

## La portée de la formule τὸ εἶναι ἴσα θεῶ en Ph 2.6

CAMILLE FOCANT

*Faculté de théologie, Université catholique de Louvain, 45 Grand-Place, B-1348  
Louvain-la-Neuve, Belgium. Email: [camille.focant@uclouvain.be](mailto:camille.focant@uclouvain.be)*

**What is the meaning of the expression τὸ εἶναι ἴσα θεῶ when set within its original context? In this article it is argued that in Philippians 2.6b Paul asserts that Christ did not consider it an advantage to be regarded as equal to a god (or to God). This argument is developed by way of an examination of the structure of the hymn of Philippians 2.6–11, a philological analysis of v. 6, and a contextualisation of the Christ-hymn addressed to Christians living in Philippi, a Roman colony which was like a Rome in miniature.**

**Keywords:** Philippians 2.6–11, kenosis, equality with God

Parmi les textes néotestamentaires, Ph 2.6 est assurément l'un des plus abondamment commentés.<sup>1</sup> Cette célébrité est due au rôle qui lui a été donné dans les débats christologiques, mais aussi à quelques difficultés d'ordre philologique. Sans doute est-il normal que les théologiens qui ont pensé l'identité du Christ, particulièrement aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, aient tenté de montrer que ce passage paulinien correspondait à leurs représentations et contestait celles de leurs adversaires. Il me paraît tout aussi normal que l'exégète se préoccupe aujourd'hui avant tout du sens que pouvait avoir ce texte à l'origine, dans un monde où, avant la révolution nicéenne, ne prédominaient pas les questions sur l'être du Christ, un monde où l'on s'intéressait plus à l'économie du salut (la portée du Christ *propter nos*) qu'aux questions théologiques de type ontologique sur le Christ, sa nature divine et les relations intratrinitaires (la portée du Christ *in se*). Il est intéressant de voir comment l'analyse philologique peut être affectée et comment l'on peut voir s'ouvrir de nouvelles perspectives lorsque l'on aborde le texte de la manière susdite. Pour le montrer, je commencerai par dégager la structure de l'éloge (Ph 2.6–11) ; c'est nécessaire pour éviter de mauvais choix interprétatifs. Les deuxième et troisième parties seront

278 1 Cet article a fait l'objet d'une communication lors du colloque sur 'La philologie biblique devant les difficultés du Nouveau Testament' (Aix-en-Provence, 27–8 novembre 2014).

consacrées à une analyse des vv. 6a et 6b qui sont en étroite interaction, avec une attention toute particulière à la formule τὸ εἶναι ἴσα θεῶ. Enfin, cette expression sera resituée brièvement dans le cadre d'une lettre adressée à des chrétiens d'une colonie romaine au milieu du 1<sup>er</sup> siècle.<sup>2</sup>

### 1. La structure de l'éloge de Ph 2.6-11

Avant de traiter la question de la structure, je précise brièvement pourquoi je parle d'éloge et non d'hymne, comme on le fait habituellement.<sup>3</sup> Certes, son utilisation parcimonieuse des mots et son caractère rythmé rangent le texte dans le genre de la poésie plutôt que de la prose. Mais cela ne suffit pas à parler d'un hymne au sens spécifique et liturgique du terme, comme l'a fait Ernst Lohmeyer qui a émis l'hypothèse d'un hymne pré-paulinien utilisé lors de la Cène.<sup>4</sup> Outre que nous ne savons pratiquement rien de la manière dont fonctionnaient les célébrations liturgiques à l'époque de Paul, ce texte n'est pas adressé à la deuxième personne au Christ qui serait l'objet de la louange, comme ce devrait être le cas dans un hymne.<sup>5</sup> Ceux qui refusent de parler d'un hymne font parfois l'hypothèse d'un texte catéchétique<sup>6</sup> ou d'un discours de sagesse<sup>7</sup> sur le Christ. La troisième personne de l'aoriste qui régit les verbes principaux de notre texte relève plutôt du genre narratif. Il me semble, avec d'autres,<sup>8</sup> qu'il s'agit d'un ἐγκώμιον exprimé en langage poétique et qui fonctionne comme un exemple (παράδειγμα) : Paul invite à partager les dispositions (la φρόνησις) du Christ au v. 5, puis il développe son éloge dans une narration d'une extraordinaire sobriété. Le récit y est ramené à une épure où sont mis en valeur les

2 Ce que je fais plus largement dans un commentaire qui vient juste de paraître : C. Focant, *Les lettres aux Philippiens et à Philémon* (CbNT 11 ; Paris : Cerf, 2015).

3 Une des argumentations les plus détaillées en faveur du genre littéraire de l'hymne est celle de R. P. Martin, *A Hymn of Christ: Philippians 2:5-11 in Recent Interpretation & in the Setting of Early Christian Worship* (Downers Grove : InterVarsity, 1997).

4 E. Lohmeyer, *Kyrios Jesus: Eine Untersuchung zu Phil. 2,5-11* (Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961<sup>2</sup> [1928]) 65-7.

5 S. E. Fowl, *The Story of Christ in the Ethics of Paul: An Analysis of the Function of the Hymnic Material in the Pauline Corpus* (JSNTSupp 36 ; Sheffield : Sheffield Academic Press, 1990) 33.

6 D. Häusser, 'Vorpaulinische Tradition in Philipper 2,6-11', *Christusbekenntnis und Jesusüberlieferung bei Paulus* (ed. D. Häusser ; WUNT 2/210 ; Tübingen : Mohr Siebeck, 2006) 219-300 (223).

7 R. Trevijano Etcheverría, 'Flp 2,5-11: un Λόγος σοφίας Paulino sobre Cristo', *Helmantica* 46 (1995) 115-45 (145).

8 Par exemple, K. Berger, *Formgeschichte des Neuen Testaments* (Heidelberg : Quelle & Meyer, 1984) 367 ; J. Reumann, *Philippians: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 33B ; New Haven/London : Yale University Press, 2008) 364-6.

traits de la vie du Christ desquels les Philippiens sont invités à s'inspirer pour leur propre façon de vivre.<sup>9</sup>

Dans l'exégèse récente, deux structures ont été proposées pour Ph 2.6-11. Ernst Lohmeyer a proposé une division en six strophes (A. v. 6; B. v. 7a-c; C. vv. 7d-8; D. v. 9; E. v. 10; F. v. 11),<sup>10</sup> ce que Markus Bockmuehl a repris, tout en soulignant la répartition entre deux parties (vv. 6-8 et 9-11) composées de trois strophes chacune.<sup>11</sup> Se basant sur la recherche d'indices formels, notamment de *parallelismus membrorum*, Joachim Jeremias a proposé une structure en trois strophes (A. vv. 6-7b; B. vv. 7c-8; C. vv. 9-11).<sup>12</sup> Ma proposition est proche de la sienne, mais veut aussi mettre en évidence le tournant marqué par le διό du v. 9, au moment où le sujet de l'action change : on passe du Christ à Dieu. C'est pourquoi, au lieu de distinguer trois strophes, je préfère diviser le texte en deux strophes (I. vv. 6-8; II. v. 9-11), la première comportant deux sous-strophes (I.A. vv. 6-7b; I.B. vv. 7c-8). Sur quelles observations se base cette structure?

Si on en juge par le mot le plus répété (θεός à quatre reprises : vv. 6[2x], 9, 11), l'ensemble de l'éloge est placé sous le signe de Dieu. Mais si on regarde qui est sujet des verbes principaux, deux strophes se dégagent. Dans la première, le pronom relatif ὃς (v. 6), qui renvoie à Χριστῷ Ἰησοῦ du v. 5, est sujet de οὐχ ἡγήσατο (v. 6), ἑαυτὸν ἐκένωσεν (v. 7), ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν (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 (vv. 6-8) développe le geste du Christ, tandis que la seconde (vv. 9-11), reliée à la première par la conjonction διό, présente sa ratification par Dieu. Il est d'ailleurs frappant que, dans cette dernière strophe, le nom Ἰησοῦς soit répété aux v. 10 et 11.

En ce qui concerne la première strophe à laquelle je me limite dans le cadre de cet article, il est frappant qu'à deux reprises un même mot encadre les verbes d'action. Tout d'abord, le substantif μορφή accompagné chaque fois d'un verbe au participe présent ὑπάρχων (v. 6a) ou aoriste λαβών (v. 7b) encadre οὐχ ἀπραγμὸν ἡγήσατο (v. 6b) et ἑαυτὸν ἐκένωσεν (v. 7a) ; ensuite, le double

9 En ce sens, D. K. Williams, *Enemies of the Cross of Christ: The Terminology of the Cross and Conflict in Philippians* (JSNTSupp 223 ; Sheffield : Sheffield Academic Press, 2002) parle d'une 'governing metaphor' (145).

10 Lohmeyer, *Kyrios Jesus*, 4-13.

11 M. Bockmuehl, *The Epistle to the Philippians* (Black's New Testament Commentaries 11 ; Peabody : A & C Black, 1998) 114-15.

12 J. Jeremias, 'Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen', *Studia Paulina in honorem Johannis de Zwaan Septuagenarii* (ed. J. N. Sevenster et W.C. van Unnik ; Haarlem : Bohn, 1953) 146-54 (152-4). Sa proposition est suivie par G. W. Hansen, *The Letter to the Philippians* (Pillar New Testament Commentary ; Grand Rapids/Cambridge : Eerdmans, 2009) 125, et Trevijano Etcheverría, 'Flp 2,5-11: un Λόγος σοφίας Paulino sobre Cristo', 139-44.

participe aoriste γενόμενος (v. 7c et 8b) encadre ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν (v. 8a). Cela détermine deux sous-strophes (v. 6a–7b et v. 7c–8b) et demande que l'on déplace la ponctuation, qui marque la césure, de la fin du v. 7c (après γενόμενος, comme le proposent Nestle-Aland<sup>28</sup>, Osty et la Nouvelle Bible Segond) à la fin du v. 7b (après μορφήν δούλου λαβών, comme dans la Bible de Jérusalem). Ce découpage<sup>13</sup> semble s'imposer si on se limite aux indices formels d'organisation du texte. L'interprétation la plus courante lit pourtant le devenir en ressemblance d'humains du v. 7c comme une explicitation de la kénose et de la condition d'esclave qui précèdent au v. 7ab ; cette manière de découper le texte semble bien dépendre 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. Après avoir souligné le parallélisme entre les deux premières lignes de chaque sous-strophe (ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων / ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος), entre la fin de chaque partie centrale (ἑαυτὸν ἐκένωσεν / ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν), ainsi qu'entre les lignes finales de chacune des deux sous-strophes (μορφήν δούλου λαβών / γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου), Charles Talbert conclut fort justement : 'Un tel parallélisme est significatif parce qu'il brise tout lien étroit entre ἑαυτὸν ἐκένωσεν, μορφήν δούλου λαβών et ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος. Selon la structure proposée, un tel lien est absolument impossible.'<sup>14</sup>

La présentation qui suit veut mettre en évidence la structure de la première strophe de l'éloge, en fonction des observations qui viennent d'être faites. Dans ce texte, les verbes d'action (à l'indicatif) des phrases principales sont en italiques, tandis que les mots qui forment inclusion autour d'eux dans les deux sous-strophes de la première strophe sont en caractère gras, ce qui fait mieux apparaître leur caractère structurant.

13 Ce découpage est adopté par L. Cerfaux, 'L'hymne au Christ-Serviteur de Dieu (Phil 2,6–11 = Is 52,13–53,12)', *Recueil Lucien Cerfaux*, vol. II : *Études d'exégèse et d'histoire religieuse* (Gembloux: Duculot, 1954) 425–37 (426) ; O. Hofius, *Der Christushymnus Philipper 2,6–11: Untersuchungen zur Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms* (WUNT 17 ; Tübingen : Mohr Siebeck, 1976) 103 ; U. B. Müller, *Der Brief des Paulus an die Philipper* (ThHK 11/1 ; Leipzig : Evangelische Verlagsanstalt, 2002<sup>2</sup> [1993]) 91–3 et 104 ; B. Witherington III, *Paul's Letter to the Philippians: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids/Cambridge : Eerdmans, 2011) 139 ; Á. Pereira Delgado, 'El poder del esclavo: la metáfora de la esclavitud en Flp 2,7 y 1 Co 9,19', *Estudios bíblicos* 69 (2011) 185–215 (199).

14 C. H. Talbert, 'The Problem of Pre-existence in Philippians 2.6–11', *JBL* 86 (1967) 141–53 (148) : 'Such a parallelism is significant because it breaks any close link between ἑαυτὸν ἐκένωσεν, μορφήν δούλου λαβών and ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος. In terms of the proposed structure, such a link is absolutely impossible.'

1. A. 6a ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων  
 6b οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ,  
 7a ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν  
 7b μορφὴν δούλου λαβὼν·
1. B. 7c-d ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὐρέθεις  
 ὡς ἄνθρωπος  
 8a ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν  
 8b γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.

## 2. Le sens de ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων (Ph 2.6a)

Quel est le sens de l'état du Christ tel qu'il est décrit au v. 6a : ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων? 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 ('puisqu'il est'), concessif ('bien qu'il soit'), temporel ('alors qu'il était'). Le verbe ὑπάρχειν est plus fort que le simple verbe εἶναι, même si la différence s'estompe dans le grec hellénistique.<sup>15</sup> Des quatre participes de la strophe 1, c'est le seul qui soit au présent. Si l'intention de Paul avait été d'insister sur la préexistence,<sup>16</sup> une relative avec un verbe à l'imparfait aurait mieux convenu – la comparaison avec Jn 17.5 (voir aussi Jn 1.1–2) le montre. Certes le participe présent ὑπάρχων n'exclut pas l'idée de préexistence, mais là ne va pas son insistance. Son sens premier est plutôt la description d'un aspect permanent :<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup> Les deux doivent pouvoir coïncider. Pierre Grelot insiste à juste titre 'sur la coexistence de la "forme de Dieu" et de la "forme d'esclave"'<sup>19</sup> dans le Christ Jésus. Selon lui, ce n'est donc pas l'idée de préexistence qui est affirmée ici, même si elle l'est ailleurs chez Paul. En fait, l'idée n'est pas que le Christ *a été* la forme visible de Dieu, mais plutôt qu'il *est*

15 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).

16 Häusser, 'Vorpaulinische Tradition in Philipper 2,6–11', 271.

17 A. Rodríguez Carmona, 'El himno cristológico de Filipenses 2,6–11: sentido primitivo y paulino', *Fortunatae* 22 (2011) 239–58 (241).

18 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', *Philippiens 2,5–11 : la kénose du Christ* (ed. M. Arnold, G. Dahan, A. Noblesse-Rocher ; Lectio Divina 263 ; Paris : Cerf, 2013) 19–39 (31–2).

19 P. Grelot, 'Ἐν μορφῇ Θεοῦ/ ὑπάρχων : étude sur Ph 2,6–11', *Revue thomiste* 98 (1998) 631–8 (638, n. 27).

*durablement* cette forme et que celle-ci est compatible ('coexiste', dirait Grelot) avec celle d'esclave.

Mais que signifie dans ce contexte le mot μορφή? L'histoire de l'interprétation<sup>20</sup> 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 pensée,<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup> Lorsqu'il cherche, dans cette littérature, à cerner le réseau sémantique dans lequel s'inscrit le mot μορφή, Johannes Behm le met en parallèle avec εἶδος ('image') et σχῆμα ('figure, aspect'), mais pas avec οὐσία ('essence, substance') ou φύσις ('nature').<sup>23</sup> 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 μορφή.<sup>24</sup> S'il emploie ce mot dans une formule originale ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων – jamais ni lui ni aucun auteur du Nouveau Testament 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.<sup>25</sup> À l'évidence, c'est dans ce contraste que réside la pointe de ce qu'il affirme dans la première strophe de cet éloge. Une des contraintes pour déterminer le sens de μορφή est que celui-ci devra convenir à la fois pour 'Dieu' et pour 'esclave'. Le sens d'une 'apparence visible' pourrait convenir pour parler du Christ, 'apparence visible de Dieu', mais aussi de son apparence visible d'esclave qui 'était claire pour tous ceux qui observaient le Christ'.<sup>26</sup>

20 Cette histoire a été bien retracée récemment par 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) 99-133.

21 Voir par exemple J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistle to the Philippians* (London : Macmillan, 1888<sup>8</sup> [1868]) 110; G. F. Hawthorne, *Philippians* (Word Biblical Commentary 43 ; Nashville : Thomas Nelson, 1983) 84.

22 Fabricatore, *Form of God, Form of a Servant*, 204.

23 J. Behm, art. μορφή, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (ed. G. Kittel ; Stuttgart : Kohlhammer, 1942) IV.750-4.

24 Fabricatore, *Form of God, Form of a Servant*, 205.

25 Grappe, 'Aux sources de la christologie', 21.

26 Fabricatore, *Form of God, Form of a Servant*, 204. Pour parler de l'apparence visible de Dieu, le terme qui aurait dû s'imposer à Paul, à partir de la LXX, aurait été le mot δόξα (par exemple, Nb 12.8, où la 'forme du Seigneur' [יְהוָה לְבָשֵׁת] est traduit τὴν δόξαν κυρίου dans la LXX; c'est l'usage que l'on retrouve en Jn 1.14). Mais Paul ne pouvait pas parler de δόξα δούλου. Parce qu'il voulait avant tout jouer sur le paradoxe Dieu-esclave, il a choisi un mot susceptible de convenir dans les deux cas. Cela lui a permis de forger un contraste fort entre μορφή θεοῦ et μορφή δούλου. Ce contraste est mal interprété, lorsqu'on le ramène à une affirmation de l'incarnation, ce que fait Fabricatore : 'Christ still possessed the μορφή of God, but it is now cloaked by the human μορφή. The glory of God was veiled in flesh' (211). Tel n'est pas le discours de Paul dans cette première sous-strophe ; il n'utilise pas le mot μορφή pour parler de l'humanité de Jésus. L'aspect de l'incarnation ne sera abordé que dans la seconde

Néanmoins, le sens qui convient le mieux au contexte dans lequel le mot est utilisé est celui de ‘manière d’exister’<sup>27</sup> ou ‘condition, statut’.<sup>28</sup>

### 3. Le sens de οὐχ ἄρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῶ (Ph 2.6b)

Celui qui partage dans la durée la condition divine n’a pas considéré comme un avantage d’être traité à égalité avec un dieu (ou Dieu). Les deux points délicats dans l’interprétation du v. 6b sont la signification de ἄρπαγμός et celle de τὸ εἶναι ἴσα θεῶ.

Rare dans le grec extrabiblique, le substantif ἄρπαγμός n’apparaît qu’ici dans le Nouveau Testament et pas du tout dans la LXX. Sur base du verbe ἀρπάζω dont il dérive, on lui reconnaît deux sens possibles : (1) un sens actif : l’action de voler, le rapt, l’usurpation ; (2) un sens passif où le mot désigne l’objet de l’action. Ce sens passif a été compris de trois manières : (a) au cas où l’objet de l’action a été volé : ‘proie, chose usurpée’ (*res rapta*) ; (b) au cas où l’objet est à usurper : ‘proie à ravir’ (*res rapienda*) ; (3) au cas où l’objet est déjà possédé : ‘proie à retenir’ (*res retinenda*).<sup>29</sup> Les interprétations variées du sens passif ont fait débat parmi ceux pour qui l’expression τὸ εἶναι ἴσα θεῶ était considérée comme équivalente à ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, les deux désignant la condition divine du Christ. Bien que linguistiquement possible, l’hypothèse isolée de Jean Carmignac pour qui la négation οὐχ modifierait ἄρπαγμὸν et non le verbe ἡγήσατο (‘Christ a estimé que ce n’était pas une usurpation d’être à l’égal de Dieu’)<sup>30</sup> est peu vraisemblable et elle n’est guère compatible avec le ἄλλὰ qui suit. Elle n’a eu aucun succès.<sup>31</sup> L’étude déterminante en la matière est celle de Roy Hoover.<sup>32</sup> Se plaçant sur un plan philologique plutôt que théologique, il a souligné l’importance de ne pas étudier le mot ἄρπαγμός de manière isolée et sur base étymologique, mais à l’intérieur du syntagme οὐχ ἄρπαγμὸν

---

sous-strophe, à partir du v. 7c ; celui-ci n’est pas une explication de la μορφῇ δούλου du v. 7b, contrairement à ce qu’affirme Fabricatore, *Form of God, Form of a Servant*, 212.

27 E. Käsemann, ‘Kritische Analyse von Phil 2.5-11’, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 47 (1950) 313-60 (330) traduit : ‘Daseinsweise’.

28 P. Bonnard, *L’épître de saint Paul aux Philippiens et l’épître aux Colossiens* (Commentaire du Nouveau Testament 10 ; Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1950) 42-3 ; O. Hofius, *Der Christushymnus Philipper 2:6-11. Untersuchungen zur Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms* (WUNT 17 ; Tübingen : Mohr Siebeck, 1976) 57-8.

29 Martin, *A Hymn of Christ*, 134-53.

30 J. Carmignac, ‘L’importance de la place d’une négation : ΟΥΧ ΑΡΠΑΓΜΟΝ ΗΓΗΣΑΤΟ (Philippiens II.6)’, *NTS* 18 (1972) 131-66 (145).

31 À l’exception récente toutefois de N. Baumert, ‘“Kein unrechtmäßiger Besitz” – eine Litotes in Phil 2,6’, *ZNW* 56 (2012) 113-17.

32 R. W. Hoover, ‘The *Harpagmos* Enigma: A Philological Solution’, *HTR* 64 (1971) 95-119.

ἡγήσατο. Pris comme une expression idiomatique, ce syntagme signifie que le Christ n'a pas considéré l'être à égalité avec Dieu comme quelque chose dont il pourrait tirer avantage ou mieux 'comme quelque chose à utiliser pour son propre avantage'.<sup>33</sup> La question n'est donc pas de savoir 'si on possède ou non quelque chose, mais si on choisit ou non de l'utiliser à son propre avantage'.<sup>34</sup> Cette enquête philologique n'a pas été fondamentalement remise en question et ses conclusions sont aujourd'hui largement partagées.

Mais Hoover lisait τὸ εἶναι ἴσα θεῶ comme un renvoi à la condition divine du Christ, à 'un statut qui appartenait au Christ préexistant'.<sup>35</sup> Est-ce si évident? Est-il vraiment question ici de la condition ontologique du Christ? Rien n'est moins sûr. Si Paul avait voulu parler d'une égalité avec Dieu, n'aurait-il pas plutôt utilisé l'adjectif ἴσος, à la manière de Jn 5.18 : les Juifs y reprochent à Jésus d'appeler Dieu son propre Père, 'se faisant lui-même égal à Dieu' (ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῶ)? Au lieu de quoi, Paul emploie l'adjectif ἴσος au neutre pluriel dans un sens adverbial. Pourquoi? L'explication la plus simple est qu'il ne pense nullement à une égalité avec Dieu en soi, mais plutôt au fait d'être considéré, traité, honoré comme un dieu, à l'égal d'un dieu. Ce type d'usage est confirmé par l'emploi de formules semblables dans la littérature grecque ancienne.

Chez Homère, on voit par exemple dans *Odyssée* 15.520 (Εὐρύμαχον, Πολύβοιο δαΐφρονος ἀγλαὸν υἷόν, τὸν νῦν ἴσα θεῶ Ἰθακήσιοι εἰσορόωσι)<sup>36</sup> que l'adverbe ἴσα signifie 'de même que', 'à égalité avec, sans avantage à l'un des deux côtés de la comparaison'.<sup>37</sup> Didier Fontaine considère à juste titre que l'expression τὸ εἶναι ἴσα θεῶ 'ne désigne pas un état, mais un traitement, c'est-à-dire l'exercice des privilèges liés à un état'.<sup>38</sup> Autrement dit, 'on peut être "dans la forme de Dieu" sans être traité "à égalité avec Dieu"'.<sup>39</sup> C'était déjà ainsi que comprenait Ceslas Spicq : 'La formule εἶναι ἴσα θεῶ ... = être sur un plan d'égalité, n'est pas synonyme de ἴσος θεῶ = être égal à Dieu (identité de nature), elle met l'accent sur l'"égalité de traitement, de dignité manifestée et reconnue" de Celui qui était et restait de "condition divine"'.<sup>40</sup>

33 Hoover, 'The *Harpagmos* Enigma', 118 propose les deux traductions suivantes : "He did not regard being equal with God as something to take advantage of", or, more idiomatically, "as something to use for his own advantage".

34 Hoover, 'The *Harpagmos* Enigma', 118: 'not whether or not one possesses something, but whether or not one chooses to exploit something'.

35 Hoover, 'The *Harpagmos* Enigma', 118: 'a status which belonged to the preexistent Christ'.

36 'Eurymaque, le noble fils du sage Polybe, que les gens d'Ithaque honorent maintenant comme un dieu.'

37 R. J. Cunliffe, *A Lexicon of the Homeric Dialect* (Norman : University of Oklahoma Press, 1963<sup>2</sup> [1924]) 202 : 'even as', 'on equal terms, without advantage to either side'.

38 D. Fontaine, *L'égalité avec Dieu en Philippiens 2.6. Forme = Égalité avec Dieu ?* (Paris : L'Harmattan, 2010) 153.

39 Fontaine, *L'égalité avec Dieu*, 108.

40 C. Spicq, *Lexique théologique du Nouveau Testament* (Paris : Cerf, 1991<sup>2</sup> [1978]) 741.

En revanche, rien ne justifie l'opinion de Tom Wright qui déduit de l'article τὸ devant εἶναι que la phrase τὸ εἶναι ἴσα θεῶ doit renvoyer à quelque chose qui a déjà été mentionné, à savoir le ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων du stique précédent.<sup>41</sup> Denny Burk a fort justement déconstruit ce raisonnement fallacieux.<sup>42</sup> Grammaticalement, le τὸ est simplement l'article nécessaire pour débiter une phrase infinitive dépendant de ἡγήσατο, sans qu'il faille lui donner d'autre importance. La seconde expression peut dès lors sans aucune difficulté renvoyer à une réalité distincte de la première.<sup>43</sup> Les honneurs divins rendus à des êtres humains n'étaient du reste pas inconnus à l'époque de Paul. Toutefois, il importe de reconnaître qu'il s'agit d'une analogie :<sup>44</sup> 'accorder à un souverain des *isotheoi timai*, des honneurs "égaux à ceux des dieux", impliquait que ce souverain lui-même n'était pas un des dieux ; si tu retournes au combat, les Achéens t'honoreront à l'égal d'un dieu (*ison theōi*), dit Phénix à Achille au chant ix de l'Iliade'.<sup>45</sup>

Selon Joseph Hellerman, en utilisant l'expression τὸ εἶναι ἴσα θεῶ, Paul ferait allusion aux honneurs auquel l'empereur prétendait dans le culte qui lui était rendu ; la motivation de ce culte n'est pas d'ordre ontologique, c'est plutôt l'expression d'un pouvoir impérial semblable à celui d'un dieu.<sup>46</sup> Bref, la portée de l'expression 'n'est pas d'ordre métaphysique, mais social'.<sup>47</sup>

#### 4. Le sens de Ph 2.6b placé dans son contexte historique

Il est important de déterminer de quoi le Christ n'a pas voulu tirer avantage. En fonction de l'analyse qui précède, ce dont Christ s'est vidé (ἐκένωσεν) apparaît clair : c'est de la prétention à être traité à l'égal d'un dieu. La kénose n'est pas un abandon sous quelque forme que ce soit de la condition divine. C'est au contraire la révélation 'révolutionnaire' de ce qu'est en vérité la condition divine quand elle s'exprime en humanité et prend la condition d'esclave.

Dans sa lettre, Paul s'adresse à une communauté de disciples du Christ vivant au cœur d'une colonie romaine qui est comme une Rome en miniature.<sup>48</sup> Le

41 N. T. Wright, 'ἄρπαγμός and the Meaning of Philippians 2:5-11', *Journal of Theological Studies* 37 (1986) 321-52 (344).

42 D. Burk, 'On the Articular Infinitive in Philippians 2:6: A Grammatical Note with Christological Implications', *Tyndale Bulletin* 55 (2004) 253-74.

43 Burk, 'On the Articular Infinitive in Philippians 2:6', 257.

44 P. Veyne, *L'empire gréco-romain* (Points Histoire 459 ; Paris : Seuil, 2005) 78-9.

45 Veyne, *L'empire gréco-romain*, 82.

46 J. H. Hellerman, 'Μορφῇ θεοῦ as a Signifier of Social Status in Philippians 2:6', *Journal of the Evangelical Theological Society* 52 (2009) 779-97 (788-9).

47 C. Osiek, *Philippians, Philemon* (Abingdon New Testament Commentaries ; Nashville : Abingdon Press, 2000) 61: 'it is not a metaphysical but a social statement'.

48 P. Pilhofer, *Philippi*. 1. *Die erste christliche Gemeinde Europas* (WUNT 87 ; Tübingen : Mohr Siebeck, 1995) 159-60.

*cursus honorum* joue un rôle important dans cette colonie de vétérans romains. C'est une société 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 patron avec les dieux, les ἰσόθεοι τιμαί ('honneurs égaux à ceux accordés aux dieux'), et ils ont pour fonction de légitimer les élites et leur pouvoir.<sup>49</sup> 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 l'égal de 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'.<sup>50</sup> 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. C'était une révolution dans leur monde symbolique.

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). Ce n'est pas à dire que le Christ aurait échangé la forme de Dieu contre celle d'un serviteur; cela signifie plutôt qu'il a manifesté la forme de Dieu dans celle d'un serviteur.<sup>51</sup> 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.<sup>52</sup> C'est un décentrement qui oriente vers le service d'autrui. Paul l'explique au v. 7b en disant que Jésus a pris la condition d'esclave (δοῦλος). Dans ses lettres, c'est la seule fois que Paul utilise le terme δοῦλος pour parler de Jésus.<sup>53</sup> Aux honneurs, le Christ a préféré la condition d'esclave, de celui qui sert sans récompense.

49 E. M. Heen, 'Phil 2:6-11 and Resistance to Local Timocratic Rule: *Isa theō* and the Cult of the Emperor in the East', *Paul and the Roman Imperial Order* (ed. R.A. Horsley; Harrisburg: Trinity Press International, 2004) 125-53 (128).

50 Heen, 'Phil 2:6-11 and Resistance to Local Timocratic Rule', 150: 'a pointed critique of those who chose the opposite, i.e., those who grasped honors on both the civic and imperial level. In the first place, this critique points a finger at the emperor.'

51 F. F. Bruce, *Philippians* (Peabody: Hendrickson, 1989) 81: 'This does not mean that he exchanged the nature (or form) of God for the nature (or form) of a servant: it means that he displayed the nature (or form) of God in the nature (or form) of a servant.'

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

53 Helleman, 'Μορφὴ θεοῦ as a Signifier of Social Status in Philippians 2:6', 784.

### Conclusion

L'expression τὸ εἶναι ἴσα θεῶ a une portée métaphorique, et différentes hypothèses ont été proposées sur ce dont Christ s'est vidé lui-même, sur l'objet de la kénose. 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. Cette attitude du Christ est citée par Paul en appui de son exhortation à considérer les autres comme supérieurs à soi-même et à se soucier de leurs intérêts (Ph 2.3–4). Ils sont invités à adopter les mêmes dispositions que celles révélées par le Christ: τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Ph 2.5). En effet, lui qui est leur Seigneur (Ph 1.2, 14 ; 2.11 ; etc.)<sup>54</sup> 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. Cela justifie la demande adressée aux chrétiens en Ph 2.3 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 δοῦλος',<sup>55</sup> donc en accordant la priorité aux autres, fût-ce au 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, jusqu'à une forme d'esclavage pour la promotion d'autrui.

**French abstract:** Quelle est la portée de la formule τὸ εἶναι ἴσα θεῶ, lorsqu'elle est resituée dans son contexte d'origine ? La thèse de cet article est la suivante : dans Ph 2.6b, Paul souligne que le Christ n'a pas considéré comme un avantage d'être traité à l'égal d'un dieu (ou de Dieu). Cette thèse est soutenue sur base d'un examen de la structure de l'éloge de Ph 2.6–11, d'une analyse philologique du v. 6, et de la contextualisation de l'éloge du Christ adressé à des chrétiens vivant dans la colonie romaine de Philippiques qui est comme une Rome en miniature.

54 Le terme κύριος apparaît 15 fois en Ph, toujours pour désigner Jésus Christ.

55 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* (JSNTSupp 361 ; London : T&T Clark, 2007) 164: 'not to follow the cultural norm in exerting themselves in their rights, but to mutual submission by adopting the mindset/actions of a δοῦλος'.