf. Ex 23,20/Ml 3,1) :

« Voici que j'envoie mon ange en avant de **toi** pour préparer **ta** route. »

Ce schéma du salut, qui consiste en l'envoi de l'ange, messenger de Dieu, s'applique à Jésus et aux disciples de Jésus. Marc, en lisant Ml 3,1, qui fait mention deux fois de l'ange, pense lui aussi aux deux messagers du salut : Jean Baptiste envoyé au devant de Jésus lui a préparé la route de la passion, Jésus devant les disciples pour les guider et les faire entrer dans le royaume de Dieu. Pour obtenir le salut, les destinataires de l'évangile doivent s'identifier aux disciples de Jésus dans l'évangile.

Le caractère de l'évangile de Marc est résumé dans les trois premiers versets du prologue (Mc 1,1-3). Isaïe, d'après Marc, a écrit un livre, où l'on trouve « le commencement de l'évangile de Jésus Christ ». De la même manière, Marc rédige l'annonce de la Bonne Nouvelle de Jésus Christ. Ce qui est écrit dans le livre prophétique inspire et légitime l'œuvre de l'évangéliste. A l'instar du Deutéro-Isaïe, Marc décrit les interventions de Dieu dans l'histoire des hommes en tant que nouvel Exode. Ainsi l'histoire de la route du peuple choisi dans le désert sert-elle de modèle à l'histoire des disciples de Jésus.

Marc évoque l'ange de Yahvé qui guide le peuple élu lors de la sortie d'Égypte (Mc 1,2b ; Ex 23,20 ; 32,34). Marc interprète l'histoire de l'Exode à la manière des prophètes, s'inspirant surtout de Ml 3,1-4 et d'Is 40,3.9. Le passage de Ml 3,1-4 est une interprétation nouvelle du rôle de l'ange de Yahvé de l'Exode. De même le passage de Deutéro-Isaïe 40,3 est cité par Marc du fait de son contenu interprétatif à l'égard de l'histoire de la route dans le désert comprise comme nouvel Exode.

Pour rédiger l'histoire de la transfiguration, Marc interprète à nouveau l'incident du veau d'or et de la théophanie au Sinaï, les événements rapportés en Ex 32-34, ou plus précisément, en Ex 32,1—34,28. La transfiguration de Jésus sur la montagne devient ainsi chez Marc la charnière de l'histoire des disciples suivant Jésus sur la route vers Jérusalem, comme autrefois le plus grave péché d'Israël fut suivi par la révélation de la grâce de Yahvé, sur le Sinaï.

Le but principal du récit de la transfiguration serait parénétiq ue : rappeler aux chrétiens leurs racines dans l'histoire des actes de Jésus avec ses disciples<sup>733</sup>. La transfiguration de Jésus est d'abord l'histoire des disciples. Ils sont représentés selon le

modèle du peuple d'Israël en route vers la Terre promise. Marc souligne la grandeur du but auquel ils doivent parvenir (le royaume de Dieu) et la faiblesse, voire l'endurcissement du cœur, des disciples en chemin. Les disciples passent par des moments de crise autant que l'ancien Israël dans le désert. Ils méritent d'être rejetés, comme Israël autrefois après le péché du veau d'or (Ex 32).

Marc se sert assez librement du schéma historique qu'il a trouvé dans l'histoire du péché du veau d'or. Cette histoire est suivie de l'intercession de Moïse et de la révélation du mystère de l'alliance, qui subsistera malgré « une nuque raide » du peuple (Ex 32-34). Marc souligne la faiblesse des disciples et explique comment cette faiblesse peut être surmontée. En s'inspirant du récit de l'Exode, Marc s'arrête là où les disciples parviennent à écouter la parole du Fils de Dieu en tant qu'intermédiaire unique entre Dieu et les hommes. Ce point culminant de l'histoire de la transfiguration correspond à la théophanie au Sinaï accompagnée de la nuée et de la voix divine (Ex 34,4b-7). Enfin, point essentiel pour Marc, les disciples peuvent suivre Jésus d'une nouvelle manière, malgré leur obstination. Le parallèle dans l'histoire de l'Exode est la prière de Moïse (Ex 34,9) :

« Si vraiment, Seigneur, j'ai trouvé grâce à tes yeux, que mon Seigneur veuille bien aller au milieu de nous, bien que ce soit un peuple à la nuque raide, pardonne nos fautes et nos péchés et fais de nous ton héritage. »

L'évangile de Marc est la Bonne Nouvelle de l'annonce de la voie du Seigneur tracée par Jésus Christ. Sur le chemin, pour ne pas se perdre, il faut écouter Jésus, comme autrefois Israël devait écouter l'ange de Yahvé, parce que « le nom de Yahvé était en lui » (cf. Ex 23,21). Tous les hommes sont invités à se mettre en route et à suivre Jésus. Jésus vient au monde où l'homme est livré au pouvoir d'un esprit qui le rend impur, incapable de communier avec Dieu par un culte pur (cf. Mc 1,21-27). Nulle issue à cette situation autre que celle d'écouter la parole du Guide et de lui obéir. Toutefois l'évangile de Marc s'adresse aux hommes faillibles, qui connaissent les moments de crise de foi en Jésus. L'histoire de la route de Pierre et des autres disciples à la suite de Jésus représente la manière dont Jésus, le Guide divin, fait passer l'homme par les étapes de l'apprentissage de l'écoute et de l'obéissance<sup>734</sup>.

---

<sup>733</sup> N. A. DAHL parle du but « anamnétique » de l'évangile de Marc. L'évangéliste rappelle aux croyants l'histoire des disciples pour qu'ils comprennent ce que leur a été donné. ID., « The Purpose of Mark's Gospel », dans *The Messianic Secret*, p. 31.

<sup>734</sup> Marc n'est pas seul dans cette conception. L'histoire de la désobéissance d'Israël dans le désert a servi à Paul à prévenir les chrétiens du risque de leur propre infidélité envers Dieu (1 Co 10,1-13).

#### 4. L'interprétation ecclésiologique de la péricope Mc 8,27—9,13

Ce que les disciples ont éprouvé à la montagne de la transfiguration, Marc l'applique à la vie de l'Église de son temps. Trois applications ecclésiologiques s'imposent :

1) La légitimité de la croyance dans la continuité de la présence de Christ dans la communauté dirigée par les Apôtres, malgré l'abandon de leur Maître et malgré les reniements de Pierre. Marc a dû se poser la question de savoir sur quel fondement sa propre communauté chrétienne peut prétendre être la communauté de l'alliance avec le Dieu d'Israël, si tous les chefs religieux d'Israël ont rejeté Jésus ? La condamnation de Jésus n'a-t-elle pas rompu pour toujours et pour tout Israël, y compris pour les disciples de Jésus, l'alliance avec Dieu ?

Il semble que Mc 8,27—9,13 aborde cette question. L'annonce faite par Jésus de son rejet de la part des anciens, des grands prêtres et des scribes (Mc 8,31) teste l'attitude des disciples relative à sa mission en anticipant, en quelque sorte, le procès de Jésus devant le Sanhédrin. La controverse éclate : Pierre se met à faire des reproches à Jésus (8,32). La faute de Pierre trouve une réponse exceptionnelle : Pierre voit les vêtements blanchis par le foulon céleste (cf. 9,3). Ce signe interprète l'événement : ici se réalise la prophétie concernant la purification des « fils de Lévi » (Mt 3,3). Les trois disciples de Jésus passent par un jugement purificateur : l'alliance avec Israël est sauvée, malgré la faillibilité des Apôtres. Marc développe l'idée, venant de Malachie, que l'alliance avec tout le peuple est guérie par la purification d'un groupe des représentants de ce peuple. L'évangile fonde cependant la présence de Dieu dans la communauté sur une base encore plus solide, celle de la mort et de la résurrection du Fils de l'homme – Fils bien-aimé de Dieu.

Sur la base du pardon du péché très grave, obtenu au cœur de l'activité terrestre de Jésus, la communauté est assurée que la faute des disciples d'abandonner Jésus au moment de son arrestation, et les reniements de Pierre, sont leur pardonnés. Dans les autres évangiles, les récits des apparitions du Christ ressuscité remplissent le rôle d'assurer la communauté de la présence continue du Seigneur au sein de l'Église. L'évangile de Marc ne possédait pas de tel récit. Le récit de la transfiguration n'est pas celui des événements post-pascals (déplacé au centre de l'activité de Jésus), mais il existe un certain parallélisme entre eux quant au rôle qu'ils jouent dans le message évangélique.

2) La deuxième application ecclésiologique est la conséquence de la première. La communauté chrétienne a besoin de savoir qu'elle a le droit de célébrer le mémorial de

l'alliance à l'instar du Seigneur (cf. Mc 14,22-24 ; 1 Co 11,23-25) et dans la continuation de la Pâque juive (Mc 14,12-16). Le peuple a besoin de l'enseignement et du culte légitimes pour être sûr de la présence du Christ parmi les siens. Pour cela, la communauté doit avoir des dirigeants, des enseignants et des ministres du culte valables.

Le problème des prêtres indignes, pourtant indispensables pour le peuple, était au centre du débat dans le livre de Malachie. L'évangéliste Marc connaît de ce même problème. Plusieurs controverses entre Jésus et les chefs du peuple, notamment celui des grands prêtres, culminent dans la parabole des vigneronniers homicides (Mc 12,1-12) et dans le jugement de Jésus devant le grand prêtre (14,53-64). Jésus visite le Temple, et par son enseignement donne leur chance aux chefs du peuple de l'accueillir. Cependant, en jugeant Jésus, les grands prêtres se condamnent eux-mêmes, « pour que les Écritures s'accomplissent » (14,49).

Le jugement purificateur annoncé par Malachie n'a pas blanchi les grands prêtres, les anciens du peuple et les scribes, ceux qui ont condamné Jésus. Cependant Dieu est toujours libre de choisir de nouveaux chefs pour son peuple à la place des anciens (cf. Mc 12,9). Mais, sur quel événement ou geste de Jésus les Apôtres de Jésus pouvaient-ils fonder leur conviction d'être eux les nouveaux ministres légitimes du peuple de l'alliance, puisqu'ils ne s'étaient pas montrés sans reproche au long de leur route à la suite de leur Maître ?

Pour affermir dans la communauté apostolique cette conviction, Marc interprète la transfiguration comme l'accomplissement de la prophétie de Mt 3,1-4 de la purification des prêtres pour qu'ils puissent exercer leurs fonctions pour tout le peuple. Ainsi « l'offrande » de la communauté « sera agréée de Yahvé » (cf. Mt 3,4). Dans ce sens, la transfiguration prépare les disciples à la dernière Cène et à la célébration, de manière valide, le repas du Seigneur dans la communauté.

3) La troisième application est aussi liée à ce même problème. Les chrétiens ont eu besoin du rite liturgique pour entrer dans les mystères du Christ. Le parallélisme évident entre les récits du baptême de Jésus et de la transfiguration laisse à penser que Marc voit dans ce dernier événement une certaine réalisation du baptême dans l'Esprit Saint (cf. Mc 1,8) aux trois disciples. La transfiguration serait une première réalisation du jugement divin purificateur, par lequel doit passer tout croyant pour être apte à entrer dans la communauté de ceux qui suivent Jésus.

Le baptême ne peut pas, il est vrai, être accordé dans son sens propre de sacrement avant que le Fils de l'homme ne paie la rançon pour la vie de chaque homme (cf. Mc 10,45) et qu'il ne ressuscite (9,9). Pourtant la transfiguration est déjà une préfiguration du baptême chrétien. L'histoire de Pierre, de sa recherche humaine du Messie, l'échec de cette recherche

et la constatation qu'il a besoin d'être purifié par Jésus, sert de modèle pour les catéchumènes. Cette leçon les instruit sur l'incapacité humaine de comprendre la voie du salut sans participer, par la purification, aux mystères du Christ.

## 5. Les chrétiens et les juifs

Quand Pierre exprime sa conviction que Jésus est le Messie, il pense au Messie tel que les Juifs de l'époque se l'imaginent. Pierre et les autres disciples ne sont que les Juifs appelés par Jésus à le suivre. Ainsi, Marc, par cette représentation des premiers disciples, veut inviter les Juifs de Rome à entrer dans la même voie du salut offerte par Jésus. Marc a probablement développé, parallèlement à Paul, une idée de l'Eglise en tant qu'union dans la foi des Juifs et des Gentils<sup>735</sup>.

Par l'image des disciples qui souvent vacillent dans la foi et sont difficiles à guider, Marc invite aussi les chrétiens, notamment les catéchumènes, à suivre Jésus, malgré leurs propres faiblesses. Marc envisage la grandeur de l'œuvre de Jésus, qui sait faire dépasser aux hommes leurs limites vers une vision de Dieu qui les rend capables d'entrer au royaume de Dieu. Marc réserve aux chrétiens une leçon d'humilité. Ils sont appelés, mais ne sont pas meilleurs que la foule qui les entoure. Les disciples étaient pendant six jours (Mc 8,34—9,1, cf. 9,2) instruits de la même manière que cette foule qui se tenait en dehors de la communauté, mais venait chercher l'enseignement.

Par l'image de la foule, proche de Jésus, Marc veut probablement montrer aux Juifs qu'ils peuvent, tout comme le scribe, un parmi eux, être proche du royaume de Dieu (cf. Mc 12,34). Il suffit de n'écouter que le Fils unique, au lieu de prêter l'oreille aux enseignements des scribes et des Pharisiens venus de Jérusalem. Il s'agit surtout de leur enseignement concernant les attentes eschatologiques (cf. Mc 9,11-13). Cet enseignement abuse les gens qui croient aux apparitions des messies et aux signes annonçant la fin (cf. Mc 13,5-7.21-23).

Marc rédige son évangile dans le contexte du désastre de la guerre juive. Il veut montrer aux Juifs à Rome, qu'il vaut mieux écouter l'enseignement du Messager de Dieu, son Fils unique, que se laisser conduire par les responsables de l'éclatement de la guerre, poussés par de

<sup>735</sup> D'après Q. QUESNELL, *The Mind of Mark*, Rome 1969, p. 259, le pain dans Mc 6,52 ; 8,14-21 peut représenter le mystère, l'eucharistie, la vie et la résurrection, et la science du Christ. D'après H. C. KEE cependant, le pain dans Marc est surtout le symbole de l'union des Juifs et des Gentils dans une communauté eschatologique. Dans les récits de la multiplication des pains, les Juifs sont désignés par le nombre de 12, et les Gentils par celui de 7 (cf. KEE, *Community*, p. 95).

fausses idées eschatologiques. La scène sur la « haute montagne » (Mc 9,2-10) présente la solution divine du salut réalisé par l'intermédiaire unique, le Fils de Dieu. En revanche, la partie du récit qui entoure la scène de la transfiguration (8,27-29.32-33 ; 9,11-13) décrit la perspective « d'en bas », du point de vue humain. Marc veut montrer que la démarche humaine provoquée par l'attente eschatologique est insuffisante et qu'elle peut causer la perte de la vie (cf. 8,35-36).

Les opinions des gens (8,28), des disciples (8,29), des scribes (9,11) relèvent de questions importantes. Ni Dieu ni son messager ne rejettent ces opinions, résultant des recherches humaines. Mais la réponse exacte doit être trouvée grâce à l'effort de l'écoute de la parole de Dieu dans l'Écriture. Il ne suffit pas de dire : « Voici, le Christ est ici » (cf. Mc 13,21). On doit se poser la question : Quel Christ ? La réponse de Marc est la suivante : le Christ de l'évangile. L'évangile est celui « de Jésus Christ, selon qu'il est écrit dans Isaïe le prophète » (Mc 1,1-2a). Le Christ est le Fils de l'homme qui doit souffrir et être méprisé, « comme il est écrit de lui » (9,12b). Marc s'oppose à l'expectative eschatologique juive populaire. Celle-ci est basée sur des calculs humains qui cherchent les signes de l'apparition des messies et des prophètes (cf. 13,22). L'acte eschatologique décisif de Dieu est incarné dans la figure du Jean Baptiste qui est venu et qui a déjà « tout rétabli », « selon qu'il est écrit de lui » (cf. 9,13).

Ainsi se dégage le but catéchétique de l'évangéliste qui veut enseigner aux chrétiens se nourrir de l'Écriture et en même temps le but missionnaire parmi les Juifs. Ceux-ci doivent maintenant méditer s'ils veulent suivre l'enseignement des scribes sur le prophète encore à venir, ou bien accepter l'œuvre de Dieu, légitimée par l'Écriture et par l'envoi de Jean Baptiste. L'expectative eschatologique a poussé les hommes à se révolter contre les Romains, comme si, par cet effort, les Juifs pouvaient gagner contre le monde entier et payer leur rançon à Dieu (cf. 8,36-37). En revanche, l'obéissance à la parole du Fils de l'homme—Fils de Dieu et à la parole de l'Écriture guide les hommes par la présence constante de Dieu vers la Terre Promise de la vie éternelle.

Marc ose montrer le conflit opposant les disciples et Jésus de manière analogue à la crise du veau d'or (Ex 32). Marc ne pense pas que le peuple juif aurait commis alors un péché qui l'a condamné à être rejeté. Plus tard, au contraire, les polémistes chrétiens utiliseront le péché du veau d'or comme argument contre les Juifs. Cette faute du peuple juif sera présentée en tant que la cause du rejet définitif des Juifs par Dieu<sup>736</sup>. Dans la polémique avec les Juifs, les chrétiens oublient la leçon de Marc. Pour l'évangéliste, l'incident du péché du veau n'est

<sup>736</sup> Par exemple, d'après *Épître de Barnabé* (4,6-8 ; 14,1-3) l'alliance est rompue par cette idolâtrie et n'est restaurée que par le Christ. Cf. P. PRIGENT, *Épître de Barnabé* (SC 172), Paris 1971, p. 30-31.

pas isolé, mais, avec l'intercession de Moïse et la théophanie (Ex 32-34), constitue non seulement un paradigme du péché, mais surtout un paradigme de la miséricorde de Dieu et de sa fidélité à l'alliance. Dans cette même controverse avec les chrétiens, les polémistes Juifs également oublieront, dans la plupart des cas, cette dimension du récit de l'Exode. Dans sa défense, le plus souvent, ils atténuent la faute d'Aaron et d'Israël. Dans certains cas, néanmoins, on interprète le péché d'Israël dans toute sa gravité<sup>737</sup>.

## 6. La vision de Dieu

Marc présente Jésus transfiguré lors de son intercession pour les disciples. De la même façon probablement cet événement est interprété dans la tradition pré-marcienne, et cette interprétation remonte à l'expérience vécue des Apôtres. Marc élargit le sens de l'événement : les trois Apôtres sur la montagne reçoivent le gage du don de la réconciliation avec Dieu qui plus tard sera octroyé à tous les croyants grâce à la mort et à la résurrection du Christ.

L'emploi du schéma, puisé de l'Ex 32-34, de la théophanie qui révèle le caractère de Dieu de l'alliance après le péché du peuple choisi, rend le récit de Marc considérablement ouvert à des élargissements de l'interprétation. Ainsi, d'un côté, la présentation de Jésus dans sa fonction du médiateur entre Dieu et les hommes choisis par Lui constitue le point de départ de la christologie. De l'autre côté, le récit révèle la vérité sur les disciples. L'obstacle le plus grave, celui des pensées erronées de l'homme, est supprimé, grâce à la vision, à la théophanie, qui rend possible ce qui est impossible (cf. Mc 10,27).

Au fond, la question fondamentale demeure : Comment l'homme peut-il être sauvé (8,37 ; 10,26) ? Comment Dieu rend-il l'homme capable d'entrer dans son royaume, ou, autrement dit, de « voir le royaume » (9,1) ? Il semble que Marc ne répond pas définitivement à cette question. Toutefois en rapportant l'histoire de Pierre, l'évangéliste l'interprète à la lumière du récit Ex 33,12-23, qui a pour sujet principal la question de la vision de Dieu. L'homme peut-il voir Dieu et rester en vie (Ex 33,20) ? S'il reste en vie, c'est déjà la vie éternelle. Pourtant comment est-il capable de recevoir le don de l'immortalité, c'est-à-dire de l'entrée dans le royaume de Dieu ?

Marc semble très inspiré par le thème de la vision de Dieu qui se réalise par la vision du Christ dans sa gloire. Jésus dans la pensée de Marc est le messager de Dieu à l'instar de

---

<sup>737</sup> Cf. L. SMOLAR, M. ABERBACH, « The Golden Calf Episode in Postbiblical Literature », *HUCA* 39 (1968) 91-116 ; E. MIHALY, « A Rabbinic Defense of the Election of Israel », *HUCA* 35 (1964) 103-143.

l'ange de Yahvé de l'Exode (Ex 23,20 ; Mc 1,2b). Il est vrai que dans le deuxième évangile la fonction de cet ange, comme dans l'Exode, est surtout celle de garder le peuple sur le chemin. À condition d'écouter la voix de l'ange, le peuple gardera l'alliance avec Dieu et sera le peuple choisi parmi toutes les nations (Ex 23,21-22 LXX). Ce rôle concorde avec celui de l'ange de l'alliance dont parle Mt 3,1. Mais l'autre fonction de l'ange du Seigneur dans l'Ancien Testament est celle de conférer la vision de Dieu aux hommes choisis (cf. Jg 6,22-23). Marc veut-il dire que la vision de Dieu se réalise dans la vision de Jésus transfiguré ? Ce n'est pas improbable. Or, l'évangéliste termine son livre par cette promesse (Mc 16,7) :

« Allez, dite à ses disciples et à Pierre : Il s'en va devant vous en Galilée ; là vous le verrez, comme il vous l'a dit. »

Les deux choses suffisent à l'accomplissement de toutes les promesses de Jésus : le fait qu'il soit toujours à la tête des disciples et qu'il leur procure sa vision. La peur des femmes et leur silence (16,8) ne change rien, parce que Jésus accomplira ses promesses sans qu'elles transmettent le message aux disciples. Dans la promesse de l'accompagnement des disciples, semble-t-il, le désir de Moïse se réalise (Ex 34,9) :

« Si vraiment, Seigneur, j'ai trouvé grâce à tes yeux, que mon Seigneur veuille bien aller au milieu de nous, bien que ce soit un peuple à la nuque raide, pardonne nos fautes et nos péchés et fais de nous ton héritage. »

Mais avant que Moïse ne soit assuré de cette présence de Dieu, il obtient la grâce de voir Dieu (Ex 33,19) :

« Je ferai passer devant toi toute ma beauté et je prononcerai devant toi le nom de Yahvé. Je fais grâce à qui je fais grâce et j'ai pitié de qui j'ai pitié. »

Il semble que Marc suit le même schéma de l'intervention divine dans la vie des hommes. Avant d'obtenir la promesse d'une présence constante de Dieu, l'homme passe par la vision de Dieu. La transfiguration serait cette vision pour les trois disciples.

Néanmoins la vision de Dieu reste aussi le but de la route de l'homme vers Dieu. Elle constitue aussi le dernier message de l'évangile de Marc. Les chrétiens sont toujours en route vers « la Galilée », où ils verront le Christ et par cela ils verront Dieu.

## **7. Les interprétations de Matthieu et de Luc**

Les deux autres Synoptiques utilisent l'évangile de Marc pour intégrer, chacun à sa manière, l'histoire de la transfiguration dans leur composition. Notre étude ne concerne pas l'analyse de leurs rédactions. Nous pouvons seulement soulever quelques points importants.

Matthieu et de Luc possèdent les récits de l'apparition du Ressuscité qui—avec le récit de la Cène—fournissent la base, en accord avec la tradition rapportée par Paul (cf. 1 Co 15,1-8), de la foi en la présence du Seigneur dans la communauté des fidèles (cf. Mt 28,20 ; Lc 24,33-35 ; Ac 1,6-8). Ces deux évangélistes n'ont plus besoin d'interpréter l'événement de la transfiguration comme gage du pardon obtenu après Pâques.

Matthieu rédige son récit de manière apparemment très proche de celle de Marc. Pourtant Matthieu, en soulignant dans sa rédaction l'importance de la déclaration de Pierre, fait de sa confession celle de la vraie foi pascale de l'Église. La transfiguration devient une contrepartie de cette déclaration. Matthieu se garde de dire que la foi de Pierre est simplement confirmée par la révélation sur la montagne. La confession de foi découle de la révélation accordée au disciple par Dieu le Père au moment de la proclamation (Mt 16,17). Mais Pierre proteste, saisi de pitié humaine, contre la nécessité de la passion (Mt 16,22). Il ne sait pas jusqu'à quel point ses pensées sont dangereuses, parce qu'elles contredisent les plans de Dieu. Jésus le corrige de suite, et de plus, il lui montre la lumière de sa gloire (Mt 17,2) pour qu'elle illumine son esprit. Ainsi, la faiblesse humaine de Pierre ne peut prévaloir sur la foi professée.

Matthieu suit Marc dans sa présentation de l'événement de la transfiguration à la lumière du récit de la théophanie au Sinaï, Ex 34. Il ajoute le motif du visage resplendissant de Jésus transfiguré (Mt 17,2, cf. Lc 9,29), la réminiscence du visage rayonnant de Moïse (Ex 34,29-35)<sup>738</sup>. Ce détail met en relief la manifestation de l'éclat de la gloire divine sur le visage de Jésus, comme autrefois sur le visage de Moïse (Ex 34,29-35). Matthieu présente ainsi Jésus en tant que le nouveau Moïse.

Dans ce contexte il n'est pas improbable que Matthieu voie dans le nom de Pierre—le rocher (cf. Mt 16,18)—une réminiscence de la situation de Moïse, placé sur le rocher pour voir la gloire de Dieu (Ex 33,21-22). Moïse prend l'initiative de s'opposer même aux paroles de Dieu après l'incident du veau d'or et, par conséquent, influence la décision divine (Ex 32,9-14). Cette attitude de Moïse est l'exemple pour Pierre, le disciple qui va « lier et délier sur la terre, et cela sera tenu dans le ciel » (cf. Mt 16,19)<sup>739</sup>.

Pour Luc, en revanche, Jésus est le prophète, à l'instar de Moïse mais surtout d'Élie. Il prépare la fin des temps par son ministère et par ses souffrances. La transfiguration est une vision de la voie du salut qui passe par les épreuves. Cette vision est accordée aux disciples éveillés (Lc 9,31-32). La scène parallèle se trouve dans Ac 12,6-11. Le sommeil et le réveil de

<sup>738</sup> Cf. A.-M. RAMSEY, *La gloire de Dieu et la Transfiguration du Christ*, Paris 1965, p. 149s.

<sup>739</sup> Cf. Ch. SAFRAI, « Jesus and His Disciples: The Beginnings of Their Organization », dans *The New Testament and Christian-Jewish Dialogue*, p. 104-108.

Pierre dans la prison sont le symbole de l'intervention divine qui arrache l'homme au pouvoir de la mort<sup>740</sup>. Luc ne raconte pas le reproche que Jésus fait à Pierre, mais il conserve la tradition concernant l'intercession de Jésus en sa faveur (Lc 22,31-32).

## 8. La transfiguration de Jésus en tant que purification des disciples

Une intuition de IRENEE DE LYON qui rapproche la transfiguration du Christ de l'ascension de Moïse au Sinaï après le péché du veau d'or (Ex 32-34), se confirme dans l'analyse du récit marcieen.

On interprète la transfiguration dans le sens d'une théophanie ou épiphanie de Jésus à ses disciples. On se demande à juste titre : si Jésus se révèle en être divin, quelle manifestation du pouvoir accompagne cette théophanie ?<sup>741</sup> La réponse, au moins pour le récit de Marc, est la suivante : Jésus se révèle en juge céleste, avec le pouvoir de purifier les disciples, pour que le lien entre les hommes et Dieu subsiste. L'événement qui rend cette intervention divine nécessaire, est le reproche de Pierre adressé à Jésus, cette réprobation de la « voie » de Jésus, qui rend Pierre incapable de penser « selon Dieu » (Mc 8,32b-33).

La faute de Pierre, qui représente aussi tous les disciples (comme autrefois Aaron a pris l'initiative de fabriquer le veau d'or), consiste en sa tentative de prendre la place de son Maître, pour le détourner de la route désignée par Dieu, pour le ramener à la raison, en se montrant plus prudent que Jésus. Pierre réagit à l'annonce du message pascal, et non pas seulement à l'indication de la nécessité de la passion. Pierre se trompe dans sa conception du messager divin apportant le salut aux hommes. Comme autrefois la fabrication du veau d'or a abouti à la fausse représentation d'un intermédiaire entre le Dieu invisible et les hommes, à une statue qui prétendait assurer la présence et la sollicitude divine pour son peuple, ainsi Pierre veut corriger le chemin de Jésus, du vrai intermédiaire envoyé par Dieu. En réprimandant son Maître après l'annonce de la mort et de la résurrection, Pierre veut induire en Jésus sa propre vision du salut, qui ne nécessite ni passion, ni résurrection d'un seul homme pour tous. Pierre prétend pouvoir, par des efforts humains, payer la rançon pour la vie de tous (cf. 8,37).

La péricope Mc 8,27—9,13 constitue le sommet de la narration de l'évangile. Elle est modelée sur l'exemple de la théophanie sur le Sinaï après le péché du veau d'or (Ex 32-34).

<sup>740</sup> Cf. S. R. GARRETT, « Exodus from Bondage: Luke 9,31 and Acts 12:1-24 », *CBQ* 52 (1990) 670-672; B. E. REID, *The Transfiguration*, Paris 1993, p. 129-130.

<sup>741</sup> Cf. KEE, « Transfiguration », p. 139.

La transfiguration est un événement qui constitue le point dramatique dans l'histoire de la route des hommes choisis par Dieu. Elle présente un intérêt particulier pour l'histoire des disciples de Jésus. Jésus est envisagé dans son rôle de guide divin qui leur permet de dépasser leur incapacité de voir « ce qui est de Dieu ». La transfiguration est bien placée dans l'histoire du ministère terrestre de Jésus.

En tant que l'événement qui se déroule « en chemin », et qui plus est, au milieu de la route, la transfiguration a son rôle propre dans la narration marcienne. Dans l'ensemble de l'évangile de Marc, elle constitue un fait singulier qui ne prête pas sa signification à d'autres événements. Elle n'est ni une confirmation de la proclamation de l'accomplissement des temps, ni un récit de l'apparition du Ressuscité, ni une première réalisation de la venue du royaume de Dieu dans sa puissance. La transfiguration est une intervention divine à l'égard des trois disciples. Uniquement dans ce sens, elle est une prolepse et un avant-goût du rachat que le Fils de l'homme donnera « pour la multitude », afin de libérer tout le monde de la mort. La transfiguration n'est au premier chef ni une confirmation ni une correction de la « confession messianique » de Pierre, elle est tout d'abord le jugement divin pour les trois disciples, qui par l'intermédiaire du Fils de Dieu sont épargnés et purifiés.

Toutefois, l'action salvatrice de Jésus en tant qu'intermédiaire entre Dieu et les hommes sera accomplie pour tout le monde dans la passion et la résurrection. La faute des disciples, représentés avant tout par Pierre, presse Jésus à agir d'avance en faveur d'un petit noyau d'un nouveau peuple élu, constitué par Pierre, Jacques et Jean. Pourtant, ces trois disciples doivent garder le silence devant tous les autres jusqu'à la résurrection, précisément parce que ce n'est que la passion et la résurrection qui étendront l'alliance accomplie par l'intermédiaire du Christ à tout le monde.

La transfiguration n'est pas au préalable une révélation spéciale destinée aux trois disciples les plus proches. Ils sont emmenés par Jésus à la haute montagne pour renouer les liens entre eux et Dieu. Les pensées des disciples n'étant pas « selon Dieu », il fallait les élever et de les purifier. Néanmoins ce que Jésus fait pour les disciples, révèle également ce qu'il est. La transfiguration est une manifestation du pouvoir du Fils de l'homme de pardonner les péchés. Cela explique également pourquoi le Fils de l'homme a reçu ce pouvoir : il ressort du lien unique qui existe entre Dieu et Jésus. Celui-ci est le Fils bien-aimé, le Fils unique, l'héritier du royaume de Dieu.

Le récit Mc 8,27—9,13 résume d'une certaine manière la route du disciple sur les traces du Seigneur, avec les hauts et les bas du chemin, à sa suite. En même temps, les trois disciples représentent le noyau de la communauté de l'Eglise. Celle-ci constitue le peuple

choisi par l'appel du Christ. La transfiguration renforce le premier appel des disciples (Mc 1,17)<sup>742</sup>. Leur autorité apostolique se base non sur leurs mérites, mais sur la grâce de participer à la vision de l'intermédiaire entre Dieu et l'homme et du juge – purificateur, le Christ.

---

<sup>742</sup> Cf. 2 P 1,16-18, où l'autorité apostolique semble avoir sa source dans la transfiguration de Jésus, plutôt que dans le premier appel (Mc 1,17 par.). Cf. aussi 2 Co 3,12-4,6, où s. Paul défend son autorité en soulignant le fait qu'il a appris la connaissance de « la gloire de Dieu, qui est sur la face du Christ » (4,6).

## Bibliographie

### SOURCES ET TRADUCTIONS

#### ÉDITIONS DE LA BIBLE

- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, éd. K ELLIGER et W. RUDOLPH, Editio quinta emendata opera A. SCHENKER, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>5</sup>1997.
- Novum Testamentum Graece*, éd. Barbara et Kurt ALAND (NESTLE-ALAND), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>27</sup>1993.
- Novum Testamentum graece*, éd. I. M. A. SCHOLZ, vol. I-II, Lipsiae, F. Fleischer, 1830-36.
- Novum Testamentum graece*, éd. C. TISCHENDORF, vol. I-III, Lipsiae, Giesecke & Devrient, puis J. C. Hinrichs, editio octava critica maior, 1869-94.
- Novum Testamentum graece et latine*, éd. A. MERK, Roma, 1933.
- Novum Testamentum graecum*, éd. J. J. WETSTEIN, vol. I-II, Amstelaedami, Ex officina Dommeriana, 1751.
- Septuaginta*, éd. A. RAHLFS, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- La Bible d'Alexandrie. L'Exode* (trad. et notes par A. LE BOULLUEC et P. SANDEVOIR), Paris, Cerf, 1989.

#### COLLECTIONS ET RECUEILS DE SOURCES

- CAQUOT, A., M. SZNYCER, A. HERNER, *Textes ougaritiques. Tome I. Mythes et légendes* (Littératures anciennes du Proche-Orient), Paris, Cerf, 1974.
- CHARLESWORTH, J. H. (éd.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, London, Darton Longman and Todd, 1983-1985.
- GARCIA MARTINEZ, F., *The Dead Sea Scrolls Translated. The Qumran Texts in English*, Leiden, Brill, 1994.
- STRACK, H. L., P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München, Oskar Beck, 1922-1928.

#### TEXTES ET AUTEURS ANCIENS

##### *Sources chrétiennes antiques*

- AMBROISE DE MILAN, *Traité sur l'Évangile de s. Luc*. Introduction, traduction et notes de G. TISSOT, 2 vol. (SC 45, 52), Paris, Cerf, 1956, 1958.
- APOCALYPSE DE BARUCH. Introduction, traduction et commentaire par P. BOGAERT, 2 vol. (SC 144-145), Paris, Cerf, 1969.
- CHROMACE D'AQUILEE, *Instructions sur saint Matthieu*, un extrait traduit dans M. COUNE (éd.), *Grâce de la Transfiguration d'après les Pères d'Occident*, Abbaye de Bellefontaine, 1990, p. 65-75.
- Id., *Sermons*. Introduction, texte critique et notes par J. LEMARIE, 2 vol. (SC 154, 164), Paris, Cerf, 1969, 1971.
- CLEMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens*. Introduction, texte, traduction, notes et index par A. JAUBERT (SC 167), Paris, Cerf, 1971.
- ÉPHREM DE NISIBE, *Commentaire de l'évangile concordant ou Diatessaron*. Introduction, traduction et notes par L. LELOIR (SC 121), Paris, Cerf, 1966.

- ÉPITRE DE BARNABÉ.** Introduction, traduction et notes par P. PRIGENT (SC 172), Paris, Cerf, 1971.
- EUSEBE,** *Histoire ecclésiastique.* Trad. et notes G. BARDY, 4 vol. (SC 31, 41, 55, 73), Paris, Cerf, 1952, 1955, 1986, 1994.
- HERMAS,** *Le Pasteur.* Introduction, texte critique, traduction et notes par R. JOLY (SC 53), Paris, Cerf, 1958.
- HILAIRE DE POITIERS,** *Sur Matthieu,* t. II. Texte critique, traduction, notes, index et appendice par J. DOIGNON (SC 258), Paris, Cerf, 1979.
- IGNACE D'ANTIOCHE,** *Lettres.* Texte grec, introduction, traduction et notes de P. Th. CAMELOT (SC 10bis), Paris, Cerf, 1951.
- IRENÉE DE LYON,** *Contre les Hérésies,* éd. A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU, CH. MERCIER (SC 100), Paris, Cerf, 1965.
- ID.,** *Démonstration de la Prédication apostolique,* éd. A. ROUSSEAU (SC 406), Paris, Cerf, 1995.
- JEROME,** *Marc commenté par Jérôme et Jean Chrysostome* (« Les Pères dans la foi »), Paris, Desclée de Brouwer, 1986.
- JUSTIN MARTYR,** *Œuvres complètes,* trad. de G. ARCHAMBAULT, L. PAUTIGNY, É. GAUCHE (« Bibliothèque » Migne), Paris, Brépols, 1994.
- LEON LE GRAND,** *Sermons,* t. III, traduction et notes par R. DOLLE (SC 74), Paris, Cerf, 1961.
- ORIGÈNE,** *Origenis Hexapla,* éd. F. FIELD, 2 vol., Oxonii, E typographeo Clarendoniano, 1874.

#### *Sources juives antiques*

- FLAVIUS JOSEPH,** *Les Antiquités juives.* Texte, traduction et notes par É. NODÉ, 3 vol., Paris, Cerf, 1990, 1995, 2001.
- La Michna.** Texte hébreu ponctué et vocalisé, traduit par les Membres du Rabbinate Français, éd. E. GUGENHEIM, t. 9 : *Baba Bathra,* Presses du Temps Présent, 1975.
- Morceaux choisis du Midrach Rabbah,** Traduction et commentaires homilétiques par M. STERN, t. 2 : *Chemoth Rabbah,* Jerusalem, <sup>2</sup>1983.
- RASHI,** *Le Pentateuque en cinq volumes suivis des Haphtaroth avec Targoum Onqelos, accompagné du commentaire de Rachi traduit en français,* éd. E. MUNK, Tome II – L'Exode, Paris, Fondation Odette S. Levy, 1965.
- PHILON D'ALEXANDRIE,** *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie,* 36 vol., éd. R. ARNALDEZ, J. POUILLOUX, C. MONDESERT, Paris, Cerf, 1961-1992.
- TARGUM DU PENTATEUQUE. T. II. Exode et Lévitique.** Traduction, introduction et notes par R. LE DEAUT, J. ROBERT (SC 256), Paris, Cerf, 1979.

### INSTRUMENTS

- ALAND, K.,** *Synopsis quattuor evangeliorum,* Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>13</sup>1990.
- ALAND, K.,** *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament,* Berlin-New York, de Gruyter, 1978.
- BAILLY, A.,** *Dictionnaire grec-français* (avec concours de E. EGGER), éd. revue par L. SECHAN et P. CHANTRAINE, Paris, Hachette, <sup>26</sup>1963.
- BAUER, W., W. F. ARNDT, F. W. GINGRICH,** *A Greek-English Lexicon of the New Testament,* Chicago and London, The University of Chicago Press, <sup>2</sup>1979.
- HATCH, E., H. A. REDPATH,** *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament,* vol. I-II and Supplement, Oxford, Clarendon Press, 1897.
- JENNI, E., C. WESTERMANN,** *Theological Lexicon of the Old Testament,* Hendrickson, 1997.

- KITTEL, G.**, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, 1933-1978
- METZGER, B. M.**, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London – New York, United Bible Societies, 1971.

### LITTÉRATURE SECONDAIRE

- ABBA, R.**, « Priests and Levites », *IDB*, III, p. 876-889.
- ADINOLFI, M.**, « Ἀρχή, εὐαγγέλιον, Χριστός. Note filologica a Mc 1,1 », *Rivista Biblica* 43 (1995) 211-224.
- AGUA, A. DEL**, « The Narrative of the Transfiguration as a Derashic Scenification of a Faith Confession (Mark 9,2-8 par.) », *NTS* 39 (1993) 340-354.
- ALBRIGHT, W. F.**, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore, Hopkins, 1940.
- ALBRIGHT, W. F., C. S. MANN**, *Matthew: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 26), New York, Doubleday, 1971.
- ALLISON, D. C., Jr.**, *The New Moses. A Matthean Typology*, Minneapolis, Fortress, 1993.
- AMBROZIC, A. M.**, *The Hidden Kingdom: A Redaction-Critical Study of the References to the Kingdom of God in Mark's Gospel* (The CBQ – Monograph Series 2), Washington (DC), The Catholic Biblical Association of America, 1972.
- ANDERSON, B. W.**, « Exodus Typology in Second Isaiah », dans *Israel's Prophetic Heritage: Essays in honor of James Muilenburg*, éd. B. W. ANDERSON, W. HARRELSON, New York, Harper & Row, 1962, p. 177-195.
- AUNE, D. E.**, *The New Testament in its Literary Environment*, Philadelphia, Westminster, 1987.
- AURELIUS, E.**, *Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament* (Coniectanea Biblica, Old Testament Series 27), Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1988.
- AUSLOOS, H.**, « Deuteronomi(sti)c Elements in Exod 23,20-33? Some Methodological Remarks », dans *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation*, éd. M. VERVENNE, Leuven, 1996, p. 481-500.
- BACON, B. W.**, « After six Days. A new Clue for Gospel Critics », *HTR* 8 (1915) 94-121.
- Id.**, *The Gospel of Mark: Its Composition and Date*, New Haven, Yale University Press ; London, H. Milford, Oxford University Press, 1925.
- Id.**, « The Transfiguration Story. A Study of the Problem of the Sources of our Synoptic Gospels », *The American Journal of Theology* 6 (1902) 236-265.
- BADCOCK, F. J.**, « The Feast of Tabernacles », *JTS* 24 (1923) 169-174.
- Id.**, « The Transfiguration », *JTS* 22 (1920-21) 321-326.
- BAILEY, L. R.**, « The Golden Calf », *HUCA* 42 (1971) 97-115.
- BAILEY, T.**, « Saint Mark 8,27 again », dans *Studia Evangelica*, 7, éd. E. A. LIVINGSTONE (TU 126), Berlin, Akademie-Verlag, 1982, p. 17-20.
- BALTENSWEILER, H.**, *Die Verklärung Jesu. Historisches Ereignis und synoptische Berichte* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 33), Zürich, Zwingli Verlag, 1959.
- BALY, D.**, « The Transfiguration Story », *ExpT* 82 (1970-71) 82-83.
- BARBEL, J.**, *Christos Angelos. Die Anschauung von Christos als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums* (Theophaneia 3), Bonn, Peter Hanstein, 1941 (Fotomechanischer Nachdruck mit einem Anhang 1964).
- BARTHÉLEMY, D.**, *Critique textuelle de l'Ancien Testament. 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations* (OBO 50/2), Fribourg Suisse, Éditions Universitaires; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

- BAUCKHAM, R.** (éd.), *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*, Grand Rapids/Cambridge UK, Eerdmans, 1998.
- BEGG, C. T.**, « The Destruction of the Calf (Exod 32,20/Deut 9,21) », dans *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft*, éd. N. LOHFINK (BETL 68), Leuven, 1985, p. 208-251.
- BEHM, J.**, μεταμορφόω, *ThWNT*, IV, p. 762-767.
- ID.**, ζέω, *ThWNT*, II, p. 572-573 .
- BELO, F.**, *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc. Récit-Pratique-Ideologie*, Paris, Cerf, <sup>2</sup>1975.
- BENNETT, W. J., Jr.**, « 'The Son of Man must...' », *NovT* 17 (1975) 113-129.
- BENOIT, P.**, « Jésus et le Serviteur de Dieu », dans J. DUPONT (éd.), *Jésus aux origines de la christologie* (BETL 40), Leuven, University Press, 1975, p. 111-140.
- BENOIT, P., M.-E. BOISMARD**, *Synopse des quatre évangiles en français. Tome II: Commentaire*, par **M.-E. BOISMARD**, avec la collaboration de A. LAMOUILLE et P. SANDEVOIR, Paris, Cerf, <sup>2</sup>1980.
- BERNARDIN, J. B.**, « The Transfiguration », *JBL* 52 (1933), 181-189.
- BEST, E.**, *Disciples and Discipleship: Studies in the Gospel according to Mark*, Edinburgh, Clark, 1986.
- ID.**, « Discipleship in Mark: Mark 8:22-10:52 », *SJT* 23 (1970) 323-337; aussi dans *Disciples and Discipleship*, p. 1-16.
- ID.**, « Mark III. 20, 21, 31-35 », *NTS* 22 (1975-76) 309-319; aussi dans *Disciples and Discipleship*, p. 49-63.
- ID.**, « The Markan Redaction of the Transfiguration », dans *Studia Evangelica*, 7, éd. E. A. LIVINGSTONE (TU 126), Berlin, Akademie-Verlag, 1982, p. 41-53 ; aussi dans *Disciples and Discipleship*, p. 206-226.
- ID.**, « Peter in the Gospel According to Mark », *CBQ* 40 (1978) 547-558 ; aussi dans *Disciples and Discipleship*, p. 162-176.
- ID.**, « The Role of the Disciples in Mark », *NTS* 23 (1976-77) 377-401 ; aussi dans *Disciples and Discipleship*, p. 98-130.
- ID.**, *The Temptation and the Passion: The Markan Soteriology* (SNTS Monograph Series 2), Cambridge, Cambridge University Press, 1965.
- BEST, T. F.**, « The Transfiguration: A Select Bibliographie », *Journal of the Evangelical Theological Society* 24 (1981) 157-161.
- BETZ, H. D.**, « Jesus as Divine Man », dans *Jesus and the Historian: Written in Honor of Ernest Cadman Colwell*, éd. F. TH. TROTTER, Philadelphia, Westminster Press, 1968, p. 114-133.
- BETZ, O.**, « The Concept of the So-Called 'Divine Man' in Mark's Christology », dans *Studies in New Testament and Early Christian Literature: Essays in Honor of Allen Wikgren*, éd. D. E. AUNE, Leiden, Brill, 1972, p. 229-240.
- BILEZIKIAN, G. G.**, *The Liberated Gospel: A Comparison of the Gospel of Mark and Greek Tragedy*, Grand Rapids, Baker, 1977.
- BLACK, M.**, « The Theological Appropriation of the Old Testament by the New Testament », *SJT* 39 (1986) 1-17.
- BLACKBURN, B.**, *Theios Anēr and the Markan Miracle Traditions: A Critique of the 'Theios Anēr' Concept as an Interpretative Background of the Miracle Traditions Used by Mark* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 40), Tübingen, Mohr, 1991.
- BLINKINSOPP, J.**, *Une histoire de la prophétie en Israël* (LeDiv 152), Paris, Cerf, 1993.

- BLINZLER, J.**, *Die neutestamentlichen Berichte über die Verklärung Jesu* (Neutestamentliche Abhandlungen 17/4), Münster i.W., Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1937.
- BLUM, E.**, « Israël à la montagne de Dieu : Remarques sur Ex 19-24 ; 32-34 et sur le contexte littéraire et historique de sa composition », dans *Le Pentateuque en question*, éd. A. de PURY, Genève, 1989, p. 271-295.
- ID.**, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin-New York, de Gruyter, 1990.
- BOISMARD, M.-É.**, « Élie dans le Nouveau Testament », dans *Elie le prophète. I : Selon les Ecritures et les traditions chrétiennes* (Études Carmélitaines), Bruges, Desclée de Brouwer, 1956, p. 116-128.
- ID.**, *L'Évangile de Marc. Sa préhistoire* (ÉB NS 26), Paris, Gabalda, 1994.
- ID.**, *Moïse ou Jésus. Essai de christologie johannique* (BETL 84), Leuven, University Press, 1988.
- BONSIRVEN, J.**, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ. Sa Théologie* (Bibliothèque de Théologie historique), 2 vol., Paris, Beauchesne, 1934-35.
- BOOBYER, G. H.**, « St. Mark and the Transfiguration », *JTS* 41 (1940) 119-140.
- ID.**, *St. Mark and the Transfiguration Story*, Edinburgh, Clark, 1942.
- BOORER, S.**, *The Promise of the Land as Oath: A Key to the Formation of the Pentateuch* (BZAW 205), Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1992.
- BOULGAKOV, S.**, *Du Verbe Incarné (Agnus Dei)*, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1943.
- BOWMAN, J.**, *The Gospel of Mark: The New Christian Jewish Passover Haggada* (Studia Post-Biblica 8), Leiden, Brill, 1965.
- BRAITHWAITE, W. C.**, « The Teaching of the Transfiguration », *ExpT* 17 (1905-6) 372-375.
- BRANDON, S. G. F.**, *Jesus and the Zealots: A Study of the Political Factor in Primitive Christianity*, Manchester, Manchester University Press, 1967.
- BRANDT, P.-Y.**, *L'identité de Jésus et l'identité de son disciple. Le récit de la transfiguration comme clef de lecture de l'Évangile de Marc* (NTOA 50), Fribourg Suisse, Editions Universitaires; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.
- BRIEND, J.**, *Dieu dans l'Écriture* (LeDiv 150), Paris, Cerf, 1992.
- BROSSIER, F.**, « La figure d'Élie dans le Nouveau Testament », dans *Le Monde de la Bible* 58 (1989) 33-35.
- BROWER, K.**, « Mk 9:1 Seeing the Kingdom in Power », *JSNT* 6 (1980) 17-41.
- BROWN, R. E.**, *The Gospel according to John* (AB 29-29A), 2 vol., Garden City, New York, Doubleday, 1966-70.
- BROWN, R. E., K. P. DONFRIED, J. REUMANN** (éd.), *Saint Pierre dans le Nouveau Testament* (LeDiv 79), Paris, Cerf, 1974.
- BRUCE, F. F.**, *The Epistle of Paul to the Galatians* (The New International Greek Testament Commentary), Exeter, Paternoster Press, 1982.
- BRYAN, CH.**, *A Preface to Mark: Notes on the Gospel in Its Literary and Cultural Settings*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1993.
- BUBER, M.**, *Moses: The Revelation and the Covenant*, New York, Harper, 1958.
- BULTMANN, R.**, *Das Evangelium des Johannes* (KEK), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1941.
- ID.**, *L'histoire de la tradition synoptique* (trad. A. MALET), Paris, Seuil, 1973.
- ID.**, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, Mohr (Paul Siebeck), <sup>3</sup>1958.
- BURKILL, T. A.**, « Blasphemy: St. Mark's Gospel as Damnation History », dans *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults. Studies for M. Smith at sixty*, I, éd. J. NEUSNER (Studies in Judaism in Late Antiquity vol. 12, part 1), Leiden, Brill, 1975, p. 51-74.
- ID.**, « Mysterious Revelation », dans *The Messianic Secret*, éd. C. TUCKETT, Philadelphia, 1983, p. 44-48.

- ID.**, *Mysterious Revelation: An Examination of the Philosophy of St. Mark's Gospel*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1963.
- ID.**, *New Light on the Earliest Gospel. Seven Markan Studies*, Ithaca, N.Y./London, Cornell University Press, 1972.
- CAIRD, G. B.**, « The Transfiguration », *ExpT* 67 (1955-56) 291-294.
- CARLSTON, C. E.**, « Transfiguration and Resurrection », *JBL* 80 (1961) 233-240.
- CARRINGTON, P.**, *The Primitive Christian Calendar: A Study in the Making of the Marcan Gospel. Volume I: Introduction & Text*, Cambridge, University Press, 1952.
- CASSUTO, U.**, *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem, The Magnes Press, The Hebrew University, 1967.
- CERFAUX, L.**, *Le Christ dans la théologie de saint Paul* (LeDiv 6), Paris, Cerf, 1951.
- CHILDS, B. S.**, *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary* (The Old Testament Library), Philadelphia, Westminster, <sup>2</sup>1975.
- CHILTON, B. D.**, « 'Not to Taste Death': A Jewish, Christian and Gnostic Usage », dans *Studia Biblica*, 1978. II., éd. E. A. LIVINGSTONE (JSNTSup 2), Sheffield, 1980, p. 29-36.
- ID.**, « The Transfiguration: Dominical Assurance and Apostolic Vision », *NTS* 27 (1980-81) 115-124.
- CHORDAT, J.-L.**, *Jésus devant sa mort dans l'évangile de Marc* (« Lire la Bible » 21), Paris, Cerf, 1970.
- CLAUDEL, G.**, *La Confession de Pierre. Trajectoire d'une péricope évangélique* (ÉB NS 10), Paris, Gabalda, 1988.
- CLIVAZ, C.**, « La transfiguration au risque de la compréhension des disciples : Mc 9,2-10 », *ETHR* 70 (1995) 493-508.
- COATS, G. W.**, « The King's Loyal Opposition: Obedience and Authority in Ex 32-34 », dans **ID.**, *The Moses Tradition*, Sheffield, JSOT Press, 1993, p. 57-75.
- CODY, A.**, *A History of Old Testament Priesthood* (AnBib 35), Rome, Pontifical Biblical Institute, 1969.
- COLE, R. A.**, *Exodus: An Introduction and Commentary* (The Tyndale Old Testament Commentaries), London, Tyndale Press, 1973.
- COLLINS, A. Y.**, *The Beginning of the Gospel: Probing of Mark in Context*, Minneapolis, Fortress Press, 1992.
- CONZELMANN, H. G.**, *The Theology of St. Luke*, London, 1960.
- COTHÉNET, É.**, « Prédication et typologie sacramentaire en I Cor 10,1-13 », dans *La prédication liturgique et les commentaires de la liturgie. Conférences Saint-Serge XXXVIII<sup>e</sup> Semaine d'Études Liturgiques*, éd. A. M. TRIACCA et A. PISTOIA, Roma, Edizioni Liturgiche, 1992, p. 35-49.
- ID.**, « La Transfiguration du Seigneur », dans *Liturgie et Cosmos. Conférences Saint-Serge XLIV<sup>e</sup> Semaine d'Études Liturgiques*, éd. A. M. TRIACCA et A. PISTOIA, Roma, Edizioni Liturgiche, 1998, p. 33-48.
- COUNE, M.**, « Baptême, Transfiguration and Passion », *NRTh* 92 (1970) 165-79.
- ID.** (éd.), *Grâce de la Transfiguration d'après les Pères d'Occident* (Vie Monastique 24), Abbaye de Bellefontaine, 1990.
- ID.** (éd.), *Joie de la Transfiguration d'après les Pères d'Orient* (Spiritualité Orientale 39), Abbaye de Bellefontaine, 1985.
- CRANFIELD, C. E. B.**, *The Gospel according to St Mark*, Cambridge, University Press, <sup>2</sup>1963.
- CRÜSEMANN, F.**, *Die Torah. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München, C. Kaiser, 1992.
- CULLMANN, O.**, « L'apôtre Pierre instrument du diable et instrument de Dieu. La place de Matt. 16,16-19 dans la tradition primitive », dans *New Testament Essays*, éd. A. J. B. HIGGINS, Manchester University Press, 1959, p. 94-105.

- ID.**, *Christologie du Nouveau Testament* (Bibliothèque Théologique), Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1958.
- ID.**, *Saint Pierre. Disciple-Apôtre-Martyr. Histoire et Théologie*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1952.
- CUVILLIER, E.**, « 'Il proclamait ouvertement la parole.' Notule sur la traduction de Marc 8,32 », *ETHR* 63 (1988) 427-428.
- DABECK, P.**, « 'Siehe, es erschienen Moses und Elias' (Mt 17,3) », *Bibl* 23 (1942) 175-189.
- DĄBROWSKI, E.**, *Przemienienie Chrystusa według Ewangelji synoptycznych* (Warszawskie Studia Teologiczne 4), Warszawa, Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1931. Édition française augmentée : *La Transfiguration de Jésus* (Scripta Pontificii Instituti Biblici 85), Rome, Institut Biblique Pontifical, 1939.
- DAHL, N. A.**, « The Purpose of Mark's Gospel », dans *Jesus in the Memory of the Early Church*, Minneapolis, Augsburg, 1976, p. 55-60; aussi dans *The Messianic Secret*, éd. C. TUCKETT, Philadelphia, 1983, p. 29-34.
- DANIEL, F. H.**, *The Transfiguration (Mark 9, 2-13 and parallels). A Redaction-critical and Traditio-historical Study* (Ph.D. Diss.), Vanderbilt University, 1976.
- DANIÉLOU, J.**, « Le Christ Prophète », *VieSp* 78 (1948) 154-170.
- DANKER, F. W.**, *Jesus and the New Age According to St. Luke: A Commentary on the Third Gospel*, St. Louis, Clayton Publishing House, 1988.
- DAVIES, W. D., D. C. ALLISON**, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew* (The International Critical Commentary), 3 vol., Edinburgh, T&T Clark, 1988-1997.
- DELORME, J.**, « Aspects doctrinaux du second Evangile », dans *De Jésus aux Evangiles. Tradition et Rédaction dans les Evangiles synoptiques*, éd. I. DE LA POTTERIE (BETL 25), Gembloux, Duculot/Paris, Lethielleux, 1967, p. 74-99.
- DENIS, A.-M.**, « Une théologie de la Rédemption. La Transfiguration chez saint Marc », *VieSp* 101 (1959) 136-149.
- DENTAN, R. C.**, « The Literary Affinities of Exodus XXXIV 6f », *Vetus Testamentum* 13 (1963) 34-51.
- DEUTSCH, R. R.**, *Calling God's People to Obedience: A Commentary on the Book of Malachi*, dans G. S. OGDEN, R. R. DEUTSCH, *A Promise of Hope – A Call to Obedience: A Commentary on the Books of Joel and Malachi* (International Theological Commentary), Grand Rapids, Eerdmans, 1987, p. 61-120.
- DIBELIUS, M.**, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, Mohr, <sup>3</sup>1966; Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1969.
- DINKLER, E.**, « Petrusbekenntnis und Satanswort. Das Problem der Messianität Jesu », dans *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann*, Tübingen, Mohr, 1964, p. 127-153.
- DION, H.-M.**, « La notion paulinienne de 'Richesse de Dieu' et ses sources », *ScEc* 18 (1966) 139-148.
- DIVRY, E.**, *La lumière du Christ transfiguré chez les saints. Nouvelles approches dogmatiques sur la lumière thaborique* (Dissertation Université Fribourg Suisse), Fribourg, 2000.
- DODD, C. H.**, *Conformément aux Écritures. L'infrastructure de la théologie du Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1968.
- ID.**, « The Appearances of the Risen Christ: an Essay in Form-Criticism of the Gospels », dans *Studies in the Gospels. Essays in Memory of R. H. Lightfoot*, éd. D. E. NINEHAM, Oxford, Blackwell, 1955, p. 9-35 ; aussi dans *More New Testament Studies*, Manchester University Press, 1968, p. 102-133.
- DONAHUE, J. R.**, *The Gospel in Parable*, Philadelphia, Fortress, 1988.
- ID.**, « Jesus as the Parable of God in the Gospel of Mark », *Interpr* 32 (1978) 369-386.

- ID.** « Temple, Trial, and Royal Christology (Mark 14:53-65) », dans *The Passion in Mark: Studies on Mark 14-16*, éd. W. H. KELBER, Philadelphia, Fortress, 1976, p. 61-79.
- ID.**, « Windows and Mirrors: The Setting of Mark's Gospel », *CBQ* 57 (1995) 1-26.
- DONAHUE, J. R., D. J. HARRINGTON**, *The Gospel of Mark* (Sacra Pagina Series 2), Collegeville, The Liturgical Press, 2002.
- DUPLANTIER, J. P.**, *Les récits synoptiques de la Transfiguration. Étude sur la composition et le « milieu » littéraire de Mc 9,2-8 ; Mt 17,1-9 ; Lc 9,28-36* (Diss. Strasbourg, 1970).
- DUPONT, J.**, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul* (Universitas Catholica Lovaniensis, Dissertationes, II, 40), Louvain, Nauwelaerts/Paris, Gabalda, 1949.
- DURHAM, J. I.**, *Exodus* (WBC 3), Waco (Texas), Word Books, 1987.
- DU TOIT, D. S.**, *Theios Anthropos. Zur Verwendung von theios anthropos und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit* (WUNT 2. Reihe 91), Tübingen, Mohr (Siebeck), 1997.
- DURRWELL, F. X.**, « La Transfiguration de Jésus », *VieSp* 85 (1951) 115-126.
- EIBFELDT, O.**, « Lade und Stierbild », *ZAW* 58 (1940-41), 190-215.
- Élie le prophète. Vol. 1 : Selon les Écritures et les traditions chrétiens** (Études Carmélitaines 35), Bruges, Desclée de Brouwer, 1956.
- ELLIOTT, J. K.**, « ΚΑΘΩΣ and ὩΣΠΙΕΡ in the New Testament », *Filologia Neotestamentaria* 4 (1991) 55-58.
- ERNST, J.**, *Das Evangelium nach Markus* (Regensburger Neues Testament), Regensburg, Pustet, 1981.
- L'Évangile selon saint Marc. Avènement. Traduction de la liturgie**, Collectif (Écouter la Bible 16), Desclée De Brouwer, 1978.
- EVANS, C. A.**, *Mark 8:27-16:20* (Word Biblical Commentary 34B), Nashville, Thomas Nelson Publishers, 2001.
- EVANS, C. F.**, *Resurrection and the New Testament*, London, SCM Press, 1970.
- EVANS, D.**, « Academic Scepticism, Spiritual Reality and Transfiguration », dans *The Glory of Christ in the New Testament: Studies in Christology in Memory of George Bradford Caird*, éd. L. D. HURST, N. T. WRIGHT, Oxford, Clarendon Press, 1987, p. 175-186.
- FARRER, A.**, *A Study in St. Mark*, Westminster, Dacre Press, 1951.
- FEUILLET, A.**, « Les perspectives propres à chaque évangéliste dans les récits de la Transfiguration », *Bibl* 39 (1958) 281-301.
- FICKER, R.**, « mal'āk messenger », *TLOT*, II, p. 666-672.
- FISHBANE, M.**, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- FITZMYER, J. A.**, « The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament », *NTS* 7 (1960-61) 297-333.
- FLEDDERMANN, H. T.**, *Mark and Q: A Study of the Overlap Texts. With an Assessement by F. Neiryneck* (BETL 122), Louvain, University Press, 1995.
- FOCANT, C.**, *L'évangile selon Marc*, Paris, Cerf, 2004.
- ID.**, « L'incompréhension des disciples dans le deuxième Évangile », *RB* 82 (1975) 161-185.
- FORNBERG, T.**, *Jewish-Christian Dialogue and Biblical Exegesis* (Studia Missionalia Upsaliensia 47), Uppsala, 1988.
- FOSSUM, J. E.**, *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism* (WUNT 36), Tübingen, Mohr, 1985.
- FRANCE, R. T.**, *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text* (The New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids, Mich./Cambridge, Eerdmans ; Carlisle, The Paternoster Press, 2002.
- FREEDMAN, D. N., B. E. WILLOUGHBY**, « mal'ak », *ThWAT*, IV, p. 887-904.
- FRIEDRICH, G.**, εὐαγγελίζομαι, εὐαγγέλιον, *ThWNT*, II, p. 705-735.

- FRYER, A. T.**, « The Purpose of the Transfiguration », *JTS* 5 (1904) 214-217.
- ID.**, « The Transfiguration », *ExpT* 17 (1905/6) 431-432.
- FUCHS, E., P. REYMOND**, *La deuxième épître de saint Pierre. L'épître de saint Jude* (Commentaire du Nouveau Testament, deuxième série, XIIIb), Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1980.
- FÜSSEL, K.**, « Auch mit Dämonen läßt sich reden, man muß es nur können. Eine Auslegung von Mk 1,21-28 », dans *Auferstehung hat einen Namen. Biblische Anstöße zum Christsein heute. Festschrift für Hermann-Josef Venetz*, éd. S. BIEBERSTEIN, D. KOSCH, Luzern, Exodus, 1998, p. 147-156.
- GARRETT, S. R.**, « Exodus from Bondage: Luke 9,31 and Acts 12:1-24 », *CBQ* 52 (1990) 656-680.
- GEORGE, A.**, « Jésus Fils de Dieu dans l'évangile selon saint Luc », *RB* 72 (1965) 185-209
- GERBER, W.**, « Die Metamorphose Jesu, Mark 9,2f. par. », *ThZ* 23 (1967) 385-395.
- GERHARDSSON, B.**, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity with Tradition and Transmission in Early Christianity*, Grand Rapids, Eerdmans/Livonia, Dore Booksellers, 1998.
- GIBBINS, H. J.**, « St. Mark 9,5 », *Exp* IX, 2 (1924) 304-307.
- GIBLIN, C. H.**, « The Beginning of the Ongoing Gospel (Mk 1,2-16,8) », dans *The Four Gospels 1992. Festschrift F. Neirynck (BETL 100)*, éd. F. VAN SEGBROECK et al., t. 2, Leuven, 1992, p. 974-985.
- GILS, F.**, *Jésus prophète d'après les évangiles synoptiques* (Orientalia et Biblica Lovaniensia 2), Louvain, Publications Universitaires, 1957.
- GLASSON, T. F.**, *Moses in the Fourth Gospel* (Studies in Biblical Theology 40), London, 1963.
- GLAZIER-MCDONALD, B.**, *Malachi: The Divine Messenger* (SBLDS 98), Atlanta, Scholars Press, 1987.
- GNILKA, J.**, *Das Evangelium nach Markus*, 2 vol. (EKK II/1-2), Solothurn, Düsseldorf, Neukirchen-Vluyn, Benziger Verlag/Neukirchener Verlag, t. I, <sup>5</sup>1998 ; t. II, <sup>4</sup>1994.
- ID.**, *Die Verstockung Israels. Isaias VI, 9-10 in der Theologie der Synoptiker*, München, Kösel, 1961.
- GOETZ, K. G.**, *Petrus als Gründer und Oberhaupt der Kirche und Schauer von Gesichtern nach den altchristlichen Berichten und Legenden* (Untersuchungen zum Neuen Testament 13), Leipzig, Hinrichs, 1927.
- GOGUEL, M.**, *L'Évangile de Marc et ses rapports avec ceux de Mathieu et de Luc*, Paris, 1909.
- ID.**, « Notes d'histoire évangélique II. Esquisse d'une interprétation du récit de la Transfiguration », *RHR* 81 (1920) 145-157.
- GOPPELT, L.**, *Les origines de l'Eglise. Christianisme et judaïsme aux deux premiers siècles* (Bibliothèque historique), Paris, Payot, 1961.
- GOUDOEVER, J. VAN**, *Fêtes et calendriers bibliques* (Théologie Historique 7), Paris, Beauchesne, <sup>3</sup>1967.
- GROSART, A. B.**, « Water-Marks in the Narratives of our Lord's Transfiguration », *ExpT* 7 (1895-96) 95-96 ; 158-159.
- GRUNDMANN, W.**, *Das Evangelium nach Markus* (ThHKNT 2), Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, <sup>5</sup>1971.
- GUELICH, R. A.**, « 'The Beginning of the Gospel' – Mark 1:1-15 », *BR* 27 (1982) 5-15.
- GUNDRY, R. H.**, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids, Eerdmans, 1993.
- HAENCHEN, E.**, « Die Komposition von Mk 8,27-9,1 », *NovT* 6 (1963) 81-109.
- ID.**, *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und des kanonischen Parallelen*, Berlin, de Gruyter, 1966, <sup>2</sup>1968.

- HAHN, F.**, *The Titles of Jesus in Christology: Their History in Early Christianity*, New York and Cleveland, World Publishing, 1969.
- HAHN, J.**, *Das 'Goldene Kalb'. Die Jahwe-Verehrung bei Stierbildern in der Geschichte Israels* (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie Bd. 154), Frankfurt/M – Bern, 1981.
- HARNACK, A. VON**, « Die Verklärungsgeschichte Jesu, der Bericht des Paulus (1 Kor 15, 3ff) und die beiden Christusvisionen des Petrus », dans *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse; Jahrgang 1922*, Berlin, Verlag der Akademie des Wissenschaften, 1922, p. 62-80.
- HARRINGTON, D. J.**, « The Gospel according to Mark », dans *The New Jerome Biblical Commentary*, éd. R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1990, p. 596-629.
- HEAD, P. M.**, « A Text-Critical Study of Mark 1,1 'The Beginning of the Gospel of Jesus Christ' », *NTS* 37 (1991) 621-629.
- HEIL, J. P.**, « A Note on 'Elijah with Moses' in Mark 9,4 », *Bibl* 80 (1999) 115.
- ID.**, *The Transfiguration of Jesus: Narrative Meaning and Function of Mark 9:2-8, Matt 17:1-8 and Luke 9:28-36* (AnBib 144), Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2000.
- HENGEL, M.**, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21f. und zu Jesu Ruf in die Nachfolge* (BZNW 34), Berlin, Alfred Töpelmann, 1968.
- ID.**, *Studies in the Gospel of Mark*, Philadelphia, Fortress Press, 1985.
- HÉRING, J.**, *Le Royaume de Dieu et sa venue*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1937.
- HILL, A. E.**, *Malachi: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB), New York, Doubleday, 1998.
- HÖLLER, J.**, *Die Verklärung Jesu. Eine Auslegung der neutestamentlichen Berichte*, Freiburg i.B., Herder, 1937.
- HOLLADAY, C. R.**, *Theosis Aner in Hellenistic-Judaism: A Critique of the Use of this Category in the New Testament Christology* (SBLDS 40) Missoula, Montana, Scholars Press, 1977.
- HOLMES, R.**, « The Purpose of the Transfiguration », *JTS* 4 (1903) 543-547.
- HOLTZMANN, H. J.**, *Die Synoptiker* (Hand-Kommentar zum Neuen Testament I,1), Tübingen und Leipzig, Mohr, <sup>3</sup>1901.
- HOOKE, M. D.**, *The Son of Man in Mark: A Study of the Background of the Term 'Son of Man' and Its Use in St Mark's Gospel*, London, SPCK, 1967.
- ID.**, *A Commentary on the Gospel According to St Mark* (Black's New Testament Commentaries), London, Hendrickson, <sup>2</sup>1997.
- ID.**, « 'What Doest Thou Here, Elijah?' A Look at St Mark's Account of the Transfiguration », dans L. D. HURST, N. T. WRIGHT (éd.), *The Glory of Christ in the New Testament: Studies in Christology in Memory of George Bradford Caird*, Oxford, Clarendon Press, 1987, p. 59-70.
- HOONACKER, A. VAN**, *Les Douze Petits Prophètes* (ÉB), Paris, Gabalda, 1908.
- HORSTMANN, M.**, *Studien zur markinischen Christologie. Mk 8,27—9,13 als Zugang zum Christusbild des zweiten Evangeliums* (Diss. Münster, 1968; Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge, 6), Münster, Aschendorff, 1969.
- HOUTMAN, C.**, *Exodus* (Historical Commentary on the Old Testament), 4 vol., Kampen, Kok Publ. House; Leuven, Peeters, 1993-2002.
- HÜBNER, H.**, « New Testament Interpretation of the Old Testament », dans *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation*, éd. M. SÆBØ, Vol. I, Part 1, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, p. 332-372.
- HULTGREN, A. J.**, « The Transfiguration », dans *New Testament Christology. A Critical Assessment and Annotated Bibliography* (Bibliographies and Indexes in Religious Studies 12), New York, Greenwood Press, 1988, p. 387-391.

- HURTADO, L. W.**, « Following Jesus in the Gospel of Mark », dans *Patterns of Discipleship in the New Testament*, éd. R. N. LONGENECKER, Grand Rapids, Eerdmans, 1996, p. 9-29.
- HYATT, J. P.**, *Exodus* (New Century Bible Commentary), Grand Rapids, Eerdmans/London, Marshall, Morgan & Scott, 1980.
- JAEGER, W.**, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 3 vol., Berlin, de Gruyter, 1947.
- JEREMIAS, J.**, Ἡλ(ε)ίας, *ThWNT*, II, p. 930-943.
- Id.**, Μωυσης, *ThWNT*, IV, p. 852-878.
- JOOSTEN, J.**, « The Syntax of *zeh Mošeh* (Ex 32,1.23) », *ZAW* 103 (1991) 412-415.
- JORDAN, L. M.**, *Elijah Transfigured: A Study of the Narrative of the Transfiguration in the Gospel of Mark* (Diss. Duke), Durham NC, 1981.
- KEE, H. C.**, *Community of the New Age: Studies in Mark's Gospel* (New Testament Library), London, SCM Press, 1977.
- Id.**, « The Transfiguration in Mark: Epiphany or Apocalyptic Vision? », dans *Understanding the Sacred Text. Essays in honor of Morton S. Enslin*, éd. J. REUMANN, Valley Forge, Judson Press, 1972, p. 135-152.
- KEEGAN, T. J.**, *A Commentary on the Gospel of Mark*, New York, Paulist Press, 1981.
- KELBER, W. H.**, *The Kingdom in Mark: A New Place and a New Time*, Philadelphia, Fortress, 1974.
- Id.**, *Mark's Story of Jesus*, Philadelphia, Fortress Press, 1979.
- Id.**, *Tradition orale et Écriture* (LeDiv 145), Paris, Cerf, 1991.
- KENNEDY, H. A. A.**, « The Purpose of the Transfiguration », *JTS* 4 (1903) 270-273.
- KENNY, A.**, « The Transfiguration and the Agony in the Garden », *CBQ* 19 (1957) 444-452.
- KERMODE, F.**, *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative*, Cambridge (Ma), Harvard University Press, 1979.
- KILGALLEN, J. J.**, « Mk 9,1 – the conclusion of a pericope », *Bibl* 63 (1982) 81-83.
- KINGSBURY, J. D.**, *The Christology of Mark's Gospel*, Philadelphia, Fortress Press, 1983.
- KLEIN, G.**, « Die Verleugnung des Petrus. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung », *ZThK* 58 (1961) 285-328.
- KLOSTERMANN, E.**, *Das Markusevangelium* (Handbuch zum Neuen Testament 3), Tübingen, Mohr, <sup>2</sup>1926.
- KNIGGE, H.-D.**, « The Meaning of Mark: The Exegesis of the Second Gospel » *Interpr* 22 (1968) 53-70.
- KNOX, J.**, *The Death of Christ: The Cross in New Testament History and Faith*, London/Glasgow, Collins, 1959.
- KÜNZI, M.**, *Das Naherwartungslogion Mk 9,1 par. Geschichte seiner Auslegung mit einem Nachwort zur Auslegungsgeschichte von Markus 13,30* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 21), Tübingen, Mohr (Paul Siebeck), 1977.
- LAFONTAINE, R., P. MOURLON BEERNAERT**, « Essai sur la structure de Marc 8,27—9,13 », *RSR* 57 (1969) 543-561.
- LAGRANGE, M.-J.**, *Évangile selon saint Marc* (ÉB), Paris, Gabalda, 1911; <sup>7</sup>1942.
- LAMARCHE, P.**, *Christ vivant. Essai sur la christologie du Nouveau Testament* (LeDiv 43), Paris, Cerf, 1966.
- Id.**, « 'Commencement de l'Évangile de Jésus, Christ, Fils de Dieu' (Mc 1,1) », *NRTh* 92 (1970) 1024-1036.
- Id.**, *Évangile de Marc. Commentaire* (ÉB NS 33), Paris, Gabalda, 1996.
- LANNE, E.**, « La vision de Dieu chez saint Irénée », *Irénikon* 33 (1960) 311-320; aussi dans *Tradition et communion des Églises* (BETL 129), Leuven, Leuven University Press, 1997, p. 39-47.

- LAUFEN, R., *Die Doppelüberlieferungen der Logienquelle und des Markusevangeliums*, Bonn, 1980.
- LE DÉAUT, R., « Goûter le calice de la mort », *Bibl* 43 (1962) 82-86.
- ID., *Liturgie juive et Nouveau Testament*, Rome, Institut Biblique Pontifical, 1965.
- LÉGASSE, S., *L'Évangile de Marc* (LeDiv Commentaires 5), 2 vol., Paris, Cerf, 1997.
- LÉON-DUFOUR, X., « La Transfiguration de Jésus », dans *Études d'Évangile*, Paris, Seuil, 1965, p. 84-122.
- LIEFELD, W. L., « Theological Motifs in the Transfiguration Narrative », dans *New Dimensions in the New Testament Study*, éd. R. N. LONGENECKER, M. C. TENNEY, Grand Rapids, 1974, 162-179.
- LIGHTFOOT, R. H., *The Gospel Message of St Mark*, London, Oxford University Press, 1962.
- LOEWENSTAMM, S. E., « The Making and Destruction of the Golden Calf », *Bibl* 48 (1967) 481-490.
- ID., « The Making and Destruction of the Golden Calf. A Rejoinder », *Bibl* 56 (1975) 330-343.
- LOHFINK, N., *Das Siegeslied am Schilfmeer. Christliche Auseinandersetzungen mit dem Alten Testament*, Frankfurt a.M., Josef Knecht, <sup>2</sup>1966.
- LOHMEYER, E., *Das Evangelium des Markus* (KEK), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>11(2)</sup>1951.
- ID., « Die Verklärung Jesu nach dem Markus-Evangelium », *ZNW* 21 (1922) 185-215.
- LOISY, A., *Les Évangiles synoptiques*, vol. 2, Ceffonds, Chez l'auteur, 1907-1908.
- ID., « La Transfiguration », *RHL* 12 (1907) 464-482.
- LUZ, U., « The Secrecy Motif and the Marcan Christology », dans *The Messianic Secret*, éd. C. TUCKETT, Philadelphia, 1983, p. 75-96.
- MCCURLEY, F. R. JR., « 'And after six days' (Mark 9:2): A Semitic Literary Device », *JBL* 93 (1974) 67-81.
- MACMILLAN, H., « Water-Marks in the Narratives of our Lord's Transfiguration », *ExpT* 7 (1895-96) 25-27.
- ID., « The Mount of Transfiguration », *ExpT* 7 (1895-96) 139-141.
- MALCHOW, B. V., « The Messenger of the Covenant in Mal 3:1 », *JBL* 103 (1984) 252-255.
- MANN, C. S., *Mark* (AB 27), New York, Doubleday, 1986.
- MANNS, F., *Essais sur le Judéo-Christianisme* (Studium Biblicum Franciscanum, Analecta 12), Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1977.
- MANSON, T. W., *The Sayings of Jesus*, London, SCM Press, 1964.
- ID., *The Servant-Messiah: A Study of the the Public Ministry of Jesus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1956.
- MANSON, W., *Jesus the Messiah*, London, Hodder and Stoughton, <sup>8</sup>1961.
- MARCUS, J., *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark* (Studies of the New Testament and Its World), Edinburgh, T&T Clark, 1993.
- MARROW, S. B., « Parrhēsia and the New Testament », *CBQ* 44 (1982) 431-446.
- MARTIN, E. J., « The Transfiguration », *ExpT* 38 (1926-7), 189.
- MARTIN, R. P., *Mark: Evangelist and Theologian*, Grand Rapids, Zondervan, 1973.
- MARXSEN, W., « Redaktionsgeschichtliche Erklärung der sogenannten Parabeltheorie des Markus », *ZThK* 52 (1955) 255-271.
- MASSON, C., *L'Évangile de Marc et l'Église de Rome*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1968.
- ID., « La transfiguration de Jésus (Marc 9,2-13) », *RTP* 14 (1964) 1-14.
- MATEOS, J., « Algunas notas sobre el Evangelio de Marcos (III) », *Filología Neotestamentaria* 4 (1991) 193-204.

- MATERA, F. J.**, « The Incomprehension of the Disciples and Peter's Confession (Mark 6,14-8,30) », *Bib* 70 (1989) 153-172.
- ID.**, *What Are They Saying About Mark?*, New York / Mahwah, Paulist Press, 1987.
- MAUSER, U. W.**, *Christ in the Wilderness: The Wilderness Theme in the Second Gospel and its Basis in the Biblical Tradition* (Studies in Biblical Theology 39), London, SCM Press, 1963.
- MEIER, S. A.**, *The Messenger in the Ancient Semitic World* (Harvard Semitic Monographs 45), Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1988.
- MEYE, R. P.**, *Jesus and the Twelve: Discipleship and Revelation in Mark's Gospel*, Grand Rapids, Eerdmans, 1968.
- MIHALY, E.**, « A Rabbinic Defense of the Election of Israel », *HUCA* 35 (1964) 103-143.
- MINEAR, P. S.**, « Audience Criticism and Markan Ecclesiology », dans *Neues Testament und Geschichte. Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament. Oscar Cullmann zum 70. Geburtstag*, éd. H. BALTENSWEILER, B. REICKE, Zürich, Theologischer Verlag / Tübingen, Mohr, 1972, p. 79-89.
- MINETTE DE TILLESSE, G.**, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc* (LeDiv 47), Paris, Cerf, 1968.
- MIQUEL, P.**, « Le mystère de la Transfiguration », *QuestLitPar* 42 (1961) 194-223.
- MOBERLY, R. W. L.**, *At the Mountain of God: Story and Theology in Exodus 32-34* (JSOTSup 22), Sheffield, JSOT Press, 1983.
- MOSES, A. D. A.**, *Matthew's Transfiguration Story and Jewish-Christian Controversy* (JSNTSup 122), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996.
- MOULE, C. F. D.**, « The Judgement theme in the Sacraments », dans *The Background of the New Testament and Its Eschatology: In honour of Charles Harold Dodd*, éd. W. D. DAVIES, D. DAUBE, Cambridge, University Press, 1956, p. 464-481.
- MÜLLER, H.-P.**, « Die Verklärung Jesu. Eine motivgeschichtliche Studie », *ZNW* 51 (1960) 56-64.
- MÜLLER, U. B.**, « Die christologische Absicht des Markusevangeliums und die Verklärungsgeschichte », *ZNW* 64 (1973) 159-193.
- NARDONI, E.**, « A Redactional Interpretation of Mark 9:1 », *CBQ* 43 (1981) 365-384.
- ID.**, *La Transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el Evangelio de San Marcos*, Buenos Aires, Patria Grande, 1977.
- NEEF, H.-D.**, « 'Ich selber bin in ihm' (Ex 23,21). Exegetische Beobachtungen zur Rede vom »Engel des Herrn« in Ex 23,20-22 ; 32,34 ; 33,2 ; Jdc 2,1-5 ; 5,23. », *BZ* 39 (1995) 54-75.
- NINEHAM, D. E.**, *The Gospel of St Mark* (The Pelican Gospel Commentaries), Baltimore, Penguin Books, 1963.
- NODET, É., J. TAYLOR**, *Essai sur les origines du christianisme* (Initiations Bibliques), Paris, Cerf, 1998.
- NOGALSKI, J.**, *Redactional Processes in the Book of the Twelve* (BZAW 218), Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1993.
- NOTH, M.**, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs*, Stuttgart, Kohlhammer, 1948.
- ID.**, *Das zweite Buch Mose. Exodus* (ATD 5), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>4</sup>1968.
- NÜTZEL, J. M.**, *Die Verklärungserzählung im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (FB 6), Würzburg, Echter, 1973.
- OBINK, H. Th.**, « Jahwebilder », *ZAW* 47 (N.F. 6) (1929) 264-274.
- O'BRIEN, J. M.**, *Priest and Levite in Malachi* (SBLDS 121), Atlanta, Scholars Press, 1990.
- O'COLLINS, G.**, « Luminous Appearances of the Risen Christ », *CBQ* 46 (1984) 247-254.
- ODEN, T. C., C. A. HALL**, *Mark* (Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament, II), Downers Grove Illinois, InterVarsity Press, 1998.

- ÖHLER, M.**, « Die Verklärung (Mk 9,1-8): Die Ankunft der Herrschaft Gottes auf der Erde », *NovT* 38 (1996) 197-217.
- OSBORNE, B. A. E.**, « Peter: Stumbling-Block and Satan », *NovT* 15 (1973), 187-190.
- PAMMENT, M.**, « Moses and Elijah in the Story of the Transfiguration », *ExpT* 92 (1980-81) 338-339.
- PARETSKY, J. A.**, *Jewish Eschatological Expectation and the Transfiguration of Christ* (Dissertatio ad Lauream), Romae, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aq. in Urbe, 1985.
- PAULUS, H. E. G.**, *Das Leben Jesu als Grundlage einer reiner Geschichte des Urchristentums*, Heidelberg, 1828.
- PEDERSEN, S.**, « Die Proklamation Jesu als des eschatologischen Offenbarungsträgers (Mt 17,1-13) », *NovT* 17 (1975) 241-264.
- PERRIN, N.**, « The Christology of Mark: A Study in Methodology », dans *L'Évangile selon Marc. Tradition et rédaction*, éd. M. SABBE (BETL 34), Leuven, University Press/Gembloux, J. Duculot, 1974, p. 471-485.
- ID.**, « The Creative Use of the Son of Man Traditions by Mark », dans *A Modern Pilgrimage in the New Testament Christology*, Philadelphia, Fortress Press, 1974, p. 84-93.
- ID.**, « The Interpretation of the Gospel of Mark », *Interpr* 30 (1976) 115-124.
- ID.**, « The Son of Man in the Synoptic Tradition », dans *A Modern Pilgrimage in the New Testament Christology*, Philadelphia, Fortress Press, 1974, p. 57-83.
- ID.**, « Towards an Interpretation of the Gospel of Mark », dans *Christology and a Modern Pilgrimage: A Discussion with Norman Perrin*, éd. H. D. BETZ, Society of Biblical Literature, 1971, p. 1-78.
- PESCH, R.**, *Das Markusevangelium*, 2 vol. (HThK II/1-2), Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1976-77.
- PETERSEN, D. L.**, *Late Israelite Prophecy: Studies in Deutero-Prophetic Literature and in Chronicles* (SBLMS 23), Missoula, Scholars Press, 1977.
- PLUMMER, A.**, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke* (The International Critical Commentary), Edinburgh, T&T Clark, <sup>4</sup>1901.
- POLAK, F.**, « Theophany and Mediator. The Unfolding of a Theme in the Book of Exodus », dans *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation*, éd. M. VERVENNE, Leuven, 1996, p. 113-147.
- POTTERIE, I. DE LA**, « De compositione evangelii Marci », *VD* 44 (1966) 135-141.
- QUESNELL, Q.**, *The Mind of Mark: Interpretation and Method through the Exegesis of Mark 6:52* (AnBib 38), Rome, Pontifical Biblical Institute, 1969.
- RAD, G. VON**, *Theologie des Alten Testaments*, vol. 2, München, Kaiser Verlag, <sup>5</sup>1966-1968.
- ID.**, « מִלְאָכָה im AT. », *ThWNT*, I, p. 75-79.
- RAMSAY, W. M.**, « The Time of Transfiguration », *Exp* VII, 6 (1908) 557-562.
- RAMSEY, A.-M.**, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, London, Longmans, <sup>1</sup>1949; London, A Libra Book, <sup>2</sup>1967 ; la trad. fr., *La gloire de Dieu et la Transfiguration du Christ* (LeDiv 40), Paris, Cerf, 1965.
- REID, B. E.**, *The Transfiguration: A Source- and Redaction-Critical Study of Luke 9:28-36* (Cahiers de la Revue Biblique 32), Paris, Gabalda, 1993.
- RENAUD, B.**, *L'Alliance, un mystère de miséricorde. Une lecture de Exode 32-34* (LeDiv 169), Paris, Cerf, 1998.
- REPLOH, K.-G.**, *Markus – Lehrer der Gemeinde. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Jüngerperikopen des Markus-Evangeliums* (Stuttgarter Biblische Monographien 9), Stuttgart, Verlag Katolisches Bibelwerk, 1969.
- RHOADS, D., D. MICHIE**, *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Philadelphia, Fortress Press, 1982.

- RIESENFELD, H.**, *Jésus transfiguré. L'arrière-plan du récit évangélique de la Transfiguration de Notre-Seigneur* (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 16), Kopenhagen, Ejnar Munksgaard, 1947.
- ID.**, « On the Composition of the Gospel of Mark », dans *The Gospel Tradition*, Philadelphia, Fortress Press, 1970, p. 51-74.
- ID.**, « Tradition und Redaktion im Markusevangelium », dans *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, Berlin, 1954, p. 157-164.
- RIVERA, L. F.**, *El relato de la transfiguración en la redacción del Evangelio de Marcos* (Diss. Pont. Inst. Biblici, 1968), Rome, 1968 ; sommaire de la thèse dans « Interpretatio Transfigurationis Jesu in redactione evangelii Marci », *VD* 46 (1968) 99-104.
- ROBBINS, V. K.**, *Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark*, Philadelphia, Fortress Press, 1984.
- ID.**, « Interpreting the Gospel of Mark as a Jewish Document in a Greco-Roman World », dans *New Boundaries in Old Territory: Form and Social Rhetoric in Mark*, éd. D. B. GOWLER, New York, Peter Lang, 1994, p. 219-242.
- ID.**, « Mark as Genre », dans *New Boundaries in Old Territory*, New York, 1994, p. 91-117.
- ROBINSON, J. A. T.**, *Twelve New Testament Studies*, London, SCM Press, 1962.
- ROBINSON, J. M.**, « Kerygma and History in the New Testament », dans *The Bible in Modern Scholarship*, éd. J. P. HYATT, London, Carey Kingsgate Press, 1965, p. 114-150.
- ID.**, « On the Gattung of Mark (and John) », dans *The Problem of History in Mark and Other Marcan Studies*, Philadelphia, Fortress Press, 1982, p. 11-39.
- ROBINSON, J. M., H. KÖSTER**, *Trajectories through Early Christianity*, Philadelphia, Fortress, 1971.
- ROTH, W.**, *Hebrew Gospel: Cracking the Code of Mark*, Oak Park, Ill., Meyer-Stone Books, 1988.
- RYLAARDSAM, J. C.**, « Atonement, Day of », *IDB*, I, p. 313-316.
- ID.**, « Booths, Feast of », *IDB*, I, p. 455-458.
- SABBE, M.**, « La rédaction du récit de la Transfiguration », dans É. MASSAUX et alii, *La venue du Messie. Messianisme et Eschatologie* (RechBib 6), Bruges, Desclée De Brouwer, 1962, p. 65-100.
- SAFRAI, Ch.**, « Jesus and His Disciples: The Beginnings of Their Organization », dans *The New Testament and Christian-Jewish Dialogue. Studies in Honor of David Flusser*, éd. M. LOWE, *Immanuel* 24/25, 1990, p. 95-108.
- SARNA, N. M.**, *Exodus* (The JPS Torah Commentary), Philadelphia-New York-Jerusalem, The Jewish Publication Society, 5751/1991.
- SASSON, J. M.**, « Bovine Symbolism in the Exodus Narrative », *VT* 18 (1968) 380-387.
- ID.**, « The Worship of the Golden Calf », dans *Orient and Occident: Essays presented to Cyrus H. Gordon*, éd. H. A. HOFFNER, Jr., Neukirchen-Vluyn, Neuchirchener Verlag, 1973, p. 151-159.
- SCHARBERT, J.**, « Formgeschichte und Exegese von Ex 34,6f. und seiner Parallelen », *Bibl* 38 (1957) 130-150.
- SCHENKER, A.**, « *kōper* et expiation », *Bibl* 63 (1982) 32-46.
- ID.**, *Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids. Eine Interpretation von 2 Sam 24* (OBO 42), Freiburg Schweiz, Universitätsverlag ; Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- ID.**, « La plus ancienne formulation de la peine avec sursis dans l'histoire du droit. La notion de peine avec sursis dans la Bible? », *ZAR* (2000) 113-126.
- ID.**, « Substitution du châtement ou prix de la paix ? Le don de la vie du Fils de l'homme en Mc 10,45 et par. à la lumière de l'Ancien Testament », dans *La Pâque du Christ, mystère de salut. Mélanges offerts au P. F.-X. Durrwell* (LeDiv 112), Paris, Cerf, 1982, p. 75-90.

- SCHLIER, H.**, παρρησία, παρρησιάζομαι, *ThWNT V*, p. 869-884.
- SCHLOSSER, J.**, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus* (ÉB), Paris, Gabalda, 1980.
- SCHMID, H.**, *Mose. Überlieferung und Geschichte* (BZAW 110), Berlin, Alfred Töpelmann, 1968.
- SCHMID, J.**, *Das Evangelium nach Markus* (Regensburger Neues Testament), Regensburg, Friedrich Pustet, <sup>4</sup>1958.
- SCHMITHALS, W.**, « Der Markusschluss, die Verklärungsgeschichte und die Aussendung der Zwölf », *ZThK* 69 (1972) 379-411.
- SCHNACKENBURG, R.**, *L'évangile selon Marc* (Parole et Prière), 2 vol., Paris, Desclée, 1973.
- ID.**, *Règne et Royaume de Dieu. Essai de théologie biblique* (Études Théologiques 2), Paris, Éditions de l'Orante, 1965.
- SCHNELLBÄCHER, E. L.**, « ΚΑΙ ΜΕΤΑ ἩΜΕΡΑΣ ἘΞ (Markus 9,2) », *ZNW* 71 (1980) 252-257.
- SCHOTTROFF, W.**, « *pqd* to visit », *TLOT*, II, p. 1018-1031.
- SCHULZ, S.**, *Die Stunde der Botschaft. Eine Einführung in die Theologie der vier Evangelisten*, Hamburg, Furche Verlag, 1967.
- ID.**, « Mark's Significance for the Theology of Early Christianity », dans *The Interpretation of Mark*, éd. W. TELFORD, Philadelphia, 1985, p. 158-166.
- SCHWEITZER, A.**, *Le secret historique de la vie de Jésus*, Paris, Albin Michel, 1961.
- SCHWEIZER, E.**, *Das Evangelium nach Markus* (Das Neue Testament Deutsch 1), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>1</sup>1967, <sup>4</sup>1975.
- ID.**, « Mark's Theological Achievement », dans *The Interpretation of Mark*, éd. W. TELFORD, Philadelphia, 1985, p. 42-63.
- ID.**, « The Son of Man », *JBL* 79 (1960) 119-129.
- SEITZ, O. J. F.**, « The Rejection of the Son of Man: Mark Compared with Q », dans *Studia Evangelica*, 7, éd. E. A. LIVINGSTONE (TU 126), Berlin, Akademie-Verlag, 1982, p. 451-465.
- SENF, C.**, *L'Évangile selon Marc* (Essais bibliques 19), Genève, Labor et Fides, 1991.
- SHERIFFS, D. C. T.**, « *A tale of two cities – Nationalism in Zion and Babylon* », *Tyndale Bulletin* 39 (1988) 19-57.
- SHINER, W. T.**, *Follow Me! Disciples in Markan Rhetoric* (SBLDS 145), Atlanta, Scholars Press, 1985.
- SKA, J.-L.**, *Introduction à la lecture du Pentateuque. Clés pour l'interprétation des cinq premiers livres de la Bible* (Le livre et le rouleau 5), Bruxelles, Éditions Lessius, 2000.
- SMITH, R. L.**, *Micah - Malachi* (WBC 32), Waco (Texas), Word Books, 1984.
- SMOLAR, L., M. ABERBACH**, « The Golden Calf Episode in Postbiblical Literature », *HUCA* 39 (1968) 91-116.
- SPITTA, F.**, « Die evangelische Geschichte von der Verklärung Jesu », *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 53 (NF, 18) (1911) 97-167.
- STANDAERT, B.**, *L'évangile selon Marc. Composition et genre littéraire*, Zevenkerken-Brugge, <sup>2</sup>1984.
- ID.**, *L'évangile selon Marc. Commentaire* (Lire la Bible, 61 bis), Paris, Cerf, <sup>2</sup>1997.
- STAUFFER, E.**, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Stuttgart/Berlin, Kohlhammer, 1941.
- ID.**, Ἐγώ, *ThWNT*, II, p. 341-360.
- STEICHELE, H.-J.**, *Der Leidene Sohn Gottes: Eine Untersuchungen einiger alttestamentlicher Motive in der Christologie des Markusevangeliums*, Regensburg, Friedrich Pustet, 1980.
- STEIN, R. H.**, « Is the Transfiguration (Mark 9:2-8) a Misplaced Resurrection-Account ? », *JBL* 95 (1976) 79-96.

- STEINER, C.-A., « Le lien entre le prologue et le corps de l'évangile de Marc », dans *Intertextualités. La Bible en échos*, éd. D. MARGUERAT, A. CURTIS (Le Monde de la Bible 40), Genève, Labor et Fides, 2000, p. 161-184.
- STENDAHL, K., *The School of St. Matthew and its use of the Old Testament*, Philadelphia, Fortress Press, <sup>2</sup>1968.
- STIASSNY, M.-J., « Élie dans la tradition rabbinique », dans *Le Monde de la Bible* 58 (1989) 36-37.
- STOCK, K., *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein: Das Verhältnis zwischen Jesus und den Zwölf nach Markus* (Analecta Biblica 70), Rome, Biblical Institute Press, 1975.
- STRAUSS, D. F., *Vie de Jésus, ou Examen critique de son Histoire*, 2 vol., Paris, Librairie de Ladrance, 1839.
- STRECKER, G., « Das Evangelium Jesu Christi », dans Id. (éd.), *Jesus Christus in Historie und Theologie. Neutestamentliche Festschrift für H. Conzelmann*, Tübingen, 1975, p. 503-548.
- ID., « Literarkritische Überlegungen zum εὐαγγέλιον-Begriff im Markusevangelium », dans H. BALTENSWEILER, B. REICKE (éd.), *Neues Testament und Geschichte. Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament. Oscar Cullmann zum 70. Geburtstag*, Zürich, Theologischer Verlag / Tübingen, Mohr, 1972, p. 91-104.
- ID., « The Passion and Resurrection Predictions in Mark's Gospel », *Interpr* 22 (1968) 421-442.
- STREETER, B. H., *The Four Gospels. A Study of Origins Treating of the Manuscripts, Tradition, Sources, Authorship and Dates*, London, <sup>4</sup>1930.
- SUHL, A., *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1965.
- SWETE, H. B., *The Gospel according to St Mark*, London, Macmillan, <sup>3</sup>1909.
- SYNGE, F. C., « The Transfiguration Story », *ExpT* 82 (1970/1) 82-83.
- ID., « Intruded Middles », *ExpT* 92 (1980-81) 329-333.
- TAGAWA, K., *Miracles et Evangile. La pensée personnelle de l'évangéliste Marc* (Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses 62), Paris, Presses Universitaires de France, 1966.
- TALBERT, C. H., *What Is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospels*, Philadelphia, Fortress, 1977.
- ID., « The Gospel and the Gospels », *Interpr* 33 (1979) 351-162.
- TALMON, S., « Synonymous Readings in the Textual Traditions of the Old Testament », dans *Studies in the Bible* (Scripta Hierosolymitana 8), éd. C. RABIN, Jerusalem, Magnes Press, 1961, p. 335-383.
- TANNEHILL, R. C., « The Disciples in Mark: The Function of a Narrative Role », *JR* 57 (1977) 386-405 ; aussi dans *The Interpretation of Mark*, éd. W. TELFORD, Philadelphia, 1985, p. 134-157.
- TAYLOR, J., « The Coming of Elijah, Mt 17,10-13 and Mk 9,11-13 : the Development of the Texts », *RB* 98 (1991) 107-119.
- TAYLOR, V., *The Gospel According to St. Mark*, London, Macmillan, <sup>2</sup>1966.
- TEEPLE, H. M., *The Mosaic Eschatological Prophet* (JBL Monograph Series 10), Philadelphia, Society of Biblical Literature, 1957.
- TELFORD, W. (éd.), *The Interpretation of Mark* (Issues in Religion and Theology 7), Philadelphia, Fortress Press ; London, SPCK, 1985.
- THRALL, M. E., « Elijah and Moses in Mark's Account of the Transfiguration », *NTS* 16 (1969-70) 305-317.
- TIDIMAN, B., *Les livres d'Aggée et de Malachie* (Commentaire Évangélique de la Bible 15), Vaux-sur-Seine, Éditions de la Faculté Libre de Théologie Évangélique, 1993.

- TOLBERT, M. A.**, *Sowing the Gospel: Mark's World in Literary-Historical Perspective*, Minneapolis, Fortress, 1996/1989.
- TOUZARD, J.**, « Ange de Yahveh », *DBS*, I, col. 242-255.
- TRIMAILLE, M.**, « Le récit de la transfiguration comme récit interprétatif. Marc 9,1-13 », dans *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique. Recueil d'hommage pour J. Delorme* (LeDiv 155), Paris, Cerf, 1993, p. 163-172.
- TROCMÉ, É.**, *L'Évangile selon saint Marc* (Commentaire du Nouveau Testament II), Genève, Labor et Fides, 2000.
- ID.**, *La formation de l'Évangile selon Marc* (Thèse présentée à la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg), Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
- ID.**, « Marc 9,1 : prédiction ou réprimande ? », dans *Studia Evangelica*, 2 (TU 87), éd. F. L. CROSS, Berlin, Akademie-Verlag, 1964, p. 259-265.
- ID.**, « Is there a Markan Christology? », dans *Christ and Spirit in the New Testament* (in honour of C. F. D. MOULE), éd. B. LINDARS, Cambridge, 1973, p. 3-13.
- TUCKETT, C.** (éd.), *The Messianic Secret* (Issues in Religion and Theology 1), Philadelphia, Fortress/London, SPCK, 1983.
- TURNER, C. H.**, « Notes on Marcan Usage », dans *The Language and Style of the Gospel of Mark*, éd. J. K. ELLIOTT, Leiden, Brill, 1993, p. 4-12; 36-37.
- ID.**, « Ο ΥΙΟΣ ΜΟΥ Ο ΑΓΑΠΗΤΟΣ », *JTS* 27 (1926) 113-129.
- ID.**, « A Textual Commentary on Mark 1 », *JTS* 28 (1927) 145-158.
- TYSON, J. B.**, « The Blindness of the Disciples in Mark », *JBL* 80 (1961) 261-268.
- VAN DER WOUDE, A. S.**, « *pānīm* face », *TLOT*, II, p. 995-1014.
- VAN IERSEL, B.**, *Reading Mark*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1989.
- VAN IMSCHOOT, P.**, *Théologie de l'Ancien Testament. Tome I: Dieu* (Bibliothèque de théologie, série III; Théologie biblique, vol. 2), Paris, Desclée, 1954.
- VAN SETERS, J.**, *The Life of Moses: The Yahvist as Historian in Exodus-Numbers* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 10), Kampen, Kok Pharos Publishing House, 1994.
- VAUX, R. DE**, « Le cycle d'Élie dans les Livres de Rois », dans *Élie le prophète, selon les Écritures et les traditions chrétiennes* (Études Carmélitaines), Paris, Desclée De Brouwer, 1956, p. 53-83.
- ID.**, *Histoire ancienne d'Israël* (EB), 2 vols., Paris, Gabalda, 1971-73.
- ID.**, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, 2 vols., Paris, Cerf, 1997.
- VERHOEF, P. A.**, *The Books of Haggai and Malachi* (The New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids, Eerdmans, 1987.
- VERMEYLEN, J.**, « L'affaire du veau d'or (Ex 32-34). Une clé pour la »question deutéronomiste«? », *ZAW* 97 (1985) 1-23.
- VIA, D. O.**, *Kerygma and Comedy in the New Testament*, Philadelphia, Fortress Press, 1975.
- VIELHAUER, P.**, « Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums », dans *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann*, éd. E. DINKLER, Tübingen, Mohr, 1964, p. 155-169.
- ID.**, *Geschichte der urchristlicher Literatur*, Berlin/New York, de Gruyter, 1975.
- ID.**, « Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu », dans *ID.*, *Aufsätze zum Neuen Testament* (Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert, 31), München, Kaiser Verlag, 1965, p. 55-91.
- VIVIANO, B. T.**, « Rabbouni and Mark 9,5 », *RB* 97 (1990) 207-18.
- ID.**, *Le Royaume de Dieu dans l'histoire* (Lire la Bible 96), Paris, Cerf, 1992.
- VOORDECKERS, E.**, « Élie dans l'art byzantin », dans *Élie le prophète. Bible, Tradition, Iconographie* (Publications de l'Institutum Iudaicum), éd. G. F. WILLEMS, Leuven, Peeters, 1988, p. 155-196.

- VOSTÉ, J.-M., *De Baptismo, Tentatione et Transfiguratione Iesu* (Studia Theologiae Biblicae Novi Testamenti 2), Romae, Collegio Angelico, 1934.
- WAND, J. W. C., *Transfiguration*, London, Faith Press/New York, Morehouse-Barlow, 1967.
- WARING, D. E., *The Nature of Yahveh's Relationship with his People: A Literary Analysis of Exodus 32-34*, Ann Arbour, 1985.
- WATTS, R. E., *Isaiah's New Exodus and Mark* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 88), Tübingen, Mohr Siebeck, 1997.
- WEEDEN, T. J., *Mark—Traditions in Conflict*, Philadelphia, Fortress, 1971, <sup>2</sup>1979.
- ID., « The Heresy That Necessitated Mark's Gospel », *ZNW* 59 (1968) 145-158 ; aussi dans *The Interpretation of Mark*, éd. W. TELFORD, Philadelphia, 1985, p. 64-77.
- WEIMAR, P., « Das Goldene Kalb: Redaktionskritische Erwägungen zu Ex 32 », *Biblische Notizen Beiträge* 38-39 (1987) 117-160.
- WELLHAUSEN, J., *Das Evangelium Marci*, Berlin, G. Reimer, 1903, <sup>2</sup>1909.
- WENDLING, E., « Die Äusserung des Petrus in der Verklärungsgeschichte (Mk 9,5) », *Theologische Studien und Kritiken* 84 (1911) 111-128.
- ID., *Die Entstehung des Markus-Evangeliums*, Tübingen, Mohr (Paul Siebeck), 1908.
- WENHAM, D., A. D. A. MOSES, « 'There are Some Standing Here...': Did they Become the 'Reputed Pillars' of the Jerusalem Church ? Some Reflections on Mark 9:1, Galatians 2:9 and the Transfiguration », *NovT* 36 (1994) 146-163.
- WERNER, M., *Der Einfluß paulinischer Theologie im Markusevangelium* (BZNW 1), Gießen, 1923.
- WESTERMANN, C., *Basic Forms of Prophetic Speech*, Cambridge, The Lutterworth Press; Louisville, Westminster/John Knox Press, 1991.
- WHYBRAY, R. N., « The Immorality of God: Reflections on Some Passages in Genesis, Job, Exodus and Numbers », *JSOT* 72 (1996) 89-120.
- WIARDA, T., *Peter in the Gospels: Pattern, Personality and Relationship* (WUNT, 2. Reihe 127), Tübingen, Mohr Siebeck, 2000.
- WILLEMS, G. F. (éd.), *Élie le prophète. Bible, Tradition, Iconographie* (Publications de l'Institutum Iudaicum), Leuven, Peeters, 1988.
- WILLIAMS, J. G., *Gospel Against Parable: Mark's Language of Mystery*, Sheffield, The Almond Press, 1985.
- WILLIAMS, W. H., « The Transfiguration – A New Approach? », dans *Studia Evangelica*, 6, éd. E. A. LIVINGSTONE (TU 112), Berlin, Akademie-Verlag, p. 635-650.
- WINTER, P., *On the Trial of Jesus* (Studia Judaica 1), Berlin, 1961.
- WREDE, W., *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1901.
- ZELLER, D., « La métamorphose de Jésus comme épiphanie (Mc 9,2-8) », dans *L'Évangile exploré. Mélanges offerts à Simon Légasse* (LeDiv 166), Paris, Cerf, 1996, p. 167-186.
- ZERWICK, M., *Untersuchung zum Markus-Stil. Ein Beitrag zur stilistischen Durcharbeitung des Neuen Testaments*, Roma, 1937.
- ZIELIŃSKI, B., « De Doxa Christi transfigurati », *VD* 26 (1948) 291-303.
- ID., « De Transfigurationis sensu », *VD* 26 (1948) 335-343.
- ZIESLER, J. A., « The Transfiguration Story and the Markan Soteriology », *ExpT* 81 (1969-70) 263-268.

## Références abrégées

BALTENSWEILER, <i>Verklärung</i>	H. BALTENSWEILER, <i>Die Verklärung Jesu. Historisches Ereignis und synoptische Berichte</i> , Zürich, 1959
BEST, « The Markan Redaction »	E. BEST, « The Markan Redaction of the Transfiguration », dans <i>Studia Evangelica</i> , 7, éd. E. A. LIVINGSTONE, Berlin, 1982
BOOBYER, <i>The Transfiguration Story</i>	G. H. BOOBYER, <i>St. Mark and the Transfiguration Story</i> , Edinburgh, 1942
BULTMANN, <i>Histoire</i>	<i>L'histoire de la tradition synoptique</i> , Paris, 1973
CASSUTO, <i>Exodus</i>	U. CASSUTO, <i>A Commentary on the Book of Exodus</i> , Jerusalem, The Magnes Press, The Hebrew University, 1967
CHILDS, <i>Exodus</i>	B. S. CHILDS, <i>The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary</i> , Philadelphia, <sup>2</sup> 1975
COUNE, <i>Grâce</i>	M. COUNE (éd.), <i>Grâce de la Transfiguration d'après les Pères d'Occident</i> , Abbaye de Bellefontaine, 1990
COUNE, <i>Joie</i>	M. COUNE (éd.), <i>Joie de la Transfiguration d'après les Pères d'Orient</i> , Abbaye de Bellefontaine, 1985
CRANFIELD, <i>Mark</i>	C. E. B. CRANFIELD, <i>The Gospel according to St Mark</i> , Cambridge, <sup>2</sup> 1963
FEUILLET, « Les perspectives »	A. FEUILLET, « Les perspectives propres à chaque évangéliste dans les récits de la Transfiguration », <i>Bibl</i> 39 (1958)
FOCANT, <i>Marc</i>	C. FOCANT, <i>L'évangile selon Marc</i> , Paris 2004
FRANCE, <i>Mark</i>	R. T. FRANCE, <i>The Gospel of Mark</i> , Grand Rapids 2002.
GNILKA, <i>Markus</i>	J. GNILKA, <i>Das Evangelium nach Markus</i> , Solothurn, t. I, <sup>5</sup> 1998 ; t. II, <sup>4</sup> 1994
GUNDRY, <i>Mark</i>	R. H. GUNDRY, <i>Mark: A Commentary on His Apology for the Cross</i> , Grand Rapids, 1993
HILL, <i>Malachi</i>	A. E. HILL, <i>Malachi: A New Translation with Introduction and Commentary</i> , New York, 1998
HOOKE, <i>Mark</i>	M. D. HOOKE, <i>A Commentary on the Gospel According to St Mark</i> , London, <sup>2</sup> 1997
HORSTMANN, <i>Studien</i>	M. HORSTMANN, <i>Studien zur markinischen Christologie. Mk 8,27—9,13 als Zugang zum Christusbild des zweiten Evangeliums</i> , Münster, 1969
HOUTMAN, <i>Exodus</i>	C. HOUTMAN, <i>Exodus</i> , Volume 3: Chapters 20-40, Leuven, 2000
HYATT, <i>Exodus</i>	J. P. HYATT, <i>Exodus</i> , Grand Rapids/London, 1980
KEE, <i>Community</i>	H. C. KEE, <i>Community of the New Age: Studies in Mark's Gospel</i> , London, 1977
KEE, « Transfiguration »	H. C. KEE, « The Transfiguration in Mark: Epiphany or Apocalyptic Vision? », dans <i>Understanding the Sacred Text</i> , Valley Forge, 1972
LAFONTAINE, « Essai sur la structure »	R. LAFONTAINE — P. MOURLON BEERNAERT, « Essai sur la structure de Marc 8,27—9,13 », <i>RSR</i> 57 (1969)
LAGRANGE, <i>Marc</i>	M.-J. LAGRANGE, <i>Évangile selon saint Marc</i> , Paris, 1911 ( <sup>1</sup> 1942)
LAMARCHE, <i>Marc</i>	P. LAMARCHE, <i>Évangile de Marc. Commentaire</i> , Paris, 1996
LÉGASSE, <i>Marc</i>	S. LÉGASSE, <i>L'Évangile de Marc</i> , Paris, 1997
LÉON-DUFOUR, « Transfiguration »	X. LÉON-DUFOUR, « La Transfiguration de Jésus », dans <i>Études d'Évangile</i> , Paris, 1965
LOHMEYER, <i>Markus</i>	E. LOHMEYER, <i>Das Evangelium des Markus</i> , Göttingen, <sup>11(2)</sup> 1951
MAUSER, <i>Christ in the Wilderness</i>	U. W. MAUSER, <i>Christ in the Wilderness: The Wilderness Theme in the Second Gospel and its Basis in the Biblical Tradition</i> , London, 1963
<i>The Messianic Secret</i>	TUCKETT, C. (éd.), <i>The Messianic Secret</i> , Philadelphia/London 1983
MOBERLY, <i>At the Mountain of God</i>	R. W. L. MOBERLY, <i>At the Mountain of God: Story and Theology in Exodus 32-34</i> , Sheffield, 1983
H.-P. MÜLLER, « Die Verklärung »	H.-P. MÜLLER, « Die Verklärung Jesu. Eine motivgeschichtliche Studie », <i>ZNW</i> 51 (1960)
NARDONI, <i>La Transfiguración</i>	E. NARDONI, <i>La Transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el Evangelio de San Marcos</i> , Buenos Aires, 1977
NÜTZEL, <i>Verklärungserzählung</i>	J. M. NÜTZEL, <i>Die Verklärungserzählung im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung</i> , Würzburg, 1973
PARITSKY, <i>Jewish Eschatological</i>	J. A. PARITSKY, <i>Jewish Eschatological Expectation and the Transfiguration</i>

<i>Expectation</i>	<i>of Christ</i> , Romae, 1985
PESCH, <i>Markusevangelium</i>	R. PESCH, <i>Das Markusevangelium</i> , 2 vol., Freiburg, 1976-77
RENAUD, <i>L'Alliance</i>	B. RENAUD, <i>L'Alliance, un mystère de miséricorde. Une lecture de Exode 32-34</i> , Paris, 1998
RIESENFELD, <i>Jésus transfiguré</i>	H. RIESENFELD, <i>Jésus transfiguré. L'arrière-plan du récit évangélique de la Transfiguration de Notre-Seigneur</i> , Kopenhagen, 1947
SABBE, « La rédaction du récit de la Transfiguration »	M. SABBE, « La rédaction du récit de la Transfiguration », dans É. MASSAUX et alii, <i>La venue du Messie. Messianisme et Eschatologie</i> , Bruges, 1962
V. TAYLOR, <i>Mark</i>	V. TAYLOR, <i>The Gospel According to St. Mark</i> , London, <sup>2</sup> 1966
THRALL, « Elijah and Moses »	M. E. THRALL, « Elijah and Moses in Mark's Account of the Transfiguration », <i>NTS</i> 16 (1969-70)
TROCMÉ, <i>Marc</i>	É. TROCMÉ, <i>L'Évangile selon saint Marc</i> , Genève, 2000
VERHOEF, <i>Haggai and Malachi</i>	P. A. VERHOEF, <i>The Books of Haggai and Malachi</i> , Grand Rapids, 1987
WEEDEN, <i>Traditions in Conflict</i>	T. J. WEEDEN, <i>Mark – Traditions in Conflict</i> , Philadelphia, <sup>2</sup> 1979

### Explication des sigles

AnBib	Analecta Biblica
AB	The Anchor Bible
ATD	Das Alte Testament Deutsch
BETL	Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium
<i>Bibl</i>	<i>Biblica</i> , Roma
<i>BR</i>	<i>Biblical Research</i> , Chicago
<i>BZ</i>	<i>Biblische Zeitschrift</i> , Freiburg i.Br. ; Paderborn
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
<i>CBQ</i>	<i>The Catholic Biblical Quarterly</i> , Washington, D.C.
<i>DBS</i>	<i>Dictionnaire de la Bible. Supplément</i> , éd. L. PIROT, Paris, 1928-
EB	Études Bibliques
ÉB NS	Études Bibliques, Nouvelle Série
<i>EThR</i>	<i>Études Théologiques et Religieuses</i> , Montpellier
<i>ExpT</i>	<i>The Expository Times</i> , Edinburgh
<i>Exp</i>	<i>The Expositor</i> , London
FB	Forschung zur Bibel
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
HThK	Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i> , Cambridge, Mass.
<i>HUCA</i>	<i>Hebrew Union College Annual</i> , Cincinnati
<i>IDB</i>	<i>The Interpreter's Dictionary of the Bible</i> , éd. G. A. BUTTRICK, Nashville, Abingdon, 1962
<i>Interpr</i>	<i>Interpretation</i> , Richmond, Va.
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i> , Philadelphia
<i>JR</i>	<i>Journal of Religion</i> , Chicago
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i> , Sheffield
JSNTSup	Journal for the Study of the New Testament – Supplement Series
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament – Supplement Series
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, éd. H. A. W. Meyer
<i>JTS</i>	<i>The Journal of Theological Studies</i> , London 1(1900)-50(1949), Oxford 1(1950)-
LeDiv	Lectio Divina
<i>NovT</i>	<i>Novum Testamentum</i> , Leiden
<i>NRTh</i>	<i>Nouvelle Revue Théologique</i> , Louvain

<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i> , Cambridge
<i>OBO</i>	Orbis Biblicus et Orientalis
<i>QuestLitPar</i>	<i>Les Questions Liturgiques et Paroissiales</i> , Abbaye du Mont César, Louvain
<i>RB</i>	<i>Revue Biblique</i> , Paris
<i>RHL</i>	<i>Revue d'Histoire et de Littérature religieuse</i>
<i>RHR</i>	<i>Revue de l'Histoire des Religions</i> , Paris
<i>RSR</i>	<i>Recherches de science religieuse</i> , Paris
<i>RTP</i>	<i>Revue de théologie et de philosophie</i> , Lausanne ; Genève
<i>SBLDS</i>	Society of Biblical Literature Dissertation Series
<i>SBLMS</i>	Society of Biblical Literature Monograph Series
<i>SC</i>	Sources Chrétiennes
<i>ScEc</i>	<i>Sciences Ecclésiastiques</i> , Montréal
<i>SJT</i>	<i>Scottish Journal of Theology</i> , Edinburgh
<i>TLG</i>	<i>Thesaurus Linguae Graecae</i> , Irvine, University of California, 1999.
<i>TLOT</i>	<i>Theological Lexicon of the Old Testament</i> , éd. E. JENNI, C. WESTERMANN, Hendrickson, 1997
<i>ThWAT</i>	<i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i> , éd. G. J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, Stuttgart, Kohlhammer, 1970-1995
<i>ThWNT</i>	<i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> , éd. G. KITTEL, Stuttgart, Kohlhammer, 1933-1978
<i>ThZ</i>	<i>Theologische Zeitschrift</i> , Basel
<i>TU</i>	Texte und Untersuchungen zur Geschichte des altchristlichen Literatur
<i>VD</i>	<i>Verbum Domini</i> , Roma
<i>VieSp</i>	<i>Vie Spirituelle</i> , Paris
<i>WBC</i>	Word Biblical Commentary
<i>WUNT</i>	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
<i>ZNW</i>	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i> , Giessen
<i>ZThK</i>	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i> , Freiburg i.Br. ; Tübingen

## Table des matières

<b>AVANT-PROPOS .....</b>	<b>2</b>
<b>INTRODUCTION .....</b>	<b>3</b>
1. La transfiguration de Jésus et ses disciples .....	3
2. Le problème de la cohérence de Mc 8,27—9,13 .....	3
3. Plan de travail et méthodes employées .....	5
<b>CHAPITRE I. EXODE 32-34 COMME ARRIERE-PLAN DE LA COMPOSITION DE MC 8,27—9,13.....</b>	<b>8</b>
1. Méthode et herméneutique .....	8
2. Le veau d'or. Qui va guider Israël ? .....	10
2.1. Les problèmes propres au récit d'Ex 32.....	10
2.2. Un double caractère du veau d'or : le guide et l'idole .....	10
2.3. Un guide divin à la place de l'ange de Yahvé.....	13
2.4. Le caractère et les conséquences du péché .....	15
3. La première intercession de Moïse (Ex 32,11-13) :.....	16
<b>La colère et la pitié de Yahvé.....</b>	<b>16</b>
3.1. L'intention de Yahvé .....	16
3.2. Yahvé rejette-t-il son peuple ? .....	19
3.3. Les tables brisées : la leçon donnée aux pécheurs .....	20
3.4. L'eau à boire et l'action de Lévites : la punition pour le péché ? .....	21
3.5. Ex 32,14 : l'alliance sauvée .....	24
4. La deuxième intercession (Ex 32,31-33). Le jugement et le pardon .....	25
4.1. Yahvé refuse-t-il le pardon ?.....	26
4.2. Le jour de la visite de Yahvé .....	26
5. L'ange de Yahvé (Ex 32,34—33,2).....	28
5.1. L'ange de Yahvé en Ex 23,20.....	28
5.2. L'ange de Yahvé en Ex 32,34 ; 33,2.....	30
5.3. L'ange est-il un substitut de la présence de Yahvé en personne ? .....	31
5.4. L'ange a son rôle dans le future .....	33
6. La Tente hors du camp et la Demeure au milieu du peuple (Ex 33,3-11).....	34
6.1. Le refus d'aller « au milieu » du peuple (Ex 33,3-6).....	35
6.2. La Tente du Rendez-vous (33,7-11) .....	36
7. La troisième et la quatrième intercession (33,12-17) .....	37
7.1. Moïse muni de la connaissance de Yahvé pour accomplir la mission (33,12-14) .....	38
7.2. La face de Yahvé (33,14).....	39
7.3. Un peuple appelé à être distinct de tous les peuples (33,15-17) .....	41
8. La cinquième intercession (Ex 33,18-23) : L'homme peut-il voir Dieu et vivre ? .....	42
9. La théophanie et la sixième intercession (Ex 34,1-10) .....	43

9.1. La montée de Moïse et la théophanie sur Sinaï (34,1-5) : le renouveau de l'alliance ? .....	43
9.2. La proclamation du nom de Yahvé (Ex 34,5b-7) : l'assurance de la fidélité et du pardon .....	44
9.3. La sixième intercession (34,8-10) : la promesse de l'alliance .....	45
<b>10. Le code de l'alliance (34,11-26).....</b>	<b>47</b>
<b>11. La finale (34,27-35).....</b>	<b>48</b>
<b>12. Synthèse.....</b>	<b>48</b>

## **CHAPITRE II. MALACHIE 3 EN ARRIERE-PLAN DE LA COMPOSITION DE MC 8,27—9,13 .....**

<b>1. Le but de notre étude du MI 3 .....</b>	<b>51</b>
<b>2. Le livre de Malachie et Ex 32-34 .....</b>	<b>51</b>
<b>3. La place de MI 3,1-4 et 3,22-23 dans la structure du livre .....</b>	<b>56</b>
<b>4. MI 2,17—3,5 : la structure et la forme littéraire.....</b>	<b>57</b>
<b>5. MI 2,17—3,5 : l'exégèse.....</b>	<b>59</b>
5.1. La controverse : MI 2,17 ; 3,5.....	59
5.2. L'envoi de l'ange : MI 3,1 .....	60
5.3. Le jugement : MI 3,2-4 .....	63
<b>6. Le final du livre : MI 3,22-23 .....</b>	<b>65</b>

## **CHAPITRE III. MC 1,1-3 ET L'ANCIEN TESTAMENT (EX 23,20 ; 32,34 ; 33,2 ; ML 3,1 ; IS 40,3.9).....**

<b>1. L'exégèse de l'Ancien Testament en Mc 1,1-3 .....</b>	<b>66</b>
1.1. La critique textuelle de Mc 1,1 : « L'évangile du Fils de Dieu » ? .....	66
1.2. Mc 1,1-2a : Le commencement de l'évangile « écrit dans Isaïe le prophète » .....	67
1.3. Mc 1,2b : L'envoi de l'ange.....	70
1.4. Mc 1,3 : la voix dans le désert .....	72
1.5. Les deux messagers .....	72
<b>2. Le royaume de Dieu (Mc 1,14-15).....</b>	<b>74</b>

## **CHAPITRE IV. HISTOIRE DE LA RECHERCHE SUR LA TRANSFIGURATION DE JESUS DANS LE CONTEXTE DE L'EVANGILE DE MARC .....**

<b>1. La rédaction et le genre littéraire de l'évangile de Marc .....</b>	<b>76</b>
<b>2. L'évangile de Marc et la question christologique .....</b>	<b>80</b>
2.1. La reconnaissance de l'identité messianique de Jésus .....	80
2.2. Les hypothèses de la polémique christologique dans l'évangile de Marc.....	82
2.3. Les évaluations modérées de la valeur de la « confession de Pierre ».....	84
<b>3. Les disciples dans l'évangile de Marc .....</b>	<b>85</b>
3.1. Les faiblesses des disciples au service d'une polémique .....	86
3.2. Les faiblesses des disciples : un but pastoral.....	87
<b>4. Le sens propre du récit de la transfiguration de Jésus dans l'évangile de Marc en comparaison avec Matthieu et Luc .....</b>	<b>89</b>

<b>5. La composition littéraire de la section Mc 8,27—9,13.....</b>	<b>91</b>
5.1. Les limites de la péripécie du récit de la transfiguration de Jésus .....	91
5.2. La structure de Mc 8,27—9,13 .....	92
<b>6. L'origine et le genre littéraire du récit de la transfiguration.....</b>	<b>94</b>
6.1. La transfiguration – un pendant de la confession de Pierre ?.....	94
6.2. L'origine du récit de la transfiguration de Jésus : idée ou fait ? .....	95
6.3. Les origines vétérotestamentaires du genre littéraire du récit de la transfiguration .....	98
6.3.1. Théophanie modélée sur Ex 24 ? .....	98
6.3.2. Théophanie en présence d'Élie avec Moïse .....	101
6.3.3. Le cas d'Élie .....	108
6.3.4. Le foulon céleste : la réalisation de la prophétie Mt 3,1-4 .....	110
6.3.5. La réalisation de la promesse Dt 18,15 ? .....	111
6.3.6. Les autres parallèles avec l'Ancien Testament : Ex 40,34-38 ou Dn 10.....	112
6.4. Le récit de la transfiguration de Jésus, apparition du Christ ressuscité, ou gloire de la Parousie .....	113
6.5. La transfiguration, venue du royaume de Dieu (cf. Mc 9,1).....	116
6.6. Le récit de la transfiguration, rapport des expériences intérieures de Jésus.....	117
6.7. Le récit Mc 8,27—9,13, réminiscences des témoins oculaires .....	119
6.8. Le récit Mc 8,27—9,13, controverse entre Jésus et les disciples.....	122

## **CHAPITRE V. EXEGESE DE MC 8,27—9,13 ..... 125**

<b>1. La crise sur la route (Mc 8,27-33) .....</b>	<b>125</b>
1.1. Jésus et son précurseur : ceux qui vont tout rétablir (8,27-29) .....	126
1.2. La révélation de Dieu par l'intermédiaire de Jésus (8,30-32a) .....	135
1.3. La faute de Pierre : un détournement de la voie de Jésus (8,32b-33).....	144
<b>2. L'épreuve des disciples : le sort du disciple de Jésus (8,34—9,1) .....</b>	<b>153</b>
2.1. Le paradoxe de la vie et de la mort (8,34-35) .....	154
2.2. Qui peut payer le rachat pour la vie de l'homme ? (8,36-37) .....	158
2.3. Le Fils de l'homme : juge et sauveur (8,38—9,1) .....	162
<b>3. L'alliance avec Dieu subsistera par l'intermédiaire de Jésus (9,2-13).....</b>	<b>167</b>
3.1. Le jugement purificateur des disciples par l'entremise de Jésus (9,2-6).....	167
Les six jours.....	168
La haute montagne.....	171
Les trois disciples.....	173
Jésus transfiguré.....	175
La prière des disciples.....	178
Le foulon céleste (9,3) .....	180
Élie avec Moïse (9,4).....	183
Les tentes de Jésus, de Moïse et d'Élie (9,5) .....	187
La peur des disciples (9,6) .....	188
3.2. La présence de Dieu par l'intermédiaire de Jésus (9,7-10).....	190
La théophanie (9,7) .....	191
Jésus : unique Fils de Dieu pour les disciples (9,8) .....	199
Le secret à garder (9,9) .....	201
L'obéissance des disciples (9,10).....	202
3.3. Jésus et son précurseur : ceux qui vont tout rétablir (9,11-13) .....	204
Les disciples questionnent Jésus sur Élie (9,11) .....	205
Le rétablissement total (9,12).....	207
Lire les Écritures (9,13) .....	211

## **CHAPITRE VI. LES CONCLUSIONS..... 214**

<b>1. La vue d'ensemble de la rédaction marcienne dans 8,27—9,13 .....</b>	<b>214</b>
1.1. La christologie et l'eschatologie .....	214
1.2. L'histoire de Pierre .....	215
1.3. La sotériologie .....	216

2. L'historicité des événements décrits en Mc 8,27—9,13 .....	219
3. L'évangile et l'Écriture .....	222
4. L'interprétation ecclésiologique de la péricope Mc 8,27—9,13 .....	225
5. Les chrétiens et les juifs.....	227
6. La vision de Dieu .....	229
7. Les interprétations de Matthieu et de Luc .....	230
8. La transfiguration de Jésus en tant que purification des disciples.....	232
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>235</b>
<b>REFERENCES ABREGÉES .....</b>	<b>254</b>
<b>EXPLICATION DES SIGLES .....</b>	<b>255</b>
<b>TABLE DES MATIERES .....</b>	<b>257</b>