

De condition divine, esclave et Seigneur

La christologie paradoxale de *Philippiens*

Selon Charles Péguy, ce qui étonne vraiment Dieu, c'est l'espérance des hommes. Un de mes étonnements d'exégète, c'est qu'on ait appelé « Seigneur » Jésus, le charpentier, le prédicateur itinérant considéré comme dangereux et crucifié pour cette raison. Notre capacité d'étonnement face à ce paradoxe ne s'est-elle pas émoussée au fil de l'histoire chrétienne? Relire *Philippiens* pourrait être de nature à réveiller notre attention quelque peu assoupie.

Alors qu'on y rencontre le mot Χριστός 37 fois et Ἰησοῦς 22 fois, le mot κύριος est utilisé à 15 reprises en *Philippiens* selon Nestle-Aland¹, presque toujours comme un désignatif et assez souvent associé à Ἰησοῦς Χριστός². Dans un seul cas, il est utilisé comme attribut, c'est en 2,11. C'est la raison pour laquelle j'accorderai une importance particulière à ce texte situé dans l'éloge du Christ Jésus où les termes employés pour le qualifier sont particulièrement lourds de sens:

- se trouvant en forme de Dieu (2,6)
- prenant forme d'esclave (2,7);
- devenu en ressemblance d'humains (2,7);
- Seigneur à la gloire de Dieu le Père (2,11).

Mais avant l'étude de l'éloge qui constituera la seconde partie de cet article, je voudrais examiner dans une première partie comment Paul évoque en Ph 3 l'expérience bouleversante de son saisissement par le Seigneur.

* Cet article reprend un exposé présenté dans le cadre du congrès de l'ACFEB (29 août – 1 septembre 2016) à Angers sur « Paul et son Seigneur. Trajectoires christologiques des épîtres pauliniennes », dont les Actes seront prochainement publiés.

¹ Ph 1,2.14; 2,11.19.24.29; 3,1.8.20; 4,1.2.4.5.10.23. Un seizième emploi pourrait être ajouté à ceux de N-A²⁸, si on retient κυρίου en 2,30 avec les onciaux) ⲙ ⲡ ⲱ, plusieurs minuscules et les traductions sy^h bo.

² C'est le cas à cinq reprises: Ph 1,2; 2,11; 3,8.20; 4,23. En 2,19, κυρίου est associé à Ἰησοῦς seul.

I. L'EXPÉRIENCE BOULEVERSAUTE DU SAISISSEMENT PAR LE SEIGNEUR (Ph 3)

Au chapitre 3 de sa lettre aux Philippiens, dans ce que certains appellent un auto-éloge, Paul rend compte du bouleversement radical qui a marqué sa vie. Il s'agit pour lui d'une rencontre, d'une expérience de saisissement. Pour mieux en faire ressortir le caractère exceptionnel, il la place ironiquement en contraste avec une liste des titres dont il pouvait tirer gloire dans sa vie antérieure, mais qu'il traite dorénavant avec mépris. L'apôtre le dit lui-même au cœur de son développement, dans les v. 7-9: «Ces choses qui étaient pour moi des gains, je les ai considérées comme une perte à cause du Christ. Et même plus encore, je considère aussi que tout est perte à cause du (bien) suréminent qu'est la connaissance du Christ Jésus mon Seigneur à cause de qui j'ai tout perdu; et je considère (tout cela comme) ordures pour gagner Christ et être trouvé en lui, non avec ma justice à moi, celle (qui vient) de la loi, mais avec celle (qui vient) par la foi du Christ, la justice (qui vient) de Dieu (et qui s'appuie) sur la foi».

Quels sont donc ces éléments que Paul tient désormais pour des ordures, alors que selon la logique des partisans de la justice qui vient de la loi, il s'agissait de valeurs éminentes? Ce sont celles qu'appréciaient ceux qui pensent pouvoir mettre leur confiance dans la chair (3,4). Eh bien, s'il fallait entrer en compétition sur ce plan, l'apôtre les battrait à plate couture. Du point de vue du judaïsme, ses quartiers de noblesse ne sont pas minces. Il en décline sept en trois catégories.

En premier lieu, il a été circoncis le huitième jour, conformément à ce qui est prévu dans la Torah (Gn 17,12; 21,4; Lv 12,3). C'est la réponse des Juifs à l'alliance donnée par Dieu à Abraham et le signe de leur engagement à honorer cette alliance. C'est la manifestation de leur appartenance au peuple de l'alliance en stricte conformité avec la Torah. Et cela les distingue des autres peuples³. Juif par naissance, et non par conversion, Paul est donc né membre du peuple élu, le peuple de l'alliance. Sa circoncision a marqué dans sa chair que l'alliance reçue est devenue une alliance perpétuelle (Gn 17,13).

³ FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquités juives*, 1, 192: «Voulant que sa race soit préservée de mélanges avec d'autres, il [Dieu] lui [à Abraham] prescrivit la circoncision des parties honteuses, à faire le huitième jour après sa naissance» (traduction de É. Nodet).

«Son origine et sa filiation juives sans tache»⁴ sont explicitées ensuite par trois expressions. D'abord, il est né de la race d'Israël, c'est-à-dire du peuple élu qui a son histoire sainte et ses privilèges évoqués en Rm 9,4-5. Plus précisément, il est de la tribu de Benjamin et il en est fier; on retrouve la même mention en Rm 11,1. L'ancêtre éponyme de cette tribu était le fils de Rachel, la femme préférée de Jacob, dont il est le seul fils né en terre promise (Gn 35,16-18). Saül, le premier roi d'Israël est issu de cette tribu (1 S 9,1-2). Toutefois, malgré cette ascendance prestigieuse, Paul éprouve le besoin d'insister sur le fait qu'il est Hébreu fils d'Hébreux. C'est qu'il est né hors d'Israël, à Tarse. Sans doute veut-il souligner par cette mention que ses parents et lui étaient, dans la diaspora, des Juifs de stricte observance, lisant les textes bibliques dans la langue des ancêtres. On le voit, pour décliner son identité, Paul a négligé certains traits: sa ville d'origine, sa citoyenneté, sa langue, ses parents proches⁵. Les traits qu'il a retenus ont été sélectionnés au service de sa démonstration.

Enfin, les trois dernières expressions ne sont plus introduites par la préposition ἐκ mais par κατὰ. Elles ne portent plus sur l'origine, mais sur «le comportement de Paul en réponse à l'élection divine et en correspondance avec elle»⁶. D'abord, sous l'angle de la loi, Paul s'est conformé à la manière dont les pharisiens interprètent la loi mosaïque pour l'appliquer dans la vie: rigueur morale, piété, souci de pureté. Deuxièmement, son zèle l'a poussé dans la voie de la persécution de l'Église. À ses yeux, les adeptes du messie crucifié étaient des déviants et ils constituaient un danger pour l'identité juive fondée sur la Torah, un danger qu'il convenait d'éradiquer. Troisièmement, Paul se présente comme irréprochable sous l'angle de la justice, celle de la loi, la justice telle qu'il se la représentait lorsqu'il était encore pharisien, avant son retournement. Il proclame «avoir été sans faute selon le type de justice que les judaïsants mettent en avant, en insistant sur

⁴ K.-W. NIEBUHR, *Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 62), Tübingen, Mohr Siebeck, 1992, p. 105.

⁵ D.C. DULING, «'Whatever Gain I Had...': Ethnicity and Paul's Self-Identification in Philippians 3:5-6», dans D.B. GOWLER, L.G. BLOOMQUIST, D.F. WATSON (éd.), *Fabrics of Discourse. Essays in honor of Vernon K. Robbins*, Harrisburg, Trinity Press International, 2003, p. 222-241 (236-237).

⁶ K.-W. NIEBUHR, *Heidenapostel aus Israel*, p. 108.

l'observance de la Torah»⁷. De ce point de vue-là – qui n'est plus le sien après son retournement – ils ne peuvent rien avancer qui puisse lui être reproché. Mais cela ne lui procure pas la justice devant Dieu, comme il le soulignera au v. 9.

Bref, du point de vue des privilèges de la naissance et du zèle du comportement, autrement dit sous l'angle de la confiance dans la chair, Paul n'avait rien d'un manchot. Pourtant tout cela lui paraît vain, voire le dégoûte, quand il le regarde à partir de sa découverte du Christ. Un changement radical des valeurs s'opère alors. Du coup, dans une sorte de théologie du rétroviseur, il voit son passé sous un nouveau jour: l'irréprochabilité, la justice de la loi, tout cela est dorénavant considéré comme une perte et même comme des ordures (3,7-8). La rencontre avec le Christ l'a décentré de lui-même dans ce qu'il pouvait avoir d'«imbu de son milieu et de sa propre perfection»⁸. Même si le moment où ce retournement a eu lieu n'est pas explicité ici, il ne peut s'agir que de l'expérience vécue par Paul sur le chemin de Damas⁹, celle qu'il mentionne en Ga 1,13-17. Parti en farouche défenseur de l'élection et de l'alliance, dans une conception fermée de l'identité juive, il avait dérivé d'une identité fermée vers une identité meurtrière. Quelle que soit la nature d'un retournement dont les contours historiques demeurent imprécis, malgré les divers récits qui en témoignent (Ga 1,13-17; Ac 9,1-19; 22,3-21; 26,9-20), son objet est clair. «C'est la prise de conscience que Dieu est du côté des hérétiques qu'il persécute et non des pharisiens protecteurs de l'identité d'un peuple élu barricadé dans sa loi»¹⁰. Fanatique adversaire de l'adhésion de Juifs au Christ, Paul devient d'un coup le porte-parole le plus radical de la foi nouvelle.

Celui qui a provoqué ce retournement, c'est son Seigneur, le Christ Jésus. L'apôtre insiste en le disant deux fois au v. 8. Le bien suréminent qu'est la connaissance du Seigneur ne peut en aucun cas faire série avec les valeurs antérieures: elle les supprime et provoque leur

⁷ G.D. FEE, *Paul's Letter to the Philippians* (New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids, Eerdmans, 1995, p. 310.

⁸ J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Philippiens* (Études bibliques n.s., 55), Paris, Gabalda, 2005, p. 236.

⁹ P.T. O'BRIEN, *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text* (New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids, Eerdmans, 1991, p. 384.

¹⁰ C. FOCANT, «L'expérience paulinienne d'une identité en tension», dans *Revue d'éthique et de théologie morale* 271, 2012, p. 143-164 (148).

perte. Heureuse perte qui s'est imposée à Paul comme conséquence de la rencontre d'un autre, de la relation établie avec le Christ. La découverte de cette altérité l'a mis à distance de ce qu'il possédait et dont il se pensait le maître. Cette connaissance n'a rien d'un savoir notionnel, propositionnel¹¹. Elle est relationnelle, elle vient de la relation que Paul entretient avec «Christ Jésus mon Seigneur». C'est la seule fois que Paul emploie le mot Seigneur avec un adjectif possessif à la première personne du singulier¹². Jésus, le Seigneur que toute langue confesse (Ph 2,11), est devenu *son* Seigneur personnellement. Il devient ainsi «le point de mire qui oriente l'aventure subjective de la *pistis*»¹³. L'effort mené pour «gagner» Christ (v. 8) «pointe sur l'investissement en temps et en affection, il dénote la force du désir»¹⁴.

Ce qui importe le plus vient de l'autre, du Christ et de Dieu. «Le premier moment constitutif de l'éthos énoncé est la dépossession»¹⁵. Paul en arrive «à une conception de lui-même comme entité nue, privée de tous les traits qui l'identifiaient auparavant et dorénavant subsumée en Christ»¹⁶. Dès lors, il perçoit la justice comme donnée par Dieu. Elle lui advient à travers la confiance-fidélité du Christ (διὰ πίστεως Χριστοῦ, v. 9), dont le modèle est développé dans l'éloge que Paul a consacré à ce dernier en 2,6-11; la seule condition est sa propre confiance, sa propre foi.

On sait que plusieurs variantes coexistaient dans le monothéisme éthique juif du 1^{er} siècle. Le Paul pré-chrétien a très probablement été de la tendance légaliste. Comme l'a souligné Gerd Theissen¹⁷, il y était comme prédisposé par le double environnement social dans lequel il vivait et qui l'a exposé à une double pression éthique intérieure.

¹¹ T. ENGBERG-PEDERSEN, *Cosmology and Self in the Apostle Paul: The Material Spirit*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 149.

¹² A. BORRELL, «El coneixement de Jesucrist, bé suprem (Fl 3,8). La visió paulina de la vida cristiana com a relació personal amb Crist», dans A. PUIG I TÁRRECH (éd.), *Pau, fundador del cristianisme?* (Scripta Biblica, 12), Tarragona, Associació Bíblica de Catalunya, 2012, p. 55-67 (58).

¹³ G. ANTIER, *L'origine qui vient. Une eschatologie pour le XXI^e siècle* (Lieux théologiques, 40), Genève, Labor et Fides, 2010, p. 266.

¹⁴ J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Philippiens*, p. 240.

¹⁵ R. BURNET, *Épîtres et lettres (I^{er}-II^e siècles). De Paul de Tarse à Polycarpe de Smyrne* (Lectio Divina, 192), Paris, Cerf, 2003, p. 139.

¹⁶ T. ENGBERG-PEDERSEN, *Cosmology and Self in the Apostle Paul*, p. 152.

¹⁷ G. THEISSEN, «La nouvelle perspective sur Paul et ses limites. Quelques réflexions psychologiques», dans *Études Théologiques et Religieuses* 83, 2008, p. 529-551 (540-543).

D'une part, en tant que Juif de la diaspora, il s'est trouvé tout naturellement en contact avec des non-Juifs et en compétition avec eux, un peu dans la même logique que celle de Flavius Josèphe dans le *Contre Apion*¹⁸. Flavius Josèphe y expose fièrement que Moïse est un législateur de haut vol et que, comme religion éthique, le judaïsme dépasse les autres religions par son humanité. Dans la diaspora, lorsqu'il s'agissait d'expliquer sa religion à des non-Juifs, l'accent n'était pas trop mis sur l'élection; en revanche, l'éthique religieuse juive était idéalisée. Paul a sans doute voulu, comme d'autres, défendre cet idéal en y correspondant, et pour cela se dépasser dans un accomplissement irréprochable de la loi (Ph 3,6). D'autre part, il a reçu une formation de pharisien en Palestine, dans un pays occupé par les Romains et où se développait une compétition féroce entre groupes juifs, chacun se revendiquant d'une fidélité exceptionnelle dans l'accomplissement de la Torah devenue le pôle de l'identité juive. Par la combinaison de ces deux facteurs, Paul, le zélé (Ga 1,13-14; Ph 3,6), peut bien avoir été amené à surévaluer l'action humaine. Rétrospectivement, après son retournement sur le chemin de Damas, il en vient à condamner ces deux tendances: d'une part, la volonté d'aller au-delà des normes dans le but de pouvoir «s'enorgueillir» par comparaison avec les païens, et, d'autre part, la pression mise sur ses coreligionnaires d'autre obédience pour devenir un peuple saint – c'est le «zèle». Ces deux tendances reflètent une culture de minorité assiégée qui se place en situation de compétition. Lorsque Paul critique une certaine forme de judaïsme, c'est son propre judaïsme qu'il vise, sa propre manière légaliste de le vivre dans sa vie antérieure. Si la Loi garde un rôle important, c'est à condition de rester seconde; dans le cas contraire, elle désarticulerait le salut en faisant passer au second plan la grâce divine, la justice de Dieu reçue dans la foi et où est faite l'expérience d'une puissance résurrectionnelle (Ph 3,9-11).

Ce retournement complet de Paul est encore mieux compris si on le met en parallèle avec la restructuration symbolique de l'univers, la représentation contre-intuitive des relations entre Dieu et l'humain, qui ressort de l'histoire vécue par Jésus. Les traits les plus importants en sont mis en valeur dans l'éloge de Ph 2 sur lequel le moment est venu de porter notre attention.

¹⁸ FLAVIUS JOSÈPHE, *Contre Apion*, 2, 157-219.

II. QUI EST VRAIMENT LE SEIGNEUR CHRIST (Ph 2,6-11)?

Le fait de parler d'éloge plutôt que d'hymne n'est pas anodin. Il ne s'agit pas d'un hymne au sens liturgique du terme, comme le pensait Ernst Lohmeyer qui parlait d'un hymne pré-paulinien utilisé lors de la célébration de la Cène¹⁹. Les verbes principaux de Ph 2,6-11 sont à la troisième personne du singulier de l'aoriste, ce qui convient plutôt à un genre narratif. Je partage l'opinion de Detlef Häusser, pour qui caractériser Ph 2 comme hymne christologique « induit en erreur »²⁰. Je ne vois cependant aucune raison de parler d'un texte catéchétique²¹. L'idée qu'il s'agisse d'un « discours de sagesse (Λόγος σοφίας) paulinien sur le Christ »²² est intéressante. Mais il me paraît encore plus judicieux de parler d'un *encomium*, un éloge exprimé de manière poétique²³. Et il fonctionne comme un exemple (παράδειγμα), puisque Paul invite à partager les dispositions (φρονεῖτε) du Christ Jésus (v. 5) avant de développer son éloge (v. 6-11).

La narration est d'une sobriété extraordinaire. Dans cet éloge, le récit de la vie du Christ, appelé le Seigneur à la dernière ligne, est ramené à une épure où sont mis en valeur les traits que les Philippiens sont invités à méditer pour mieux s'en inspirer dans leurs propres vies. Ce texte fonctionne comme une « métaphore d'orientation »²⁴. Le reste de la lettre explicite ce que signifie concrètement pour un disciple le fait d'avoir les mêmes dispositions que le Christ Jésus.

¹⁹ E. LOHMEYER, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2,5-11*, Heidelberg, Winter, 1961 (1^{ère} éd., 1928), p. 65-67.

²⁰ D. HÄUSSER, « Vorpaulinische Tradition in Philipper 2,6-11 », dans ID., *Christusbekennen und Jesusüberlieferung bei Paulus* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2/210), Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, p. 223. Pour toute cette partie, et de manière générale, le lecteur trouvera une argumentation plus développée dans mon commentaire (C. FOCANT, *Les lettres aux Philippiens et à Philémon* [Commentaire biblique: Nouveau Testament, 11], Paris, Cerf, 2015).

²¹ *Ibid.*, p. 228-229.

²² R. TREVIJANO ETCHEVERRÍA, « Flp 2,5-11: Un Λόγος σοφίας Paulino sobre Cristo », dans *Helmantica* 46, 1995, p. 115-145 (145).

²³ K. BERGER, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1984, p. 367; J. REUMANN, *Philippians: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible, 33B), Yale, Anchor Bible, 2008, p. 364-366.

²⁴ J'emprunte l'expression à D. K. WILLIAMS, *Enemies of the Cross of Christ: The Terminology of the Cross and Conflict in Philippians* (Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series, 223), Sheffield, Sheffield University Press, 2002, p. 145: « a governing metaphor ».

La répartition de l'éloge en deux strophes (I. v. 6-8 et II. v. 9-11) est couramment admise. Même si la répétition à quatre reprises du mot θεός (v. 6[bis].9.11) place l'ensemble de l'éloge sous le signe de Dieu, le sujet des verbes principaux diffère d'une strophe à l'autre. Dans la première, le pronom relatif ὃς (v. 6), qui renvoie à Χριστῷ Ἰησοῦ du v. 5, est sujet de οὐχ ἡγήσατο (v. 6), de ἑαυτὸν ἐκένωσεν (v. 7) et de ἐταπείνωσεν ἑαυτόν (v. 8). Dans la seconde strophe, ὁ θεός (v. 9) est sujet des deux seuls verbes principaux: ὑπερύψωσεν et ἐχαρίσατο (v. 9). La première strophe (v. 6-8) développe l'action du Christ, tandis que la seconde (v. 9-11), reliée à la première par la conjonction διό, présente sa ratification par Dieu. On peut d'ailleurs noter que, dans cette dernière, le nom Ἰησοῦς est répété aux v. 10 et 11.

La discussion porte surtout sur la façon de comprendre la structure de la première strophe. Il est frappant qu'à deux reprises un même mot²⁵ encadre des verbes d'action²⁶. D'une part, le substantif μορφή accompagné chaque fois d'un verbe au participe présent ὑπάρχων (v. 6a) ou aoriste λαβὼν (v. 7b) encadre οὐχ ἄρπαγμὸν ἡγήσατο (v. 6b) et ἑαυτὸν ἐκένωσεν (v. 7a); d'autre part, le participe aoriste γενόμενος (v. 7c et 8b) encadre ἐταπείνωσεν ἑαυτόν (v. 8a). Cela détermine deux sous-strophes (v. 6a-7b et v. 7c-8b) et demande que l'on déplace la ponctuation marquant la césure de la fin du v. 7c (comme le propose malencontreusement Nestle-Aland suivi par Osty et la Nouvelle Bible Segond) à la fin du v. 7b (comme le fait la Bible de Jérusalem²⁷). Ce découpage semble s'imposer si on se limite aux indices formels d'organisation du texte. Il est pourtant courant de lire le devenir en ressemblance d'humains du v. 7c comme une explication

²⁵ En caractères gras dans le tableau qui suit.

²⁶ En italiques dans le tableau qui suit.

²⁷ Ce que font aussi L. CERFAUX, «L'hymne au Christ-Serviteur de Dieu (Phil 2,6-11 = Is 52,13-53,12)», dans *Recueil Lucien Cerfaux*. II. *Études d'exégèse et d'histoire religieuse*, Gembloux, Duculot, 1954, p. 425-437 (426); O. HOFIUS, *Der Christushymnus Philipper 2:6-11. Untersuchungen zur Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 17), Tübingen, Mohr Siebeck, 1976, p. 103; U. B. MÜLLER, *Der Brief des Paulus an die Philipper* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, 11/1), Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2002 (1^{ère} éd. en 1993), p. 91-93 et 104; B. WITHERINGTON III, *Paul's Letter to the Philippians: A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids, Eerdmans, 2011, p. 139; Á. PEREIRA DELGADO, «El poder del esclavo. La metáfora de la esclavitud en Flp 2,7 y 1 Co 9,19», dans *Estudios Bíblicos* 69, 2011, p. 185-215 (199). En utilisant la virgule au lieu du point, la TOB n'a pas pris position.

de la kénose et de la condition d'esclave qui précèdent au v. 7ab; il semble bien que cette manière de découper le texte dépende davantage d'une interprétation «théologique» que de l'observation soigneuse des indices formels. Si on se limite à ceux-ci, le v. 7c correspond plutôt au commencement d'un nouveau développement sur le Christ Jésus.

Si l'on isole les indices formels structurants de la première strophe, on aboutit au tableau suivant²⁸:

- I.A. ὅς ἐν **μορφῇ** θεοῦ ὑπάρχων
οὐχ ἄρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ
ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν
μορφῇν δούλου λαβὼν
- I.B. ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων **γενόμενος** καὶ σχήματι εὐρεθεὶς
 ὡς ἄνθρωπος
ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν
γενόμενος ὑπῆκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.

Ces deux sous-strophes racontent l'action du Christ Jésus en faisant ressortir son sens profond en un raccourci saisissant. Elles le font à partir de deux angles de vue complémentaires, mais différents. La première montre ce qu'il advient du Christ qui se trouve en forme de Dieu lorsqu'il se vide lui-même et prend la forme d'esclave. La seconde considère le Christ sous l'angle de son devenir en ressemblance d'humains lorsqu'il s'abaisse lui-même jusqu'à la mort en croix. Une même réalité, à savoir l'histoire vécue par Jésus de Nazareth, est ainsi traitée «sous deux points de vue différents et complémentaires – celui de Dieu et celui des humains»²⁹. Examinons ces deux développements de plus près.

2.1. L'action du Christ: sa kénose (v. 6-7b)

Ce passage est construit sur l'opposition entre la forme de Dieu et la forme d'esclave. Deux verbes à l'aoriste caractérisent ce qu'a fait le Christ qui se trouve dans la première forme et prend la seconde.

²⁸ Une présentation de la structure d'ensemble de l'éloge, en grec et en traduction française littéraire, se trouve à la fin de l'article.

²⁹ E. DI PEDE et A. WÉNIN, «Le Christ Jésus et l'humain de l'Éden. L'hymne aux Philippiens (2,6-11) et le début de la Genèse», dans *RTL* 43, 2012, p. 225-241 (240).

Le premier (ἡγήσατο) explicite une démarche intérieure d'appréciation de la situation et de choix de vie, tandis que le second (ἑαυτὸν ἐκένωσεν) précise l'action réfléchie qui découle de ce choix, une démarche kénotique – se vider soi-même. Le schéma à l'œuvre est celui de quelqu'un qui, alors qu'il est de condition divine, se vide lui-même pour prendre la condition d'esclave ou de serviteur. Ainsi résumé, le texte peut paraître relativement simple. Mais il faut reconnaître que presque tous les mots font difficulté et que leur sens est fort discuté.

Une première question porte sur le sens de l'état du Christ tel qu'il est décrit au v. 6a: «se trouvant en forme de Dieu». La difficulté d'une telle proposition participiale, c'est qu'aucune conjonction ne vient en préciser l'orientation. Elle est susceptible d'une interprétation dans un sens causal (puisque'il est), concessif (bien qu'il soit), temporel (alors qu'il était). Le verbe ὑπάρχω («se trouver») est plus fort que le simple verbe εἰμι «être», même si la différence s'estompe dans le grec hellénistique³⁰. Des quatre participes de la première strophe, c'est le seul qui soit au présent. Si l'intention de Paul avait été d'insister sur la préexistence, une relative avec un verbe à l'imparfait aurait mieux convenu – la comparaison avec Jn 17,5³¹ (voir aussi Jn 1,1-2) le montre. Certes le participe présent ὑπάρχων n'exclut pas l'idée de préexistence, mais là ne va certainement pas son insistance. Son sens premier est plutôt la description d'un aspect permanent³²: Christ Jésus est et demeure «en forme de Dieu». Autrement dit, il l'est en vérité. Rien n'indique que cela ne subsisterait pas quand il va prendre «forme d'esclave» au v. 7b. Les deux doivent pouvoir coïncider³³. Pierre Grelot insiste à juste titre «sur la coexistence de la “forme de Dieu” et de la “forme d'esclave”» dans le Christ Jésus³⁴. En fait, l'idée n'est pas que le Christ *a été* la

³⁰ Comme l'ont bien noté F. BLASS, A. DEBRUNNER, R.W. FUNK, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, University of Chicago Press, 1961, § 414, 1.

³¹ τῇ δοξῇ ἣν εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί. Voir aussi Jn 1,1-2.

³² A. RODRÍGUEZ CARMONA, «El himno cristológico de Filipenses 2,6-11. Sentido primitivo y paulino», dans *Fortunatae* 22, 2011, p. 239-258 (241).

³³ C. GRAPPE, «Aux sources de la christologie. Quelques remarques sur la structure, les représentations et l'originalité de l'hymne de Philippiens 2,5-11 à la lumière notamment de traditions vétérotestamentaires juives», dans M. ARNOLD, G. DAHAN, A. NOBLESSE-ROCHER (éd.), *Philippiens 2,5-11. La kénose du Christ* (Lectio Divina, 263), Paris, Cerf, 2013, p. 19-39 (31-32).

³⁴ P. GRELOT, «Ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων. Étude sur Ph 2,6-11», dans *Revue Thomiste* 98, 1998, p. 631-638 (638, n. 27). Selon lui, ce n'est donc pas l'idée de

forme visible de Dieu, mais plutôt qu'il *est durablement* cette forme et que celle-ci est compatible et coexiste avec celle d'esclave.

Que signifie dans ce contexte le mot μορφή («forme»)? L'histoire de l'interprétation³⁵ fait ressortir combien grande a été l'influence d'Augustin et d'autres Pères de l'Église, puis plus tard celle d'exégètes s'inscrivant dans la même tradition de pensée³⁶, pour lire μορφή θεοῦ au sens d'essence ou nature divine, alors que ce n'est pas vers cette signification qu'oriente la littérature grecque antérieure. Lorsqu'il cherche, dans cette littérature, à cerner le réseau sémantique dans lequel s'inscrit le mot μορφή, Johannes Behm³⁷ le met en parallèle avec εἶδος («image») et σχῆμα («figure, aspect»), mais pas avec οὐσία («essence, substance») ou φύσις («nature»). Si Paul avait voulu suggérer quelque chose de ce genre, il eût été plus efficace d'employer simplement le mot Dieu sans s'encombrer de μορφή³⁸. S'il emploie ce mot dans une formule originale ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων – jamais ni lui ni aucun auteur du NT n'emploie cette expression ailleurs –, c'est parce qu'il veut mettre en contraste dans la personne du Christ les expressions μορφή θεοῦ et μορφή δούλου. À l'évidence, c'est dans ce contraste que réside la pointe. Une des contraintes pour déterminer le sens de μορφή est donc que celui-ci devra convenir à la fois pour «Dieu» et pour «esclave». Le sens qui convient le mieux au contexte dans lequel le mot est utilisé est celui de «manière d'exister»³⁹ ou «condition, statut»⁴⁰.

préexistence qui est affirmée ici, même si elle l'est ailleurs chez Paul. Il a raison, contre l'ambiguïté de D. J. FABRICATORE, *Form of God, Form of a Servant: An Examination of the Greek Noun μορφή in Philippians 2:6-7*, Lanham, University Press of America, 2010, p. 209-210, qui réintroduit l'idée de préexistence, en traduisant le participe présent ὑπάρχων par un passé: «existait» (*existed*).

³⁵ Elle est bien retracée par D. J. FABRICATORE, *Form of God, Form of a Servant*, p. 99-133.

³⁶ On en trouve de bons exemples chez J. B. LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistle to the Philippians*, Londres, MacMillan, 1888, p. 110; G. F. HAWTHORNE, *Philippians* (Word Biblical Commentary, 43), Nashville, Nelson, 1983, p. 84.

³⁷ J. BEHM, art. μορφή, dans *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV, 750-754.

³⁸ D. J. FABRICATORE, *Form of God, Form of a Servant*, p. 205.

³⁹ E. KÄSEMANN, «Kritische Analyse von Phil 2.5-11», dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 47, 1950, p. 313-360 (330): «Daseinsweise». L'expression est reprise par R. BULTMANN, *Theology of the New Testament*, vol. 1, Londres, SCM, 1952, p. 193.

⁴⁰ P. BONNARD, *L'épître de saint Paul aux Philippiens et l'épître aux Colossiens* (Commentaire du Nouveau Testament, 10), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1950, p. 42-43; O. HOFIUS, *Der Christushymnus Philipper 2:6-11*, p. 57-58. Pour A. PITTA,

Celui qui partage dans la durée la condition de Dieu n'a pas considéré comme un avantage d'être traité à égalité avec un dieu (v. 6b). Les deux points délicats pour l'interprétation de ce verset sont la signification de ἀρπαγμός et de τὸ εἶναι ἴσα θεῷ⁴¹. Pour ce qui est du premier mot, il apparaît que son usage n'est pas lié à la question de savoir «si on possède ou non quelque chose, mais si on choisit ou non de l'utiliser à son propre avantage»⁴². Dès lors, le sens de Ph 2,6 est que le Christ n'a pas considéré le fait d'être à égalité avec Dieu (ou un dieu) «comme quelque chose à utiliser à son propre avantage»⁴³. Quant à la seconde expression, la formule paulinienne qui utilise l'adjectif ἴσος au neutre pluriel dans un sens adverbial est particulière. Pour parler de l'égalité de Jésus avec Dieu – usurpée à leurs yeux –, les Juifs dans l'évangile de Jean utilisent plutôt l'adjectif: «mais encore il appelait Dieu son propre Père, se faisant lui-même égal à Dieu»⁴⁴ (Jn 5,18). Pourquoi Paul emploie-t-il l'adverbe ἴσα et non l'adjectif ἴσος? L'explication la plus simple est qu'il ne pense pas à l'égalité avec Dieu en soi, une égalité de nature ontologique, mais plutôt au fait d'être regardé, considéré, traité, honoré, célébré comme un dieu ou à égalité avec un dieu. Ceci est confirmé par l'usage de formules semblables dans la littérature grecque ancienne⁴⁵.

En outre, marquée par le système du patronage, la société gréco-romaine antique était «timocratique», obsédée par la quête des honneurs. Ceux-ci s'y étaient multipliés pour exprimer la reconnaissance publique envers les œuvres de bienfaisance des couches aisées de la population; ils vont de la simple acclamation à l'identification du

Lettera ai Filippesi (I libri biblici: Nuovo Testamento, 11), Milan, Paoline, 2010, p. 141, «nel testo non si parla tanto di ciò che Cristo è, bensì della condizione in cui si trova nella relazione con Dio e con gli esseri umani».

⁴¹ Je traite le sens de cette expression de manière plus détaillée dans C. FOCANT, «La portée de la formule το; τὸ εἶναι ἴσα θεῷ en Ph 2.6», dans *New Testament Studies* 62, 2016, p. 278-288.

⁴² R.W. HOOVER, «The *Harpagmos* Enigma: A Philological Solution», dans *Harvard Theological Review* 64, 1971, p. 95-119 (118).

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ ἀλλὰ καὶ πατέρα ἰδιον ἔλεγεν τὸν θεόν, ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ.

⁴⁵ Chez Homère, comme on le voit par exemple dans *Odyssée* 15, 520 (Εὐρύμαχον, Πολύβοιο δαΐφρονος ἀγλαὸν υἱόν, τὸν νῦν ἴσα θεῷ Ἰθακῆσιοι εἰσορόωσι: «Eury-maque, le noble fils du sage Polybe, que les gens d'Ithaque honorent maintenant comme un dieu»), l'adverbe ἴσα signifie «comme», «au niveau de», «à égalité avec, sans avantage à l'un des deux côtés de la comparaison» (R. J. CUNLIFFE, *Lexicon of the Homeric Dialect*, Norman, University of Oklahoma Press, 21963 [1^{ère} éd., 1924], p. 202).

patron avec les dieux, les ἰσόθεοι τιμαί («honours égaux à ceux accordés aux dieux»), et ils ont pour fonction de légitimer les élites et leur pouvoir⁴⁶. En refusant d'être honoré à l'égal d'un dieu, Jésus récusait implicitement tout un système de course aux honneurs, culminant dans ceux qui étaient rendus à des humains traités à égalité avec les dieux. Il est sans doute exagéré de lire en Ph 2,6 «une critique acérée de ceux qui ont choisi le contraire, c'est-à-dire ceux qui couraient après les honneurs au plan civil et impérial» et de considérer que «c'est l'empereur qui est ainsi pointé du doigt en premier lieu»⁴⁷. Mais il est tout à fait probable que les chrétiens de Philippiens aient perçu dans ce texte combien le système de valeurs du Christ différait de celui qui prévalait dans la colonie romaine qu'ils habitaient.

Dans la foulée de ce refus d'être traité à l'égal d'un dieu (ou de Dieu), il est précisé qu'au lieu de cela, Christ «s'est vidé lui-même» (ἐαυτὸν ἐκένωσεν, v. 7a). Cela «ne signifie nullement qu'il ait échangé (...) la forme de Dieu contre (...) la forme d'un serviteur; cela veut dire qu'il a manifesté (...) la forme de Dieu dans (...) la forme d'un serviteur»⁴⁸. Le pronom réfléchi placé de manière emphatique devant le verbe «se vider» souligne qu'il s'agit d'une démarche volontaire d'«évidement de l'ego, de décentrement de l'être»⁴⁹. C'est un décentrement qui oriente vers le service d'autrui. L'expression a évidemment une portée métaphorique, et différentes hypothèses ont été proposées sur ce dont Christ s'est vidé lui-même, sur l'objet de la kénose⁵⁰. Du contexte il ressort que Christ s'est délibérément vidé de toute prétention à être traité à l'égal d'un dieu et à exercer la forme de puissance ordinairement liée à un tel statut.

Cela conduit à l'adoption volontaire de la forme, de la condition d'esclave (v. 7b). C'est la seule fois dans ses lettres que Paul emploie le terme δοῦλος («esclave») pour parler de Jésus. Dans le système

⁴⁶ E. M. HEEN, «Phil 2:6-11 and Resistance to Local Timocratic Rule: *Isa theō* and the Cult of the Emperor in the East», dans R. A. HORSLEY (éd.), *Paul and the Roman Imperial Order*, Harrisburg, Trinity Press International, 2004, p. 125-153 (128).

⁴⁷ *Ibid.*, p. 150.

⁴⁸ F. F. BRUCE, *Commentaire sur l'Épître aux Philippiens*, Deerfield, Vida, 1994, p. 81.

⁴⁹ R. HURLEY, «De la violence divine à l'obéissance esclave, le Père et le Fils renoncent au pouvoir en Ph 2», dans *Laval théologique et philosophique* 67, 2011, p. 87-110 (105).

⁵⁰ J'en mentionne six dans mon commentaire *Les lettres aux Philippiens et à Philémon*, p. 118-119.

de valeur ambiant, ce mot désigne celui qui est tout en bas de l'échelle sociale et « le plus sordide esclavage est l'esclavage volontaire », disait Sénèque⁵¹. Aux honneurs, le Christ a pourtant préféré la condition d'esclave, de celui qui sert sans paiement ni récompense. L'affirmation « en prenant forme d'esclave » est paradoxale, car l'esclavage n'est normalement pas une condition que l'on choisit, mais plutôt que l'on subit par naissance ou en tant que prisonnier de guerre. Qui dit esclave dit subordination et soumission. Si Paul avait voulu parler ici d'une soumission à Dieu, comme le propose Larry Hurtado⁵², il aurait pu sans peine l'écrire explicitement (μορφὴν δούλου θεοῦ), ce qu'il n'a pas fait. Pour sa part, Gerald Hawthorne interprète cette phrase paulinienne à la lumière de la scène johannique du lavement des pieds⁵³ (Jn 13,3-5). Il n'y a certes aucune forme de dépendance entre les deux textes, mais plutôt un parallélisme quant à l'attitude ou à la disposition d'esprit qu'ils mettent en valeur. Celle-ci contredit la conviction gréco-romaine que la soumission serait une attitude réservée aux subordonnés⁵⁴, puisqu'elle est ici le fait de quelqu'un qui se trouve « en forme de Dieu » (v. 6a). Si l'on tient compte des recommandations qui précèdent (2,1-4), l'attitude du Christ prenant forme d'esclave est un exemple pour les chrétiens de Philippiens. Lui qui est leur Seigneur – cela a été dit en 1,2.14 et sera souvent répété par la suite – manifeste, en renonçant à être traité comme un dieu et en prenant la condition d'esclave, sa propre volonté de considérer les autres comme supérieurs à lui-même. Dans la foulée et conformément à l'invitation de 2,3, il est demandé aux chrétiens de « ne pas suivre la norme culturelle en s'occupant de leurs propres droits; ils sont plutôt appelés à la soumission mutuelle en adoptant la mentalité et l'agir d'un *doulos* »⁵⁵, donc en accordant la priorité aux autres, fût-ce au

⁵¹ SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 47, 17.

⁵² L. W. HURTADO, « Jesus as Lordly Example in Philippians 2:5-11 », dans P. RICHARDSON, J.C. HURD (éd.), *From Jesus to Paul*. Studies in Honour of F.W. Beare, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1984, p. 113-126 (122-123). Voir aussi J. BYRON, *Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity: A Traditio-Historical and Exegetical Examination* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2/162), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 150-171.

⁵³ G. F. HAWTHORNE, *Philippians*, p. 78.

⁵⁴ M. S. PARK, *Submission within the Godhead and the Church in the Epistle to the Philippians: An Exegetical and Theological Examination of the Concept of Submission in Philippians 2 and 3* (Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series, 361), Londres, Continuum, 2007, p. 163.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 164.

risque de leur propre vie. La révolution christique ne réside pas dans la promulgation directe d'un nouvel ordre social; elle se joue plutôt dans une nouvelle disposition d'esprit qui met en avant le service d'autrui de manière radicale.

2.2. L'action du Christ: son abaissement (2,7c-8)

Après qu'ait été examiné ce qu'il advient du Christ qui se trouve en forme de Dieu lorsqu'il se vide lui-même et prend la forme d'esclave, un nouveau développement reprend la même réalité, mais sous un angle différent, celui de son devenir en ressemblance d'humains et de son abaissement qui va jusqu'à la mort en croix. Ce passage retrace le cheminement du Christ Jésus entre son apparition dans le monde des hommes, sa naissance («devenu en ressemblance d'humains») et sa mort. Les deux éléments sont reliés à nouveau par une action réfléchie: «il s'est abaissé lui-même» (ἐταπείνωσεν ἑαυτόν).

Tandis que le v. 7c décrit une réalité, le v. 7d en énonce la conséquence au plan de la perception. Mais de quelle réalité s'agit-il? Pourquoi Paul utilise-t-il une périphrase quelque peu mystérieuse au v. 7c? La phrase est complexe, notamment à cause de l'emploi du substantif ὁμοίωμα («ressemblance»). Pour comprendre la tournure alambiquée du v. 7c, il convient de la relier au v. 6a. La question de Paul est alors la suivante: qu'advient-il lorsque celui qui se trouve «en forme de Dieu», le Créateur, devient semblable aux humains que Dieu a lui-même créés à son image (Gn 1,26-27)? Alors, Christ qui se trouve en forme de Dieu n'a pas été différent des humains. Le mot ὁμοίωμα désigne «la conformité totale et concrète entre le Christ et les autres hommes»⁵⁶, «son identité essentielle avec la race humaine»⁵⁷. Et il a été perçu comme tel (v. 7d), ce qui est une affirmation de son humanité aux yeux de ceux qui l'ont connu. «Son comportement et son aspect extérieur ont été ceux d'un homme»⁵⁸.

Christ, que rien dans son apparence extérieure ne distingue des autres humains, mais qui se trouve toujours «en forme de Dieu», va révéler celui-ci adéquatement dans son abaissement (v. 8a) – ce que soulignera la «sanction» divine qui suit aux v. 9-11. De nouveau, le

⁵⁶ J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Philippiens*, p. 163.

⁵⁷ P. T. O'BRIEN, *The Epistle to the Philippians*, p. 225.

⁵⁸ J.-F. COLLANGE, *L'épître de saint Paul aux Philippiens* (Commentaire du Nouveau Testament, 10A), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1973, p. 93.

caractère délibéré de l'action du Christ est souligné par l'usage d'un verbe réfléchi: «Christ s'est abaissé *lui-même* – et non pas: il *a été* abaissé»⁵⁹.

Cet abaissement se traduit dans une obéissance jusqu'à la mort (v. 8b). Il n'est pas précisé à qui ou à quoi le Christ obéit. Rien dans le texte ne donne à lire cette soumission comme «réponse à une directive venant d'une plus haute autorité»⁶⁰. Karl Barth a raison de souligner l'engagement libre du Christ: «Il n'est même pas dit que la raison pour laquelle il a accompli ce renoncement soit la volonté du Père. Il *veut* agir ainsi»⁶¹. En fonction du contexte, on peut supposer que celui qui se trouve «en forme de Dieu» – qui en est donc l'image authentique – obéit à la logique divine profonde. Il s'agit d'une «obéissance ontologique et non éthique»⁶². C'est ainsi que le Christ porte l'abaissement à son extrême, jusqu'à la mort en croix, la mort ignominieuse par excellence. Il va jusqu'au bout de sa façon de vivre sans reculer, même face à une mort humiliante.

Au terme de cette première strophe avec ses deux facettes, force est d'avouer que cette présentation de la logique divine à l'œuvre dans la kénose et l'abaissement de Christ Jésus est stupéfiante. Elle est cependant bel et bien confirmée par la sanction divine, objet de la seconde strophe.

2.3. La sanction divine: l'exaltation du Christ reconnu comme Seigneur (v. 9-11)

La seconde strophe déplace la perspective de l'action du Christ vers sa ratification par Dieu. Elle consiste en une longue phrase où Dieu est le sujet d'une double action qui a le Christ Jésus pour objet direct d'abord, indirect ensuite. C'est le «oui de Dieu»⁶³ qui reconnaît sous une double forme la qualité divine du parcours décrit dans la première

⁵⁹ K. BARTH, *Commentaire de l'Épître aux Philippiens*, Genève, Labor et Fides, sans date, p. 63.

⁶⁰ M. S. PARK, *Submission within the Godhead and the Church in the Epistle to the Philippians*, p. 123 souligne, à juste titre, le caractère erroné de cette opinion défendue par R. P. MARTIN, *A Hymn of Christ: Philippians 2:5-11 in Recent Interpretation & in the Setting of Early Christian Worship*, Downers Grove, InterVarsity Press, 1997, p. 193.

⁶¹ K. BARTH, *Commentaire de l'Épître aux Philippiens*, p. 61.

⁶² A. RODRÍGUEZ CARMONA, «El himno cristológico de Filipenses 2,6-11», p. 245.

⁶³ G. D. FEE, *Paul's Letter to the Philippians*, p. 220.

strophe: l'exaltation du Christ Jésus et le don gracieux qui lui est fait du nom au-dessus de tout nom (v. 9). Les v. 10-11 en déploient les conséquences.

Pour déterminer l'optique dans laquelle il convient de lire cette seconde strophe, il importe de préciser le sens à donner à la conjonction «c'est pourquoi» (διό) qui la relie à la première. Elle identifie expressément l'abaissé et l'élevé, qui est désigné au v. 10 par le pronom personnel «lui» (αὐτόν), et elle marque un lien logique entre les deux strophes. Celui-ci a été souvent pensé comme un lien de cause à effet dans une perspective chronologique, une succession: après avoir souffert et être mort en croix, dans une nouvelle étape, le Christ obtient une récompense en forme d'exaltation. Mais on peut aussi éviter la chronologisation de la séquence crucifixion-exaltation, à la manière de l'évangéliste Jean qui unit intimement ces deux aspects du mystère pascal. Karl Barth a fort justement souligné le fait que «le *dio* ("c'est pourquoi") ne dit pas que le Christ abaissé et humilié aurait été *ensuite* élevé, voire qu'il aurait été récompensé pour son renoncement et son obéissance (...) mais bien que le Christ qui s'est abaissé et qui a obéi jusqu'à accepter l'humiliation de la mort sur la croix est *aussi* le Christ glorieux. Remarquons-le, il n'est pas dit qu'il ait repris "la forme de Dieu". Non, son abaissement et son humiliation ne sont pas effacés et annulés»⁶⁴. De fait, le Christ n'a jamais quitté «la forme de Dieu» et il ne doit donc pas la retrouver. La conjonction «c'est pourquoi» introduit seulement l'autre face de ce qui a été décrit auparavant, dans la première strophe; l'approbation divine accompagne l'action du Christ de part en part: celle-ci est l'accomplissement de l'œuvre voulue par Dieu⁶⁵. Ainsi comprise, l'exaltation de Jésus qui est présenté dès le début comme étant «en forme de Dieu» (v. 6) ne ressemble pas à une apothéose qui surviendrait après coup. Elle est plutôt la révélation d'une vérité sur Dieu qui ne peut être comprise vraiment qu'à travers le parcours humain du Christ jusqu'à sa crucifixion. C'est à travers lui que se révèle la puissance singulière de Dieu. Ainsi, en Christ, «Dieu et l'homme s'inter-signifient, (...) peuvent se déchiffrer l'un dans l'autre. (...) *Admirabile commercium*, remarquable échange où chacun se lit et se manifeste

⁶⁴ K. BARTH, *Commentaire de l'Épître aux Philippiens*, p. 65.

⁶⁵ S. BÉNÉTREAU, «Appellation et transcendance. Le nom mystérieux de Philippiens 2,9: "Il lui a accordé le Nom qui est au-dessus de tout nom"», dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 89, 2009, p. 313-331 (328-329).

dans l'autre»⁶⁶. Avec Jean-Noël Aletti, il importe de remarquer que «la particularité du processus de kénose et l'universalité de la seigneurie ne se comprennent qu'ensemble: l'universalité ne fait pas disparaître la particularité, elle la souligne au contraire»⁶⁷.

L'exaltation du Christ est liée à sa réception gracieuse du nom au-dessus de tout nom. Dans l'Antiquité en tout cas, le nom n'est pas simplement ce qui permet de distinguer une personne d'une autre; il désigne l'être profond, la vraie nature de quelqu'un. De quel nom s'agit-il ici? Ce pourrait être le nom «Jésus» en lien avec le début du v. 10, Dieu donnant à ce nom de Jésus une signification plus haute, dépassant tous les autres noms⁶⁸. Mais le v. 11 oriente plutôt vers «Seigneur» (κύριος). Le nouveau nom au-dessus de tout nom, «cela signifie élevé au-dessus de toute créature: c'est (...) incontestablement le titre de Kyrios»⁶⁹ qui est un attribut divin. Cependant l'emploi de κύριος en ce sens est inhabituel par rapport à l'usage paulinien, dans la mesure où Jésus est ici proclamé Seigneur du monde et non de la communauté⁷⁰. C'est pourquoi l'interprétation majoritaire qui reconnaît en κύριος le nom au-dessus de tout nom est parfois contestée. Peut-être est-il préférable de laisser à l'expression tout son mystère et y voir «l'attestation d'une transcendance hors de portée»⁷¹ ou encore la communication de «la vision d'une dignité et d'une puissance dont l'homme n'a aucune mesure»⁷². Lucien Cerfaux propose de chercher «bien au-delà du titre Kyrios, une réalité plus profonde, un "Nom" inaccessible, indicible»⁷³.

Les v. 10-11 explicitent les conséquences du don du nom au-dessus de tout nom annoncé au v. 9: un agenouillement et une confession, tous deux universels. Ces deux actions sont reliées à l'expression «au

⁶⁶ A. GESCHÉ, *Le Christ* (Dieu pour penser, 6), Paris, Cerf, 2001, p. 51-52.

⁶⁷ J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Philippiens*, p. 174-175.

⁶⁸ C'est l'opinion de S. BITTASI, *Gli esempi necessari per discernere. Il significato argomentativo della struttura della lettera di Paolo ai Filippesi* (Analecta Biblica, 153), Rome, Pontificio Istituto Biblico, 2003, p. 66-67.

⁶⁹ E. KÄSEMANN, «Kritische Analyse von Phil 2.5-11», p. 348.

⁷⁰ E. LOHMEYER, *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 9/1), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1964, p. 97-98, n. 6.

⁷¹ S. BÉNÉTREAU, «Appellation et transcendance. Le nom mystérieux de Philippiens 2,9», p. 314.

⁷² *Ibid.*, p. 329.

⁷³ L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul* (Lectio Divina, 6), Paris, Cerf, 1951, p. 358-359.

nom de Jésus» : le nom reçu par Jésus est la cause du prosternement et de la proclamation. Les deux actions d'hommage en l'honneur du nom de Jésus sont exprimées dans un langage qui s'inspire d'Is 45,23. Or, le contexte d'Isaïe (45,18-25) indique que ces hommages ne doivent être rendus qu'à Dieu seul, désigné dans le texte grec par deux mots : « Dieu » (θεός) et « Seigneur » (κύριος). Selon Ph 2,10-11, l'hommage dû à Dieu seul selon Isaïe est cette fois adressé à celui qui a reçu de Dieu le nom divin de « Seigneur ».

Cet hommage prend en premier lieu la forme d'un agenouillement (v. 10). Sa portée universelle est d'abord soulignée par l'adjectif « tout », puis elle se déploie par la mention « des (êtres) célestes, des terrestres et des souterrains ». Toute la création est concernée et l'extension est maximale. Cette triade désigne tous les êtres créés, l'ensemble de la création, ou plus précisément tous les êtres personnels vivants, que ce soit au ciel (puissances spirituelles), sur terre (les humains) et sous terre (les morts⁷⁴) ; elle est d'ailleurs encadrée par deux mentions de la totalité qu'Is 45,23 évoque déjà dans les mêmes termes : « tout genou » et « toute langue ».

Une seconde forme d'hommage est la reconnaissance universelle de la seigneurie de Jésus Christ (v. 11). Le verbe ἑξομολογέομαι peut être rendu par « confesser » et indiquer une profession de foi, ou par « reconnaître publiquement », c'est-à-dire admettre comme légitime. En faveur du premier sens, on peut évoquer le parallèle avec Is 45,23 qui annonce la confession de foi eschatologique du Dieu unique⁷⁵. Mais Peter O'Brien souligne que le second sens peut aussi bien convenir en Is 45,23 et qu'il convient mieux au contexte de Ph 2,9-11 : toute langue admet la légitimité de la seigneurie du Christ, mais tous ne s'en réjouissent pas et ne la confessent pas dans la foi⁷⁶. Dans la subordonnée qui dit l'objet de la reconnaissance, le titre « Seigneur » (κύριος) est mis en valeur en grec par sa position en première place, alors que, comme attribut, il aurait dû venir après le sujet. Ce titre est bien connu comme confession chrétienne, en tout cas dans les cercles pagano-chrétiens, et on le retrouve en Rm 10,9 et 1 Co 12,3. Paul l'emploie-t-il dans une perspective d'opposition à l'empereur dont c'est un titre ? Vu la parenté avec Is 45,23, il est préférable de le lire

⁷⁴ G.D. FEE, *Paul's Letter to the Philippians*, p. 224-225.

⁷⁵ Ainsi, O. HOFIUS, *Der Christushymnus Philipper 2:6-11*, p. 37-40 ; J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Philippiens*, p. 171-172.

⁷⁶ P. T. O'BRIEN, *The Epistle to the Philippians*, p. 247-249.

dans la ligne de la LXX, c'est-à-dire comme un titre divin. L'originalité paulinienne – et chrétienne – est alors d'attribuer une souveraineté de type divin sur l'univers à celui qui révèle Dieu dans l'humanité sous la figure de l'esclave et du crucifié. Le nom propre de ce Seigneur est Jésus Christ; la mention de ce nom au v. 11 fait inclusion avec celle du v. 5. Il est aussi intéressant de remarquer que Ph 2,10-11 ne prend pas position sur le « quand » de l'ἑξομολογεῖσθαι du créé. La pointe du paradoxe mis en œuvre dans l'éloge n'est pas d'ordre chronologique, mais d'ordre à la fois christologique et théologique.

Cette portée théologique est soulignée par la mention en finale: « à la gloire de Dieu (le) Père » (v. 11c). Ce syntagme souligne, en effet, l'orientation théologique de la seigneurie du Christ: elle est à la gloire du Père. Autrement dit, l'attitude de celui qui n'a pas considéré comme un avantage d'être honoré comme un dieu mais s'est abaissé et vidé lui-même est celle d'un Seigneur et cette attitude seigneuriale honore ce qu'est vraiment Dieu en lui-même, sa gloire qui correspond à son être profond. C'est en effet cela que Christ Jésus a révélé dans l'histoire dramatique qu'il a vécue, telle qu'elle est résumée dans les v. 6-8. Le même Dieu qui l'a exalté « a montré dans l'itinéraire du Christ un visage différent de lui-même, un visage qui se manifeste sous sa forme la plus vraie dans le Christ humilié »⁷⁷. La mention finale de la gloire du Père ne serait guère crédible si elle n'était pas en accord profond avec la logique de l'éloge qu'elle clôturait. Le Christ est « digne de l'hommage de la création entière, parce qu'il permet à Dieu de se révéler comme Père en donnant son nom à celui en qui il reconnaît son image accomplie »⁷⁸.

L'éloge de Dieu en Christ ici proposé par Paul opère une restructuration symbolique et mythique de l'univers, ce que Gerd Theissen appelle « une représentation contre-intuitive qui contrevient aux délimitations humaines habituelles entre Dieu et l'homme »⁷⁹. Cette représentation est le fondement d'une transformation spirituelle à laquelle sont invités les chrétiens de Philippiens. Car ce « mythe contre-intuitif possède une fonction poétique transcendante par quoi une forme de vie se trouve fondée, (...) une identité sociale »⁸⁰. Le Dieu qui, dans

⁷⁷ Á. PEREIRA DELGADO, « El poder del esclavo », p. 201.

⁷⁸ E. DI PEDE et A. WÉNIN, « Le Christ Jésus et l'humain de l'Éden », p. 240.

⁷⁹ G. THEISSEN, *Psychologie des premiers chrétiens. Héritages et ruptures*, Genève, Labor et Fides, 2011, p. 365.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 366.

cet éloge, « manifeste son pouvoir dans l'absence de pouvoir, est d'un côté très proche des prisonniers (...), des esclaves et des pauvres de la communauté; et de l'autre, il fonctionne comme conscience critique pour ceux des Philippiens qui ont pu partager le désir de pouvoir et de reconnaissance sociale dans leur cité »⁸¹. La portée sociale de cette kénose spirituelle est explicitée par Paul de manière circonstancielle dans ses recommandations à ses destinataires. Partager les dispositions de Jésus Christ, c'est notamment, dans l'humilité, considérer les autres comme supérieurs à soi-même et veiller à leurs intérêts (2,3-4).

CONCLUSION

Paul n'était pas précédé, comme le sont des chrétiens du ^{xxi}e siècle, par une christologie élaborée au fil d'une longue tradition théologique et résumée dans des formulations catéchétiques. Il élaborait sa propre compréhension du Christ Jésus et de son rôle au fur et à mesure des besoins et en fonction de contextes variés.

À Philippiques, il se trouve confronté à une population qui ne comporte pratiquement pas de Juifs. En témoigne l'absence de toute trace de synagogue datant de cette époque. Cela explique qu'il ne recourt pas, comme dans d'autres lettres, aux Écritures pour argumenter et fonder son raisonnement. La population de cette colonie romaine – une Rome en miniature⁸² – est, en revanche, fort marquée par la culture romaine, et plus particulièrement celle des vétérans de l'armée impériale. La question du statut social et des honneurs dus à tel ou tel rang y jouait un rôle important. Dans ce contexte, il est frappant que l'éloge du Christ, esclave et Seigneur, vienne appuyer l'exhortation paulinienne à accorder aux autres plus de valeur qu'à soi-même. Lorsque l'éloge est resitué dans cet environnement, son impact contre-culturel ressort encore davantage. Il est légitime de parler d'une christologie contre-culturelle et révolutionnaire sur le plan symbolique.

Il importe cependant de ne pas réduire ce texte à sa seule valeur exemplaire. Il « fonctionne à la fois comme un exemple et comme un

⁸¹ Á. PEREIRA DELGADO, « El poder del esclavo », p. 202.

⁸² Aulu-Gelle (*Nuits attiques* 16, 13, 9) décrit les colonies comme « *quasi effigies paruae simulcrae* » de Rome.

récit théologique comptant l'œuvre du Christ en faveur de l'humanité»⁸³. En ce sens, il refaçonne et réoriente l'univers symbolique des Philippiens. Ce texte qui commence et finit par la mention de Dieu et qui convoque tous les êtres vivants du monde, qu'ils soient célestes, terrestres ou souterrains, peut légitimement être appelé un «drame cosmologico-eschatologique»⁸⁴. Son originalité par rapport à d'autres textes de l'époque où la cosmologie et le monde des dieux jouent un rôle central pour inviter à la concorde et à l'harmonie (ὁμόνοια) est qu'il «raconte le contraire d'un ordre immuable; il parle d'un changement de statut»⁸⁵. La révolution proposée est de placer «au cœur de l'identité du groupe autre chose que des éléments ethniques ou nationalistes»⁸⁶. Ce qui est dorénavant au cœur de cette identité, c'est une «disposition» (φρόνησις) centrée sur le Christ Jésus Seigneur dont l'humble service va jusqu'à la croix. L'éloge du Christ de Ph 2 exerce «une fonction de fondation et de légitimation»⁸⁷. Son message est qu'une vie centrée sur l'amour et le renoncement à un statut s'inscrit dans une ligne qui la dépasse et «correspond à une réalité qui vaut en dernière instance»⁸⁸.

B – 5380 Franc-Waret,
Rue des Sarts, 2.

camille.focant@uclouvain.be

Camille FOCANT
Professeur émérite de la Faculté
de théologie
Université catholique de Louvain

PRÉSENTATION STRUCTURÉE DE PH 2,6-11

- I.A. **6a** ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων
6b οὐχ ἄρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ,
7a ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν
7b μορφὴν δούλου λαβὼν

⁸³ S. ROSELL NEBREDÀ, *Christ Identity: A Social-Scientific Reading of Philippians 2.5-11* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 240), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2011, p. 329.

⁸⁴ A. STANDHARTINGER, «Eintracht in Philippi. Zugleich ein Beitrag zur Funktion von Phil 2,6-11 im Kontext», dans P.-G. KLUIMBIES, D.S. DU TOIT (éd.), *Paulus – Werk und Wirkung*. FS A. Lindemann, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, p. 149-175 (169).

⁸⁵ *Ibid.*, p. 170.

⁸⁶ S. ROSELL NEBREDÀ, *Christ Identity*, p. 344.

⁸⁷ G. THEISSEN, *Psychologie des premiers chrétiens*, p. 367.

⁸⁸ *Ibid.*

- I. B. **7c-d** ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων **γενόμενος** καὶ σχήματι
εἰρηθεὶς ὥς
ἄνθρωπος
- 8a** *ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν*
8b **γενόμενος** ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ
σταυροῦ.
- II. **9a** διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν *ὑπερύψωσεν*
9b καὶ *ἐχαρίσατο* αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα,
10a ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψη
10b ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων
11a καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται
11b ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς
11c εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς.
- I. A. **6a** LUI QUI, **se trouvant en forme** de Dieu,
6b *n'a pas considéré* comme quelque chose à utiliser
à son propre
avantage l'être à l'égal d'un dieu (ou de Dieu),
7a *mais s'est vidé lui-même,*
7b **en prenant forme** d'esclave.
- I. B. **7c-d** **Devenu** en ressemblance d'humains et perçu à son aspect
comme un
humain,
8a *il s'est abaissé lui-même,*
8b **devenu** obéissant jusqu'à la mort, et la mort en croix.
- II. **9a** C'est pourquoi aussi DIEU l'a *élevé souverainement*
9b et lui *a donné par grâce* le nom qui (est) au-dessus de
tout nom,
10a de sorte que, au nom de Jésus,
10b tout genou fléchisse des (êtres) célestes et des ter-
restres et des souterrains,
11a et que toute langue reconnaisse
11b que Jésus Christ (est) Seigneur,
11c à la gloire de Dieu (le) Père.

Résumé – Cet article débute par l'examen de la manière selon laquelle Paul évoque en Ph 3 l'expérience bouleversante de son saisissement par son Seigneur Jésus Christ. Il se poursuit par une lecture de l'éloge de l'œuvre du Christ en Ph 2,6-11. L'apôtre y souligne l'approbation par Dieu de la qualité divine du drame évoqué dans le récit de la kénose et de l'abaissement du Christ: Dieu et l'homme s'y inter-signifient dans une christologie paradoxale du Christ esclave – Seigneur.

Summary – This article begins with a study of Phil 3. How does Paul describe his life-changing experience of being «seized» by his Lord Jesus Christ? The article then goes on to a reading of the praise of Christ's works in Phil 2:6-11. The apostle emphasizes God's consent to the divine quality of the drama evoked in the account of Christ's kenosis and self-abasement: God and man are mutually significant in a paradoxical Christology of Christ both servant and Lord.