

LES ENJEUX DE LA TRANSFIGURATION.  
LECTURE EXÉGÉTIQUE D'UN ÉVÉNEMENT PRÉFIGURATIF,  
FAITE SUR LE TEXTE DE LA VULGATE

**Tarcziu-Hristofor Șerban<sup>1</sup>**

**ABSTRACT** By comparing the Greek and Latin texts of the transfiguration of Jesus on Mount Tabor (Mk 9:2-10; Mt 17:1-9; Lk 9:28-36), it is shown how the Vulgate NT illuminates this central, very special theme. This essay also raises relevant theological questions, such as the genre of the Transfiguration text, but also the connection of the Transfiguration with the episode of the making of the covenant in Ex 24 on Mount Sinai. Is this the *literarische Vorlage*?

**KEYWORDS** Transfiguration – Moses – Elijah – Synoptic Gospels – Apostles – Covenant – Eucharist

**ZUSAMMENFASSUNG** Im Vergleich der griechischen und lateinischen Texte der Verklärung Jesu auf dem Berg Tabor (Mk 9,2-10; Mt 17,1-9; Lk 9,28-36) wird gezeigt, wie die Vulgata NT diese zentrale, sehr spezielle Thematik beleuchtet. In diesem Ansatz werden auch theologisch äusserst relevante Fragen aufgeworfen, wie nach der Gattung des Verklärungstexts, aber auch nach dem Zusammenhang der Verklärung mit der Episode des Bundesschlusses in Ex 24 auf dem Berg Sinai. Handelt es sich hier um die literarische Vorlage?

**SCHLAGWORTE** Verklärung – Mose – Elija – Synoptische Evangelien – Apostel – Bund – Eucharistie

**RÉSUMÉ** En comparant les textes grecs et latins de la transfiguration de Jésus sur le Mont Thabor (Mc 9,2-10 ; Mt 17,1-9 ; Lc 9,28-36), on montre comment la Vulgate NT éclaire ce thème central et très particulier. Cet essai soulève également des questions théologiques extrêmement pertinentes, comme le genre du texte de la Transfiguration, mais aussi le lien de la Transfiguration avec l'épisode de la conclusion de l'alliance en Ex 24 sur le mont Sinaï. Est-ce là le modèle littéraire («literarische Vorlage»)?

**MOTS-CLÉS** Transfiguration – Moïse – Élie – évangiles synoptiques – apôtres – Alliance – Eucharistie

1. Chargé de cours à la Faculté de Théologie Catholique de l'Université de Bucarest • [tarcziu-hristofor.serban \[at\] unibuc.ro](mailto:tarcziu-hristofor.serban[at]unibuc.ro)  <https://orcid.org/0000-0003-4838-4368>

*Introduction*

À l'occasion d'un symposium international j'avais fait la lecture exégétique de l'épisode de la Transfiguration en me servant principalement du texte grec du Nouveau Testament.<sup>2</sup> Ce n'est que plus tard et par simple curiosité que j'ai repris l'article afin de refaire la lecture à partir, cette fois, du texte latin de la Vulgate. Le but de cette reprise était celui de voir les résonances philologiques et éventuellement théologiques d'une telle démarche. Les résultats ne se sont pas révélés spectaculairement différents. J'ai saisi, tout de même, quelques aspects et nuances philologiques qui pourraient intéresser la communauté étudiante passionnée par la traduction de Jérôme. Par ailleurs, ce nouvel exercice de lecture m'a, parfois, obligé de reformuler certaines phrases, de modifier certaines notes de bas de page et d'en ajouter d'autres.

L'épisode évangélique de la Transfiguration comporte une particularité qui le fait tout de suite remarquer dans le contexte des trois évangiles synoptiques (Mt 17,1-9 ; Mc 9,2-10 ; Lc 9,28-36).

À la fin de l'activité publique en Galilée, Jésus, selon les synoptiques, fait une enquête auprès de ses disciples pour savoir comment il est perçu par les gens au bout de plusieurs mois de prédication et de guérisons opérées parmi eux. Les différentes opinions rapportées par les disciples (Jean Baptiste, Élie, le Prophète) montrent, d'une part, que les gens de Galilée ont perçu Jésus comme quelqu'un de tout à fait spécial (en l'équivalant aux grandes figures de leur histoire) mais, d'autre part, ils n'ont pas vu tout à fait juste. C'est à ce moment que Jésus demande à ses disciples comment le perçoivent-ils, eux qui étaient tout près de lui depuis déjà un bon moment. Et lorsque Pierre répond qu'il est le Christ, Jésus ne le contredit pas, mais il ne l'approuve pas non plus. En s'appropriant un autre appellatif, celui de Fils de l'Homme, il leur annonce pour une première fois qu'en allant prochainement à Jérusalem il va se faire arrêter, va être mis à mort et le troisième jour il va ressusciter. Annonce étrange par laquelle Jésus redéfinit son identité par rapport à celle perçue par les gens de Galilée et par les apôtres et trace un itinéraire qui va le conduire, à travers la mort, à

2. Cet article a fait l'objet d'une conférence donnée dans le cadre du Symposium international intitulé « La présence de Moïse et d'Élie lors de la Transfiguration du Christ », coorganisé par le Monastère « Saint Elie » de Saint-Rémy-les-Montbard (France) et le Skyte « La Sainte Croix » de Stânceni (Roumanie) et dont une première forme a été publiée dans la revue *Mikthav* 83 (2018) 32-40.

la résurrection (dont on devrait mieux comprendre la signification), itinéraire que tout disciple devrait emprunter aussi.

### *Quelques aspects particuliers du récit*

Dans ce contexte, où l'on se préoccupe de préciser l'identité de Jésus et son parcours messianique, les évangélistes synoptiques insèrent l'épisode de la Transfiguration. On ne peut manquer de remarquer que, par rapport aux épisodes précédents qui présentent tous les éléments des faits historiques, celui-ci nous surprend par des aspects qui le rendent tout à fait particulier :

1. L'action est située, selon Marc (9,2) et Matthieu (17,1), *in montem excelsum*, c'est à dire « sur une haute montagne ». Cette expression ne se retrouve ailleurs que dans le récit de la Tentation (Mt 4,8). On pourrait penser, avec Baltensweiler,<sup>3</sup> que Jésus, sur la montagne de la Transfiguration, comme au désert et comme à Gethsémané, devrait affronter la tentation du Messie puissant. Luc situe l'action tout simplement sur « la montagne », 9,28 : Jésus y emmène ses trois apôtres les plus proches, Pierre, Jacques et Jean. Mais, sachant que la colline du Tabor,<sup>4</sup> retenue par la tradition comme étant l'endroit de la Transfiguration de Jésus, ne dépasse guère 600 m d'altitude (588 m), cette indication nous fait penser à un événement différent, à une rencontre avec le divin. Par conséquent, l'enjeu de cet événement serait plutôt théologique et christologique.

2. Le moment indiqué par Marc (9,2) et Matthieu (17,1), *post dies sex*, c'est à dire « six jours après », fait d'abord penser au temps écoulé depuis l'enseignement donné après la première annonce de sa Passion ; de son côté Luc 9,28 indique *ferè dies octo*, c'est-à-dire « environ huit jours » d'intervalle entre ces mo-

3. « Die Verklärung Jesu. Historisches Ereignis und synoptische Berichte », AThANT 33 (1959) 55-56.

4. J. A. Fitzmyer, J.A. (*The Gospel According to Luke. Introduction, Translation and Notes*, AncB 28-28A, vol I, New York 1982-1985, 798) estime que la première identification de la Montagne de la Transfiguration avec le Mont Tabor se lit dans un texte d'Origène (ou Pseudo-Origène), *Exegetica in Psalmos*, Ps 88,13, PG 12, 1548. L'identification est assurée au temps de Cyrille de Jérusalem, *Catech.* 12,16. La haute montagne, identifiée par l'Évangile aux Hébreux, 3, (in : E. Hennecke – W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, vol I, Tübingen 1964, 108), est celle de la Tentation.

ments. Selon K. L. Schmidt,<sup>5</sup> Luc a voulu dire la même chose que Marc, c'est-à-dire signaler l'espace d'une semaine. En revanche, F. Bovon<sup>6</sup> se demande si ces huit jours auraient un rapport avec la fête des Tentes (Lv 23,36), dont le huitième jour avait acquis dans divers milieux une signification qui dépassait la simple célébration de la fermeture et du retour à la vie quotidienne.

En tout cas, Luc ne veut pas simplement parler d'une semaine. Cette indication précise de temps est, du reste, la seule de la vie de Jésus que Luc fournit, à part le récit de la Passion. Il y a deux interprétations possibles des données : cela pourrait évoquer la théophanie du Sinaï, ou bien la fête des Tentes qui commençait *six jours après Kippour*. En fait, tout le symbolisme du récit (la montagne, la gloire, Moïse – et Élie –, la nuée) rend hautement plus probable la première hypothèse.<sup>7</sup> *Six jours* est le temps exact pendant lequel, selon Ex 24,16, la gloire du Seigneur (la nuée) avait couvert le mont Sinaï. Xavier Léon-Dufour met en exergue le fait que le jour commémoratif de l'événement du Sinaï tombait justement le sixième jour du mois de Sivan (le jour de la Pentecôte : cf. le Targoum de Ex 19). Ainsi, au moins quatre des cinq symboles théophaniques qui servent d'éléments de base au récit (la haute montagne, le rayonnement du visage, la conversation avec Moïse et Élie, les tentes, la nuée lumineuse) évoquent l'expérience du Sinaï.<sup>8</sup>

3. Luc est le seul à préciser que Jésus était monté sur la montagne afin de prier et que justement *dum oraret*, c'est-à-dire « pendant qu'il priait », qu'un changement d'aspect a eu lieu. Autrement dit, Luc établit une relation de causalité entre la prière et la Transfiguration – comme si la Transfiguration était l'effet de cette prière.

Quant à l'objet de cette transfiguration, saint Matthieu parle de *facies eius (sicut sol) vestimenta eius... (alba sicut nix)* ; saint Luc, à son tour, parle de *vultus eius... et vestitus eius (albus refulgens)*. Seul saint Marc parle de *vestimenta eius (splendentia candida nimis velut nix)*.

5. *Der Rahmen der Geschichte Jesus. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*, Berlin 1919 (reprint Darmstadt 1964) 223-224.

6. *L'Évangile selon saint Luc* 1-9, IIIa, Labor et Fides, Genève 1991, 482.

7. Concernant le symbolisme des tentes que Pierre voudrait construire sur la montagne : il n'y a rien dans le récit précédent (la confession de foi à Césarée) qui fasse penser que la scène se déroule un jour de Kippour.

8. Voir « La Transfiguration de Jésus », in X. Léon-Dufour, *Études d'Évangile*, Paris 1965, 106-110.

En tout cas, ces détails rapprochent cet épisode de celui du Sinaï où, selon le Texte Massorétique, on dit de Moïse qu'en descendant de la montagne la peau de son visage était rayonnante du fait qu'il avait conversé avec Dieu (Ex 34,29). Notons que Jérôme offre à ce texte une traduction tout à fait surprenante, au moins à première vue : *...cornuta esset facies sua ex consortio sermonis Dei*, c'est-à-dire que « son visage était surplombé de cornes suite à l'entretien avec Dieu ». Or, une telle traduction n'est pas restée sans conséquences. En effet, c'est ainsi que s'expliquent certaines représentations du Moyen-Âge et de la Renaissance dans lesquelles Moïse apparaît portant des cornes – la plus célèbre étant la sculpture de Michelangelo. Mais, comment pourrait-on comprendre une telle traduction ? Étant donné que le texte hébraïque ne comportait pas des voyelles, le traducteur a probablement interprété le terme hébraïque קָרָן (« briller », « rayonner ») en tant que dénominateur, קָרָן (« émanation lumineuse », « rayons »).<sup>9</sup> Cette hypothèse paraît être confirmée par l'option de traduction faite par Jean Claude Fillion : « ...de l'entretien qu'il avait eu avec le Seigneur, il était resté des rayons de lumière sur son visage ».<sup>10</sup>

4. Le terme qui décrit la transfiguration de Jésus est le même chez Matthieu (17,2) et Marc (9,2) : *transfiguratus est*. Par ce verbe, Jérôme traduit le verbe grec μεταμορφώθη (du μεταμορφοῦσθαι) que, pourtant, Luc évite avec soin étant donné la résonance qu'il a auprès de ses destinataires. En effet, il comporte une résonance païenne inacceptable pour les nouveaux chrétiens de sa communauté (destinataire).<sup>11</sup> Notons, d'ailleurs, que ce verbe n'apparaît dans le N.T. que dans 2Co 3,18 et Rm 12,2 où il ne s'agit pas d'une transfiguration physique extérieure. Il s'agit plutôt d'une transformation spirituelle et invisible, dans le premier cas, que Jérôme traduit par *...in eandem imaginem transformamur*, et d'une transformation morale, dans le deuxième cas, que Jérôme traduit par *...reformamini in novitate sensus vestri*.

9. Pour plus de détails, voir W. Tauwinkl, « Reflectii hermeneutice biblice pornind de la căteva presupuse erori ale Vulgatei », *Verbum (serie nouă)* 1 (2020) 5-28 et tout particulièrement 7-10. Voir aussi la note 34,29 de la *Biblia după Textul Ebraic, Exod-Levitic*, Humanitas, Bucarest 2019, 298.

10. *La Sainte Bible commentée d'après la Vulgate et les textes originaux*, Ex 34,29b, Tome I, Letouzey et Ané, Paris 1899, 304.

11. Voir en ce sens la note correspondante à Lc 9,29 de *La Bible – TOB*, Cerf & Bibli'O, Paris – Villiers-le-Bel 2010, 2245.

Dans notre cas il s'agit bel et bien d'une transfiguration visible. Cependant, elle doit être comprise dans le sens que lui donnent de nombreux textes juifs à côté d'Ex 34,29, par exemple l'*Apocalypse (syriaque) de Baruch*:

Après le jour du Jugement, la splendeur [des justes] sera alors glorifiée par des transformations : l'aspect de leurs visages sera changé en une lumineuse beauté, afin qu'ils puissent recevoir et accueillir le monde qui ne meurt pas... ils seront semblables aux anges et pareils aux étoiles, ils seront transformés en toute forme qu'ils voudront, de beauté en grâce, de lumière en splendeur de gloire.<sup>12</sup>

On peut citer aussi, dans le même sens, le Quatrième livre d'Esdras :

Les âmes [qui] ont peiné pour servir le Très-Haut affrontant le danger à toute heure pour garder parfaitement la loi du Législateur... tel est l'enseignement à leur sujet : elles voient d'abord, avec une grande joie, la gloire de Celui qui les reçoit et elles se reposent de sept façons... lorsqu'on leur montre comment leur visage doit resplendir comme le soleil et comment, désormais incorruptibles, elles doivent ressembler à la lumière des étoiles.<sup>13</sup>

Ces références confirment la signification de notre texte qui veut dire que Dieu lui-même fait reposer, au Jour décisif, sa gloire sur Jésus et atteste sa messianité (Ap 1,16 ; 14,14).

5. Le changement d'aspect est accompagné d'un entretien de Jésus avec *Moïse et Élie* (chez Marc, par rapport à Matthieu et Luc, l'ordre des noms est différent : *Élie et Moïse*). En fait, on se souvient que, selon une idée fort répandue dans le judaïsme ambiant (Si 48,10 ; Mt 3,23-24 ; Mc 9,11 ; Mt 17,10 ; etc), Élie serait désigné comme le précurseur du Messie. De plus, Mt 17,11 montre également que c'est Élie qui joue ici le rôle principal et il ne s'agit pas d'un Élie violent, mais d'un Élie pacifique, rétablissant l'Alliance par la douceur et la consolation d'Israël (Jn 1,21 ; Mc 9,12). Quant à Moïse, sa présence pourrait faire l'écho d'une tradition qui évoque deux précurseurs du Messie (cf. *Midrach du Dt 201, c* : « Quand j'enverrai le prophète Élie, vous arriverez ensemble », dit Dieu à Moïse) ; l'idée se retrouve peut-être dans l'Ap 11,3 ; il était avant tout celui par qui l'Alliance fut conclue (Ex 24).

6. Au moment même où ces choses se déroulent, toujours selon saint Luc, les trois apôtres qui accompagnent Jésus éprouvent un étrange étourdissement ;

12. LI, 3.10 : *La Bible – écrits intertestamentaires*, Gallimard, Paris 1987, 1524-1525.

13. VII, 89.97: *La Bible – écrits intertestamentaires*, 1427.

mais, à peine évoqué cet état, on nous dit qu'*ils se réveillent* (*Petrus vero et qui cum illo gravati erant somno et evigilantes...*). Une manière de dire que c'est juste au moment où ils s'endorment qu'ils se réveillent. C'est de cette manière que l'évangéliste choisit de souligner que l'expérience que les apôtres sont en train de vivre ne peut pas être saisie par l'œil de chair. Celui-ci doit *s'endormir* pour qu'*un autre œil se réveille* et puisse saisir tout ce qui est en train de se passer. Autrement dit, les événements appartiennent à un autre ordre des choses.

7. Il y est question aussi de *nubes lucida*, c'est à dire d'« une nuée lumineuse » (mêmes termes, *nubes*, en : Ex 24,15 ; 40,34 ; Nb 9,18 et surtout 2M 2,8) qui ne *recouvre* probablement que Jésus, Élie et Moïse (*obumbravit eos...*). Autrement dit, Dieu se charge de mettre à l'abri de sa gloire ceux que la bonne volonté de Pierre voulait abriter sous une hutte de branchages !

8. Comme au baptême de Jésus (Mt 3,17; Mc 1,11; Lc 3,22), une Voix interprète l'événement pour les disciples : *Hic est Filius meus dilectus in quo mihi bene conplacuit ipsum audite*, c'est-à-dire « Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui je me complais/qui a toute ma faveur, écoutez-le ». Autrement dit, ce sont à peu près les mêmes mots qu'alors, complétés par l'impératif de lui obéir : « écoutez-le ! » (Mt 17,5 ; voir aussi Mc 9,6; Lc 9,35). En fait, la Voix céleste unit en quelques répliques le destin messianique du Fils (*Filius* – Ps 2,7) à celui d'Isaac (*quem diligis...*, Gn 22,2) et à celui du Serviteur en qui le Père se complaît (*conplacuit sibi in illo anima mea...*, Is 42,1). En ce cas, la parole proclamée par la Voix céleste, qui réunit un passage de la Torah, un autre des Prophètes et un autre des Psaumes, tous les trois ramenés à la même vérité et à la même inspiration, veut dire que la nécessité de la Passion du Messie est inscrite dans la Loi (Isaac), dans les Prophètes (le Serviteur) et dans les Psaumes (le Fils). En fin, l'impératif qui achève le discours céleste rappelle la consigne de Moïse au sujet du Prophète (tout aussi grand que lui) que Dieu suscitera au milieu du peuple (Dt 18,15) : *ipsum audies*, c'est-à-dire « que tu l'écoutes/lui obéisses ». On peut y deviner une subtile suggestion de ne plus écouter Moïse, mais le Fils (Mt 11,27), et le Fils dans sa gloire de Serviteur.

9. Face à cette scène la réaction des apôtres est sur mesure. Déjà Marc (9,5) avait mentionné la *peur terrassante* des disciples (*erant enim timore exterriti...*) et Luc (9,33) la *crainte* (*timuerunt...*) qui les avait rendus incohérents. De son côté Matthieu (17,6) insiste encore plus en disant que *discipuli ceciderunt in faciem suam...*, c'est-à-dire *ils tombèrent sur leur face...*, et il met cette attitude en relation non pas avec la vision mais avec l'audition de la Voix céleste, jus-

qu'à l'intervention de Jésus qui les reconforte (v. 7). Il faudrait relire à ce propos la vision apocalyptique de l'homme vêtu de lin en Dn 10,5-7.9-10.12a :

et levavi oculos meos et vidi  
 et ecce vir unus vestitus lineis  
 et renes eius accincti auro obrizo  
 et corpus eius quasi chrysolitus  
 et facies eius velut species fulgoris  
 et oculi eius ut lampas ardens  
 et brachia eius et quae deorsum usque ad pedes quasi species aeris candentis  
 et vox sermonum eius ut vox multitudinis  
 vidi autem ego Danihel solus visionem  
 porro viri qui erant mecum non viderunt  
 sed terror nimius inruit super eos et fugerunt in absconditum [...]  
 et audivi vocem sermonum eius  
 et audiens iacebam consternatus super faciem meam  
 vultusque meus herebat terrae  
 et ecce manus tetigit me  
 et erexit me super genua mea et super articulos manuum mearum [...]  
 et ait ad me noli metuere Danihel...

Les mêmes éléments de théophanie apparaissent en Daniel et dans le récit de Matthieu, dans le même ordre : la splendeur lumineuse du visage, la voix, la crainte, l'encouragement (Jésus qui touche les disciples de la main et leur dit : *... nolite timere*, c'est-à-dire « craignez pas ! »). On peut reconnaître à travers ces données communes, selon X. Léon-Dufour, « le schéma d'une révélation, apocalypse qui ordinairement exige le secret et progresse par une conversation avec l'ange interprète ». <sup>14</sup> Or, à la révélation de la *Gloire du Fils de l'homme* (terme de Daniel), font suite l'injonction de ne dire à personne de *ce qu'ils avaient vu* (Mc 9,9) et une conversation des disciples avec Jésus concernant le retour d'Élie (Mt 17,9.10-13).

10. Une fois éteinte la Voix divine, toute la mise en scène s'estompe en un instant et tout revient à l'état d'avant : Jésus se retrouve seul avec eux. Bref : cet événement n'est pas un simple fait historique.

14. Léon-Dufour, « La transfiguration », 108.



*Le genre littéraire de l'épisode*

Les différentes interprétations montrent combien embarrassés sont les exégètes face à ce récit. Par exemple, la Transfiguration a été considérée comme une scène d'intronisation (H. Riesenfeld), une vision prophétique (F. Gils) ou apocalyptique (M. Sabbe), une épiphanie (R. Silva), un midrach (L.F. Rivera) ou un récit culturel (R. H. Gause).<sup>15</sup>

François Bovon considère que ce récit fait écho à plusieurs traditions religieuses. En substance,

il faut supposer, derrière notre récit, la tradition du Sinaï (Ex 24) ; la transfiguration de Moïse le médiateur (Ex 34,29-35) et, peut-être, des allusions au bien-aimé de Ct 5 et au *Fils de l'Homme* de Dn 7 ; enfin, derrière la voix divine, l'idéologie vétérotestamentaire du roi et du messie . Le tout étant sans doute coloré de façon apocalyptique.<sup>16</sup>

*Interprétation du récit*

Beaucoup de choses nous sont sinon dites du moins suggérées en quelques mots. La Transfiguration répond aux questions posées par la discussion qui précède (« ...après ces paroles »). Dieu confirme par la Transfiguration et par la Voix céleste l'annonce prophétique de Jésus (Lc 9,22). Mais, tandis que Jésus mettait ses souffrances messianiques à la première place, Dieu montre ici la gloire du Fils. Inversement : à l'issue glorieuse annoncée par la prophétie c'est le final bref et sec qui correspond ici : *Jésus se retrouva seul*.

Outre ce lien christologique avec les péricopes précédentes, il y a encore un rapport anthropologique et ecclésiologique : après la confession de Pierre, les disciples (et, à travers eux, la communauté et les lecteurs) ont appris la nécessité de la souffrance, celle du Messie et celle de ses disciples. La Transfiguration revêt dès lors une fonction parénétique de consolation.

Le but de cette apparition est celui de rendre possible un « colloque » décisif des deux plus grands témoins de l'A.T. avec Jésus, colloque dans lequel on lui

15. R. H. Gause, *The Lukan Transfiguration Account. Luke's Pre-Crucifixion Presentation of the Exalted Lord in the Glory of the Kingdom of God*, thèse manuscrite, Emory University 1975 ; dans le résumé des DissAb 36, 1976, 4569 ; voir aussi J. M. Nützel, *Die Verklärungserzählung im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (fzb 6), Würzburg 1973, 17 ; 50 ; 27 ; 68 ; 38.

16. F. Bovon, *L'Évangile selon saint Luc* (1,1 - 9,50), Labor et Fides, Genève 1991, 479 ; voir aussi D. J. Harrington, *The Gospel of Matthew. A Jewish Commentary*, Colledgeville 1991, 254-255.

rappelle les objectifs et les moyens de son ministère. En effet, en tant que représentants de la Loi et des Prophètes, Moïse et Élie auraient vu d'avance le destin du Christ, surtout sa mort. C'est en fait Luc qui précise : ...*et dicebant excessum eius quem complecturus erat in Hierusalem*, c'est-à-dire qu'« ils parlaient de son départ, qu'il allait accomplir à Jérusalem ». Lc 9,31 annonce donc le futur immédiat et suggère la promesse de la résurrection (Lc 24,49).

Cependant, les commentaires du récit de la Transfiguration s'arrêtent d'habitude à ce point, en orientant le regard vers ce que va se passer à Jérusalem. Les trois annonces faites par Jésus concernant sa Passion, sa Mort et sa Résurrection qui devraient s'accomplir à Jérusalem, corroborées par l'épisode de la Transfiguration, vont connaître une concrétisation très détaillée dans les récits évangéliques (des relectures des événements historiques faites dans la lumière des textes vétéro- et intertestamentaires).

Il y a, tout de même, un manque important dans cette vision des choses : leurs enjeux. À première vue, la Résurrection représenterait un dénouement suffisant des choses. Mais, un tel scénario (que l'on retrouve d'ailleurs dans les premiers kérygmes – voir Ac 2,23-24 ou 3,13) se réduirait à dire que, par la résurrection, Jésus échappera à tout complot organisé contre lui sans, pour autant, préciser pourquoi avait-il pris un tel risque d'aller à Jérusalem. Que se joue-t-il dans cette Passion du moment où Jésus l'assume en pleine conscience ?

Une autre relecture des mêmes événements (la Passion, la Mort et la Résurrection) nous donne la clé de compréhension. Il s'agit de l'institution eucharistique. En effet, lorsque Jésus veut perpétuer liturgiquement la mémoire des événements pour lesquels il s'est rendu à Jérusalem, il souligne que le pain rompu et partagé *est corpus meum quod pro vobis datur* (Lc 22,19) et que la coupe remplie de vin, elle aussi partagée, *est calix novum testamentum in sanguine meo quod pro vobis funditur* (Lc 22,20). Une telle expression nous renvoie vers la prophétie de la *nouvelle alliance* de Jérémie, qui prévoyait la rémission des péchés comme condition qui la rendrait possible (Jr 31,34). Bibliquement, il n'y a pas de rémission des péchés sans effusion de sang (Lv 17,11 ; He 9,22). En insérant la clause *in remissionem peccatorum* dans les paroles sur le sang (26,28), Matthieu oriente déjà le lecteur vers la réalité d'une nouvelle alliance, comme le préciseront Luc et la première épître aux Corinthiens : *la nouvelle alliance dans mon sang*. En d'autres termes, l'enjeu principal de la montée de Jésus à Jérusalem serait justement l'établissement de la Nouvelle Alliance par le sacrifice de lui-même sur la croix.

Une telle vision serait implicitement à supposer si on tient compte que derrière l'épisode de la Transfiguration se trouve celui d'Ex 24, épisode qui place la

conclusion de l'Alliance entre Dieu et le peuple dans un contexte dont l'épisode de la Transfiguration est l'écho. Ainsi, en lisant cet épisode, notre pensée ne peut pas s'arrêter sur la perspective de la Résurrection, mais elle doit inclure l'enjeu principal exprimé dans l'institution de l'Eucharistie.