



**HAL**  
open science

## Le Christ Jésus et l'humain de l'Éden. L'hymne aux Philippiens (2,1-11) et le début de la Genèse

Elena Di Pede, André Wénin

► **To cite this version:**

Elena Di Pede, André Wénin. Le Christ Jésus et l'humain de l'Éden. L'hymne aux Philippiens (2,1-11) et le début de la Genèse. *Revue théologique de Louvain*, Peeters, 2014, 10.2143/RTL.43.2.2159008 . hal-01389518

**HAL Id: hal-01389518**

**<https://hal.univ-lorraine.fr/hal-01389518>**

Submitted on 7 Feb 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Le Christ Jésus et l'humain de l'Éden L'hymne aux Philippiens (2,6-11) et le début de la Genèse<sup>1</sup>

Parmi les hymnes du Nouveau Testament, celui de l'épître aux Philippiens est sans doute un des plus connus: extrêmement riche, il a fait l'objet de nombreuses études. Il est cependant parfois surprenant de voir combien certaines conclusions sont marquées par des *a priori* dogmatiques qui parasitent la lecture<sup>2</sup> et produisent des surinterprétations. Celles-ci sont sans doute facilitées par un texte elliptique au vocabulaire particulier, ce qui rend quasiment impossible toute tentative d'arriver à une interprétation objective susceptible de s'imposer. La lecture ici proposée n'échappe pas à ce risque. Son but n'est pas d'aborder l'hymne pour lui-même, mais de voir de quelle manière il relit certains textes du premier Testament, en particulier le début de la Genèse, mais aussi le quatrième chant du Serviteur d'Isaïe. Cette démarche de relecture est un phénomène largement attesté dans la Bible, où l'on voit souvent un texte se construire à partir d'autres, cherchant à dire du neuf avec des mots anciens dans un mouvement où le neuf et l'ancien s'éclairent et se renouvellent mutuellement. Pour le dire avec Paul Beauchamp<sup>3</sup>:

«L'hypothèse qu'un texte ancien bénéficie, à cause d'un fait nouveau, d'un surplus de sens ne fait donc pas violence, même au simple bon sens. Mais ce n'est pas tout: à avoir été vu deux fois, l'objet gagne lui aussi, il prend du relief. Le nouveau lui-même tire bénéfice de la confrontation; c'est grâce à elle qu'il n'est pas seulement connu, mais reconnu, qu'au lieu de survenir d'en haut, il se dévoile lui-même dans son mouvement de traversée de l'ancien. Par son allure qui est un provenir et un advenir, le *nouveau* se donne à nous comme *profond*.»

<sup>1</sup> Ce texte a été présenté et discuté lors du colloque *La kénose: héritage et nouveaux enjeux* qui s'est tenu à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval (Québec) du 25 au 27 mai 2011, dont les actes paraîtront prochainement.

<sup>2</sup> Cet élément est également mis en évidence par P. GRELOT, «Deux expressions difficiles de Philippiens 2,6-7», dans *Biblica*, 53, 1972, p. 495-507, en particulier dans la conclusion, p. 507.

<sup>3</sup> P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*. Tome II. *Accomplir les Écritures* (Parole de Dieu), Paris, 1990, p. 115-116.

C'est en croisant ainsi les références vétérotestamentaires, dans une sorte de «fidélité créatrice» que l'hymne aux Philippiens tente de dire quelque chose de fondamental sur la figure de Jésus: serviteur jusqu'à la mort, il est celui qui réalise véritablement en lui l'humain à l'image de Dieu, révélant ainsi ce dernier dans une aventure humaine.

### I. TRADUCTION LITTÉRALE ET STRUCTURE

- 6 [Jésus Christ] qui, *se trouvant en forme de dieu*  
n'a pas tenu pour une proie l'être à égalité avec Dieu  
7 mais A VIDÉ LUI-MÊME  
*prenant forme de serviteur*
- devenant* en ressemblance d'humains  
et pour aspect étant trouvé comme un humain  
8 il A HUMILIÉ LUI-MÊME *devenant* obéissant  
jusqu'à la mort et la mort de croix
- 9 c'est pourquoi aussi Dieu l'a sur-élevé  
et l'a gratifié du nom  
qui [est] au-dessus de tout nom
- 10 afin qu'au nom de Jésus  
tout genou fléchisse  
des [êtres] célestes et des terrestres et des souterrains
- 11 et que toute langue confesse  
que [le] seigneur c'est Jésus Christ  
vers la gloire de Dieu père.

Les essais de structuration du texte sont nombreux et ce n'est pas le lieu de les discuter ici<sup>4</sup>. Celui que nous proposons à titre d'hypothèse

<sup>4</sup> Voir l'état de la question de P. LAMARCHE, *Christ vivant. Essai sur la christologie du Nouveau Testament* (Lectio Divina, 43), Paris, 1966, p. 36-41. Plus récemment, voir J.-N. ALETTI, *Saint Paul: Épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire* (Études Bibliques, n.s., 55), Paris, 2005, p. 142-147, qui comme d'autres auteurs propose une structure bipartite dont la césure majeure est marquée par le δὲ καὶ du v. 9 (p. 142). Chacune de ces deux parties (v. 6-8 et 9-11) est divisée à son tour en diverses unités. LAMARCHE, *Christ vivant*, p. 35-36, isole six unités de trois vers composés de trois stiques, suivi par J. COPPENS, «Une nouvelle structuration de l'hymne christologique de l'Épître aux Philippiens», dans *ETL*, 43, 1967, p. 197-202. Selon certains, c'est l'usage liturgique qui détermine la structure. Ainsi, par exemple, P. GRELOT, «Deux notes critiques sur Philippiens 2:6-11», dans

se fonde sur des observations littéraires. Comme la plupart, il distingue deux parties. La première est unifiée par le sujet des verbes, le ὄς, anonyme dans l'hymne lui-même. La seconde, incluse entre deux mentions de Dieu associé au thème de l'élévation ou de la gloire, enchaîne deux autres sujets: Dieu d'abord (v. 9) puis tous les êtres unis dans l'hommage à celui dont le nom est enfin nommé, qui sont évoqués par deux métonymies semblables (v. 10-11: πᾶν γόνυ et πᾶσα γλῶσσα).

Pour la première partie (v. 6-8), J.-F. Collange<sup>5</sup> nous semble un bon guide lorsque, distinguant deux quatrains avec E. Lohmeyer et J. Jeremias, il argumente à partir des observations suivantes. Le premier quatrain (v. 6-7a) est encadré par les deux occurrences de μορφή suivi d'un nom au génitif et d'un participe (ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων et μορφῆν δούλου λαβών); la seconde strophe (v. 7b-8) répète elle aussi un participe dans chacune de ses deux sections, γενόμενος. Autre élément de similitude, c'est au troisième stique de chaque strophe qu'on lit l'affirmation principale, la seconde strophe faisant écho à la première: ἑαυτὸν ἐκένωσεν et ἑταπεινώσεν ἑαυτόν. Enfin, de part et d'autre, on trouve une répétition de terme, sans doute significative et dont il faudra déterminer la portée: dans la première strophe, θεός, dans la seconde, ἄνθρωπος.

La seconde partie se compose quant à elle de trois tercets. Le premier (v. 9) décrit, avec un chiasme, l'action de Dieu qui inverse le mouvement décrit dans la première partie: celui qui s'est lui-même

*Biblica*, 54, 1973, p. 169-186, propose une structure proche de la nôtre, mais en quatre strophes (v. 6-7a.7b-8.9.10-11). Ces propositions s'appuient cependant moins sur le texte lui-même que sur l'histoire de l'hymne et sur son usage primitif supposé (cf. *infra*, note 38). Dans l'article cité, en effet, Grelot croit déceler un original araméen de l'hymne (ce que font aussi J.A. FITZMYER, «The Aramaic Background of Philippians 2:6-11», dans *Catholic Biblical Quarterly*, 50, 1988, p. 470-483, qui propose une rétroversion du texte après avoir discuté celles de P.P. Levertoff et de Grelot, et B. ECKMAN, «A Quantitative Metrical Analysis of the Philippians Hymn», dans *New Testament Studies*, 26, 1980, p. 258-266); cet original araméen justifierait quelques passages archaïques de la formulation grecque de Paul. Pour sa part, C.J. ROBBINS, «Rhetorical structure of Philippians 2:6-11», dans *Catholic Biblical Quarterly*, 42, 1980, p. 73-82, s'attache moins à la structure du texte qu'à sa conformité aux règles de la composition de la rhétorique grecque.

<sup>5</sup> J.-F. COLLANGE, *L'épître aux Philippiens* (Commentaire du Nouveau Testament, 10a), Neuchâtel, 1973, p. 78-70. Assez proche est aussi la structure proposée par GRELLOT, «Deux notes» (n. 4), p. 169-176, pour la première partie de l'hymne.

humilié (2<sup>e</sup> strophe), Dieu le sur-exalte (v. 9a); celui qui n'a pas tenu pour une proie l'être à égalité avec Dieu mais s'est vidé lui-même (1<sup>re</sup> strophe), Dieu le gratifie d'un nom qui les passe tous (v. 9b), un nom dont la finale précisera que c'est le sien même. Ainsi, Dieu fait pour Jésus ce que celui-ci a refusé de faire lui-même. Quant aux deux derniers tercets, bien que distincts («tout genou... / toute langue...»), ils peuvent être lus selon une structure concentrique qui rend justice à leur parenté – le tout dernier stique faisant inclusion avec le premier tercet.

afin qu'au *nom* de JÉSUS  
           *tout genou* fléchisse  
                   des [êtres] célestes / et des terrestres / et des souterrains  
           et que *toute langue* confesse  
 que [le] *Seigneur* c'est JÉSUS Christ  
 + vers la gloire de Dieu père (voir v. 9)

Au centre, l'accent est mis sur l'universalité de la reconnaissance du nom enfin proclamé. Ce nom de «Seigneur» que Dieu a donné à Jésus (v. 9b.11a) répond à son abaissement comme «serviteur» (v. 7a); sa mort ignominieuse en croix à la fin de la première partie (v. 8b) a pour contrepartie la gloire de Dieu père à la fin de la seconde (v. 11b), tandis que la destinée individuelle évoquée aux v. 6-8 débouche grâce à Dieu sur la reconnaissance universelle aux v. 9-11.

## II. RAPIDE REGARD SUR LES RÉFÉRENCES AU PREMIER TESTAMENT<sup>6</sup>

Avant d'examiner comment ce poème relit certains éléments du début de la Genèse, il n'est pas inutile de rappeler les références vétérotestamentaires les plus souvent évoquées à son sujet. Il y a tout d'abord les références à la littérature de Sagesse<sup>7</sup>. Un premier lien

<sup>6</sup> Sur les liens et les affinités littéraires de l'hymne, voir en particulier A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens», dans *Revue Biblique*, 72, 1965, p. 352-380 et 481-507, en particulier p. 352-380. Cet article est présenté et discuté par J. COPPENS, «Les affinités littéraires de l'hymne christologique. Phil., II,6-11», dans *ETL*, 42, 1966, p. 238-241.

<sup>7</sup> Voir, par exemple, J. MURPHY-O'CONNOR, «Christological Anthropology in Phil. II,6-11», dans *Revue Biblique*, 83, 1976, p. 25-50; FEUILLET, «L'hymne christologique» (n. 6), p. 376-380.

est à faire avec Sg 3,1-8 et 5,15-16: à cause de leur obéissance à Dieu, les justes sont victimes de la violence des humains, mais Dieu récompense leur attitude en les exaltant. Cette figure du juste persécuté trouve en Jésus sa pleine réalisation, selon Ph 2,6-11. Le lien thématique entre les deux est assez clair mais reste néanmoins assez générique.

Toujours dans la littérature sapientielle, un autre rapprochement a sans doute largement influencé la théologie de la préexistence et de la venue du Christ<sup>8</sup>. En Pr 8,22-36 et en Sg 7,25-30, en effet, la Sagesse est décrite comme remplie d'amour pour les humains et, en pleine symbiose avec Dieu, elle se fait proche d'eux. Ce lien pose toutefois problème, car il faudrait s'assurer que l'hymne aux Philippiens parle bel et bien de préexistence, ce qui n'est pas forcément établi. Il pourrait donc résulter d'une lecture orientée de l'hymne, plutôt que de constituer un lien intertextuel appelé par le texte lui-même.

Les auteurs font encore le lien avec la littérature prophétique, en l'occurrence avec un passage du Deutéro-Isaïe (Is 45,23, peut-être cité en Ph 2,10-11<sup>9</sup>) et, chez le même prophète, avec le quatrième poème du Serviteur (Is 52,13-53,12). Ce dernier texte est, de l'avis général, le plus éclairant pour la compréhension de l'hymne. Le rapprochement est opéré tant par les Pères que par de nombreux exégètes

<sup>8</sup> La question de la préexistence pose effectivement problème. De nombreux travaux y sont consacrés. Voir, par exemple, J. LAMBRECHT, «Paul's Reasoning in Philippians 2,6-8», dans *ETL*, 83, 2007, p. 413-418, qui fait écho à ALETTI, *Philippiens* (n. 4), selon lequel Ph 2,6-8 vise l'incarnation du Christ et non sa préexistence (voir p. 149 et 158-159). Dans le même sens aussi MURPHY-O'CONNOR, «Christological Anthropology» (n. 7). Selon P. BONNARD, *L'épître aux Philippiens* (Commentaire du Nouveau Testament, 10), Neuchâtel-Paris, 1950, p. 48, «ces versets, tout en présupposant l'idée de la préexistence de l'Homme céleste, nous le présentent surtout dans son existence historique et terrestre», en opposition à Adam. Sur cette question, voir aussi les travaux de C.H. TALBERT, «Problem of Pre-existence in Philippians 2 6-11», dans *Journal of Biblical Literature*, 86, 1967, p. 141-153; T.Y. WONG, «The Problem of Pre-existence in Philippians 2,6-11», dans *ETL*, 62, 1986, p. 267-282; FEUILLET, «L'hymne christologique» (n. 6), p. 376-380, *Id.*, *Le Christ sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes* (Études Bibliques), Paris, 1966, p. 339 et C. BASEVI, «Estudio literario y teológico del himno cristológico de la epístola a los Filippienses (Phil 2,6-11)», dans *Scripta Theologica*, 30, 1998, p. 439-472.

<sup>9</sup> De ce contact (Ph 2,10-11, πᾶν γόνυ κάμψη... et ἐξομολογήσεται πᾶσα γλῶσσα... reprenant la fin du verset isaïen), ALETTI, *Philippiens* (n. 4), p. 141, affirme: «l'allusion à Is 45,23 est tellement évidente, qu'il faut être aveugle pour la manquer». Voir aussi p. 172-173.

modernes<sup>10</sup>, surtout en fonction du mouvement des deux poèmes évoquant l'abaissement volontaire jusqu'à la mort du serviteur qui, obéissant à Dieu, est exalté par lui (cf. ὑψωθήσεται en Is 52,13 LXX et ὑπερῶσεν en Ph 2,9)<sup>11</sup>. Ce rapprochement avec le Serviteur Souffrant sera repris ci-dessous, car il oriente d'une certaine manière le troisième et dernier lien intertextuel fait à propos de cet hymne, un rapport qui sera développé dans cette contribution: Jésus comme «anti-Adam».

### III. JÉSUS EN PH 2,6-11 ET L'HUMAIN DU DÉBUT DE LA GENÈSE

Si elle n'est pas explicite mais se dessine plutôt en creux, l'opposition entre Jésus et Adam – qui dans le jardin veut devenir l'égal de Dieu, faisant de ce statut une «proie à saisir» – a été mise en évidence par de nombreux auteurs<sup>12</sup> à partir de Thomas d'Aquin, voire peut-être

<sup>10</sup> ALETTI, *Philippiens* (n. 4), p. 141 et 161; BONNARD, *Philippiens* (n. 8), p. 46 et *passim*; R.P. MARTIN, *Carmen Christi (Philippians II,5-11) in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, Cambridge, 1967, p. 99-133, surtout 186 et *passim*; COLLANGE, *Philippiens* (n. 5), p. 81; FEUILLET, «L'hymne christologique» (n. 6), p. 356-365, ainsi que *Le Christ sagesse* (n. 8), p. 340-349. Voir aussi G. WAGNER, «Le scandale de la croix expliqué par le chant du serviteur d'Ésaïe 53. Réflexion sur Philippiens 2:6-11», dans *Études théologiques et religieuses*, 61, 1986, p. 177-187 et F. MANZI, «La dipendenza letteraria diretta di Fil 2,5-11 da Is 52,13-53,12», dans *Rivista Biblica*, 47, 1999, p. 277-360. Pour sa part, R. ELOY CLAREY, «Flp 2,6-11: La novedad del misterio de la Encarnación», dans *Estudios Bíblicos*, 59, 2001, p. 487-500, estime que le Serviteur souffrant ainsi que la Sagesse personifiée sont en réalité une préfiguration vétérotestamentaire du Christ. LAMARCHE, *Christ vivant* (n. 4), p. 33, fait remarquer que la version d'Aquila d'Is 52,14 présente la leçon μορφή. Ainsi, selon lui, «forme d'esclave» «fait peut-être allusion au Serviteur Souffrant qui "n'avait plus d'apparence humaine"».

<sup>11</sup> Les Pères rapprochent également l'hébreu *hè'èrah lammawèt nafshô*, «il s'est dépouillé lui-même jusqu'à la mort» (Is 53,12) de Ph 2,7a et 8; un des points de rapprochement est pour eux le mot δοῦλος de Ph 2,7, mais il est néanmoins problématique car la LXX traduit l'hébreu 'èvèd par παῖς.

<sup>12</sup> Dans les deux articles déjà cités, FEUILLET, «L'hymne christologique» (n. 6) et COPPENS, «Les affinités littéraires» (n. 6), notent que le lien entre le Christ de l'hymne et l'Adam de la Genèse est ténu. Mais l'un comme l'autre estiment que les deux textes peuvent être rapprochés par les thématiques et le mouvement inverse qui s'y dessine. Cela dit, Feillet souligne que la «double réminiscence, et du Serviteur, et d'Adam, n'a rien qui puisse nous surprendre: l'union de deux références, l'une à la Torah, l'autre aux écrits prophétiques, est tout à fait conforme à la tradition juive» (p. 366). Sur le Christ comme anti-Adam, voir aussi, par exemple LAMARCHE, *Christ vivant* (n. 4), p. 32-35 qui estime que les allusions au serviteur et à Adam se renforcent l'une l'autre (voir aussi ID., «L'hymne de l'épître aux Philippiens et la kénose du Christ», dans Collectif, *L'homme devant Dieu: mélanges offerts au Père Henri de Lubac. I.*

depuis les Pères de l'Église latine et Novatien dans son *De Trinitate*<sup>13</sup>. Un tel lien est attesté dans la pensée de Paul lui-même qui développe, en Rm 5, par exemple, l'idée du Christ nouvel Adam. Ainsi, si l'hymne de Ph 2,6-11 ne travaille pas l'exégèse de Gn 3, il creuse, à travers ce récit, la nouveauté de Jésus, prenant «appui sur la faute d'Adam – sans citation de Gn 3 – pour donner à comprendre l'acte du Christ»<sup>14</sup>.

Pour déceler au fil du texte de l'hymne, les éléments qui lisent Jésus comme le véritable Adam, il faut prendre au sérieux le parallélisme entre les deux premières strophes et les lire en les juxtaposant, sans introduire dans le texte une séquence chronologique qui ne s'y trouve pas<sup>15</sup>. Deux points de vue successifs sont envisagés, comme le suggère le terme répété deux fois dans chaque strophe: d'abord, on envisage Jésus «en forme de Dieu» (θεός), en tant qu'image de Dieu; ensuite, on le contemple en «ressemblance d'être humain» (ἄνθρωπος), en tant qu'image d'humain. D'emblée, Jésus est donc défini ἐν μορφῇ θεοῦ, littéralement «en forme de dieu» (v. 6). Le terme μορφή<sup>16</sup> pose

*Exégèse et Patristique* [Théologie, 56], Paris, 1963, p. 147-158, surtout 150. C.A. WANAMAKER, «Philippians 2.6-11: Son of God or Adamic Christology?», dans *New Testament Studies*, 33, 1987, p. 179-193, présente un rapide *status quaestionis*, tout comme P.T. O'BRIEN, *Philippians* (The New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids, 1991, p. 263-268. Voir aussi ALETTI, *Philippiens* (n. 4), p. 141, les notes de la *TOB* et de la *BJ*, mais aussi BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*. II (n. 3), p. 117-118 et plusieurs auteurs cités par FEUILLET, «L'hymne christologique» (n. 6), p. 365, tels que G. Estius (1631), Dom Calmet (1726), O. Cullmann (1958).

<sup>13</sup> Pour un état de la question sur les lectures que les Pères proposent des versets 6 et 7 de Ph 2, voir, à côté de ses travaux déjà cités, P. GRELOT, «La traduction et l'interprétation de Ph 2,6-7. Quelques éléments d'enquête patristique», dans *Nouvelle Revue Théologique*, 103, 1971, p. 897-1028.

<sup>14</sup> BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*. II (n. 3), p. 117-118.

<sup>15</sup> Voir en ce sens GRELOT, «Deux notes» (n. 4), p. 170.

<sup>16</sup> Selon GRELOT, «Deux expressions» (n. 2), en particulier p. 503-507, le mot – y compris ses dérivés – est rare dans le NT (on ne le trouve qu'ici et en Mc 16,12; pour ses dérivés, voir Rm 2,20; 2 Tm 3,5; Mt 17,2; Mc 9,2 à propos du Christ; en Ga 4,19; 2 Co 3,18; Rm 8,29; 12,2; Ph 3,10.21, ils indiquent la transformation du chrétien). Les Pères (cf. p. 503-504) entendaient l'expression ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων au sens «le plus fort». Ainsi, cette tournure rare (elle ne se trouve qu'une seule fois dans la Bible et est également fort peu présente dans la littérature grecque ancienne) devient pour les Pères fondement de l'affirmation de la divinité du Christ. Pour D. BURK, «On the Articular Infinitive in Philippians 2:6. A Grammatical Note with Christological Implications», dans *Tyndale Bulletin*, 55, 2004, p. 253-274, d'un point de vue grammatical, les expressions «forme de Dieu» et «égalité avec Dieu» ne sont pas des synonymes et ne doivent donc pas être considérées comme telles. Sur μορφή et son usage, voir J. BEHM, «μορφή», dans *TWNT*, vol. IV, 1942, p. 750-760 et MARTIN, *Carmen Christi* (n. 10), p. 99-133. Certains préfèrent alors «nature», voire «essence», mais si cela convient bien à la première expression, qu'en est-il pour la combinaison «nature d'esclave»?



un énorme problème de compréhension. Il est souvent rendu par «condition»<sup>17</sup>. Mais si ce choix va bien avec «esclave», que signifie-t-il dans l'expression «condition de Dieu»? De plus, le terme grec ne semble pas avoir cette signification<sup>18</sup> qui, en tout cas, est loin de son sens premier<sup>19</sup>. Comme cette traduction semble donner pour acquise l'idée, problématique dans ce texte, de la préexistence, il est sans doute plus judicieux de conserver le sens assez neutre de «forme»<sup>20</sup>, en le précisant peut-être par le mot «aspect» au sens d'image qui apparaît. Ce qu'affirmerait alors le début de l'hymne, c'est qu'en Jésus, on peut reconnaître les traits de Dieu<sup>21</sup>, quelque chose de son aspect, d'une image visible de lui: dans la mesure où l'homme Jésus est vraiment à l'image de Dieu, il le révèle adéquatement. Cette interprétation suggère en réalité un subtil rapprochement avec l'humain de la Genèse créé à

<sup>17</sup> Ainsi, par exemple, *TOB* et *BJ*; ALETTI, *Philippiens* (n. 4), p. 137; BONNARD, *Philippiens* (n. 8), p. 41.

<sup>18</sup> En grec classique, μορφή a le sens de «forme, figure ou apparence (extérieure), aspect» et désigne l'image qui apparaît, souvent au sens de beauté extérieure. Voir P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, vol. 3, Paris, 1968, p. 714; A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, Paris, 1950, p. 1299; H.G. LIDDELL & R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, vol. II, Oxford, 1940, p. 1147. Voir aussi S. LÉGASSE, *L'épître aux Philippiens. L'épître à Philémon* (Cahiers Évangile, 33), Paris, 1980, p. 25.

<sup>19</sup> La traduction retenue d'ordinaire en français, «condition» a été introduite par des exégètes et théologiens cherchant à rendre le terme «le plus compréhensible possible». C'est apparemment Feuillet dans une étude de 1942 («L'Homme-Dieu considéré dans sa condition terrestre de Serviteur et de Rédempteur», dans *Revue Biblique*, 51, 1942, p. 58-79) qui aurait recommandé cet usage repris ensuite par des commentateurs et dans des traductions françaises. C'est en tout cas ce dont il se félicite plus tard dans son article «L'hymne christologique» (n. 6), p. 369: «Dans les traductions françaises actuelles, l'habitude s'est introduite de rendre μορφή par "condition". Cette traduction, que nous avons préconisée dans notre étude de 1942, est adoptée notamment par P. Joüon, J. Dupont, É. Osty, les diverses éditions de la Bible de Crampon, y compris la plus récente, les Bibles de Jérusalem, de Maredsous, du Cardinal Liénart, le commentaire de P. Bonnard (...). Voilà une belle unanimité, qui à l'avance devrait décourager toute critique!» car, continue-t-il, Dupont l'affirme: ce sens «ne prête plus guère à discussion». Si cette version a besoin d'un argument d'autorité, ne serait-ce pas qu'elle est fragile?

<sup>20</sup> Ainsi, par exemple, les traductions de Darby, Second (la Nouvelle Second traduit par «vraiment divin»), la Bible Bayard, la Nouvelle Édition de Genève. Voir aussi COLLANGE, *Philippiens* (n. 5), p. 74; LAMARCHE, *Christ vivant* (n. 4), p. 41; F.W. BEARE, *A Commentary on the Epistle to the Philippians*, London, 2<sup>e</sup> éd., 1969, p. 73; LÉGASSE, *Philippiens* (n. 18), p. 23.

<sup>21</sup> «Il [le Christ] manifeste d'une certaine manière, dans son être même et par la médiation de son humanité, les "traits" visibles du Dieu vivant» (cf. Col 1,15), écrit GRELOT, «Deux expressions» (n. 2), p. 506. LÉGASSE, *Philippiens* (n. 18), propose également cette paraphrase: «ayant en lui les traits de Dieu», p. 24-25.

l'image de Dieu (Gn 1,26), où s'amorce le thème de Jésus véritable *'adam*, humain accompli à l'image de Dieu. Mais il y a plus, car, selon la structure proposée ci-dessus, le poème établit immédiatement le parallèle avec le serviteur (v. 7): celui qui est ἐν μορφῇ θεοῦ prend également μορφήν δούλου (v. 7). Ainsi, il apparaît d'emblée que Jésus est à l'image de Dieu en tant qu'il donne l'«image d'un esclave» en se faisant serviteur (voir Jn 13). Pour saisir ceci, il faut aller relire les premières pages de la Genèse.

Du bref récit de la création de l'humain, en Gn 1,26-28, il ressort que l'être dans lequel culmine l'œuvre des six jours est inachevé. Dieu lui adresse du reste un ordre lui enjoignant de dominer les animaux et la terre, traçant ainsi en quelque sorte sa mission. Devenir ressemblant à l'image de Dieu déposée en lui suppose que, comme le Créateur, il maîtrise lui aussi son monde. Mais ensuite, sans attendre, le don de la nourriture végétale lui indique la possibilité d'accomplir cet ordre sans tuer, dans la douceur (v. 29-30), à l'image du Dieu qui a organisé l'univers et fait surgir les vivants sans rien détruire, par la force non-violente de sa parole. Que va faire l'humain face à ce choix dont dépend son avenir? C'est la suite du récit de la Genèse qui le raconte (2,4-3,24). À nouveau à propos d'un don de nourriture (Gn 2,16-17), Dieu invite l'humain du jardin à consentir à une limite nécessaire à la vie et à son épanouissement, une limite qui indique que la vie n'est pas dans la mainmise et la possession jalouse. C'est alors que, se soumettant à l'animal plutôt que de lui commander, les humains mettent la main sur ce qui n'est pas donné, croyant devenir ainsi «comme Dieu», comme le Dieu qui, de l'avis du serpent, maîtrise la totalité et cherche à garder jalousement l'exclusivité de ce qui fait son privilège. Il n'est pas étonnant dès lors que ce soit par un acte d'accaparement où est donné libre cours à la convoitise que les humains pensent devenir comme Dieu, au moment même où, en réalité, ils en viennent à ressembler plutôt à l'image du serpent de la convoitise<sup>22</sup>. Mais, la suite du récit est formelle: un tel choix conduit au malheur. Accaparer, saisir le fruit comme une proie dans le désir de devenir «l'égal de Dieu» est loin de conduire à la vie. C'est au contraire le signe que les humains de l'Éden considèrent cette égalité

<sup>22</sup> Pour un développement argumenté de cette lecture, voir A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-12,4* (Lire la Bible, 148), Paris, 2007, p. 37-48, 55-69 et 93-108.

comme quelque chose à saisir, à arracher à Dieu, plutôt qu'à recevoir de lui, selon l'image que le serpent a instillé en eux. Mais ce n'est là qu'illusion.

Sur cette base, revenons à notre hymne. Selon le v. 6b, Jésus, authentique image de Dieu (v. 6a), adopte un comportement opposé à celui de l'Adam du récit de la Genèse. Il «n'a pas tenu pour une proie (à saisir) l'être à égalité avec Dieu» (οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ). Cette phrase n'est pas facile à traduire, notamment en raison de l'usage du mot ἄρπαγμός, un terme rare utilisé seulement ici dans le NT<sup>23</sup>, mais aussi de l'expression τὸ εἶναι ἴσα θεῷ<sup>24</sup>. Introduite par le verbe ἠγέομαι, «considérer, regarder comme», la phrase pourrait souligner combien l'attitude de Jésus prend radicalement à

<sup>23</sup> Ce mot n'est pas attesté dans la LXX. Son sens le plus obvie est «fruit d'un vol, d'une rapine», «objet à saisir ou à garder de force». Et si certains, comme ALETTI, *Philippiens* (n. 4), p. 137, ou COLLANGE, *Philippiens* (n. 5), p. 74, résistent à retenir ce sens – qui pourrait suggérer que, selon l'hymne ancien, Jésus n'était pas Dieu et qu'il a renoncé à conquérir une identité qu'il n'avait pas –, il peut se comprendre dans le cadre d'une réflexion christologique non complètement évoluée au moment de la rédaction de l'hymne. Notre texte refléterait un moment de cette réflexion où la divinité du Christ n'est pas encore affirmée en termes de préexistence (voir Ac 2,36 et Rm 1,2-4). Cela dit, si la préexistence est posée, le mot ἄρπαγμός peut être traduit par «usurpation» (Osty): ce terme (masculin) décrivant une action suggérerait que l'être égal à Dieu n'est pas vu par Christ comme une usurpation puisqu'il est Dieu. Mais alors, l'opposition au début du verset 7 se comprendrait moins bien. De plus, en ce sens, la proie serait non quelque chose dont on s'empare (ἄρπάζω), mais à retenir, à ne pas lâcher, à conserver jalousement (*BJ*, 1<sup>re</sup> éd.). Une autre manière de comprendre est: «considérer comme une aubaine», le Christ, égal à Dieu, ne songeant pas à tirer profit de cette situation, ni à bénéficier des avantages qu'il pourrait revendiquer. Cette option conserve l'idée de prendre quelque chose sans retirer au Christ son égalité foncière avec Dieu (LAMARCHE, «L'hymne» [n. 12], p. 156 et *Christ vivant* [n. 4], p. 41-43), mais elle pose problème car elle présuppose un Dieu qui, loin d'une dynamique d'alliance, ferait sentir sa supériorité en passant outre les médiations humaines et ressemblerait furieusement au dieu dont le serpent brosse le portrait en Gn 3,4-5. Sur ce terme, voir l'état de la question de N.T. WRIGHT, «ἄρπαγμός and the Meaning of Philippians 2:5-11», dans *Journal of Theological Studies*, 37, 1986, p. 321-352.

<sup>24</sup> À ce propos, voir GRELOT, «Deux expressions» (n. 2). La difficulté réside dans l'adjectif neutre à valeur adverbiale ἴσα. Grelot montre que, en grec classique, il signifie «égal à», «équivalentement», mais une étude menée sur la LXX montre aussi «que l'emploi de ἴσα comporte un sens affaibli qui n'oriente pas du tout la pensée vers un concept d'égalité, au sens rigoureux du terme. On y ajoutera Sg 7,3, où le même mot sans complément veut dire: "pareillement"». Et Grelot de conclure que l'expression «ne se rapporte pas à une spéculation sur la nature divine du Christ [...] (mais) au traitement qui manifeste la condition reconnue à quelqu'un» (p. 500-501). Pour faire comprendre ce dont il s'agit, il propose de paraphraser en traduisant «le statut (ou la condition) d'égalité avec Dieu», ou par «parité avec Dieu» écartant ainsi «toute discussion sur la "nature" divine du Christ», p. 502.

rebours celle de l'Adam du jardin guidé par la façon dont le serpent lui présente Dieu. Ainsi comprise en lien avec l'attitude de l'humain du jardin d'Éden, l'attitude adoptée par Jésus indique clairement le chemin de la véritable humanité: celui qui «ne considère pas comme une proie à saisir d'être à égalité avec Dieu» donne à voir en lui l'authentique μορφή de Dieu. Celui-ci, en effet, dans les deux premiers chapitres de la Genèse, n'est en rien celui qui accapare pour lui ou impose sa supériorité. Au contraire il se met au service des vivants en donnant généreusement, renonce à contrôler la vie et délègue aux humains son pouvoir sur la terre; il leur confie même son projet de vie dont il fait dépendre l'avenir de leur choix libre.

La suite du poème confirme cette lecture en décrivant ce que Jésus fait au lieu d'agir comme l'Adam du jardin<sup>25</sup>. Il «se vide lui-même (ἐαυτὸν ἐκένωσεν), prenant forme de serviteur» (v. 7a). Pour beaucoup d'auteurs, il s'agit ici du renoncement par Jésus à sa divinité (supposée acquise selon le v. 6), ou du moins aux prérogatives ou privilèges divins, la gloire<sup>26</sup> ou la puissance seigneuriale<sup>27</sup>, pour assumer – tout en restant Dieu – les risques de l'existence précaire des humains. En ce sens, la phrase évoquerait l'incarnation. Cependant, la formulation (verbe suivi du pronom réfléchi) n'indique pas que Jésus se vide de quelque chose de lui-même, de sa divinité par exemple, mais qu'il se vide *lui-même*. En apparence énigmatique, cette phrase nous paraît prolonger l'image de l'anti-Adam, de Jésus véritable humain. Loin de se contenter de ne pas chercher à ravir l'égalité avec Dieu, il adopte l'attitude radicalement opposée, qui consiste à se vider, à se dépouiller lui-même<sup>28</sup>. C'est en cela qu'il est authentiquement image de Dieu, au point que l'on peut reconnaître Dieu en lui, comme l'écrit Beauchamp: «Adam cédant à l'appétit

<sup>25</sup> GRELOT, «Deux expressions» (n. 2), p. 507, écrit: «[...] le Christ n'a pas gardé comme un butin à prendre (= une proie) le statut d'égalité (= la parité) avec Dieu. Il a fait tout le contraire!».

<sup>26</sup> En ce sens, par exemple, *BJ*.

<sup>27</sup> En ce sens, COLLANGE, *Philippiens* (n. 5), p. 91 et BONNARD, *Philippiens* (n. 8), p. 46-47.

<sup>28</sup> D'autres textes du NT explicitent cet auto-dépouillement en termes de don de soi à l'Autre et aux autres. Un tel don radical semble être au centre de la christologie que déploie le récit marcion de la passion. En ce sens, l'ouvrage récent de F. DE CARLO, «*Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?*» (*Mc 15,34*). *I Salmi nel racconto della passione di Gesù secondo Marco* (Analecta Biblica, 179), Roma, 2009.

d'«être comme Elohim» s'est emparé de cette égalité comme d'une proie, a désobéi, est mort. (...) La main de Jésus, parce qu'elle retourne dans un geste inverse le geste d'Adam, révèle le geste de Dieu et l'essence de son être-Dieu, qui est le don»<sup>29</sup>.

Après ce premier regard sur Jésus – du point de vue de Dieu, si l'on peut dire –, la deuxième strophe contemple cet homme en «forme de Dieu» dans sa «ressemblance à des humains» (v. 7b-8). Que signifie cette expression «en ressemblance<sup>30</sup> d'humains»? Il est intéressant de noter que le point de référence n'est pas un homme au singulier mais des humains, autrement dit n'importe lequel. Ce qui est affirmé ici de Jésus c'est que rien de son apparence extérieure ne le distingue des autres, même si, comme l'a dit la première strophe, il offre l'image authentique de Dieu, au contraire de l'Adam de l'Éden. Au demeurant, les autres humains le reconnaissent comme un des leurs, comme c'est ensuite souligné: «et pour aspect<sup>31</sup> étant trouvé comme un humain» (καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος). Il n'est donc en rien soustrait au lot de tous les humains. Le tout est de voir comment il habite l'humanité qui est la sienne, et c'est ce que précise la suite de la strophe.

L'humanité qu'il partage avec chacun, Jésus la vit dans l'humilité et l'obéissance: «il s'est abaissé (humilié) lui-même devenant obéissant», à l'image du Serviteur d'Isaïe. Ici, en effet, c'est cette figure qui éclaire le mieux le Jésus de l'hymne, qui s'en rapproche par les deux traits mentionnés au v. 8. L'abaissement volontaire de Jésus (ἐταπεινώσεν ἑαυτόν) rappelle en effet celui de la figure isaïenne, dont il est dit, selon la LXX, que son jugement et sa mort ont été

<sup>29</sup> BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*. II (n. 3), p. 118. En ce sens, ne serait-il pas absurde de comprendre qu'il se vide de la divinité, alors que c'est dans cet acte même de se dépouiller qu'il est à l'image de Dieu?

<sup>30</sup> Le mot ὁμοίωμα signifie normalement «objet ressemblant», «image», mais pour beaucoup il semble difficile d'admettre ce sens ici car il frôle le docétisme (cependant, cette hérésie est postérieure à l'hymne et ne peut donc préoccuper son auteur). BONNARD, *Philippiens* (n. 8), p. 44, le comprend comme une «égalité dans la destinée historique», E. KÄSEMANN, «Analyse critique de Philippiens 2.5-11», dans ID., *Essais exégétiques*, Neuchâtel, 1972, p. 65-110, parle d'«existence en analogie» (p. 90), J. GNILKA, *Der Philippenerbrief* (HthK X/3), Fribourg i.B., 1968, p. 114, de «Daseinsweise», et COLLANGE, *Philippiens* (n. 5), p. 93, d'identité, Christ étant «identifié à l'humanité».

<sup>31</sup> Il faut souligner que le terme σχῆμα («aspect») est difficile à rendre dans le contexte. Il semble viser, comme en 1 Co 7,31 «la nature en tant qu'elle se révèle» et «par suite de manière générale la manière d'apparaître» (KÄSEMANN, «Analyse critique» [n. 30], p. 89), d'où «aspect» (BJ ; TOB), ce qui est perceptible par les autres.

précédés de son humiliation (Is 53,8: ταπείνωσις)<sup>32</sup>. Il porte ainsi à son point le plus bas le renoncement à soi qui était déjà celui du Serviteur, lui qui, selon l'hébreu cette fois, «s'est dépouillé de sa vie pour la mort» (Is 52,13 TM)<sup>33</sup>. À ce premier trait, l'hymne en ajoute un autre: l'obéissance (ὕπηκοος), qui caractérise aussi le Serviteur, cet homme qui a su écouter comme un vrai disciple et ne s'est pas dérobé devant l'humiliation (Is 50,4-5). Mais, on l'a vu, un parallèle se dessine dans la strophe entre les deux expressions comportant le participe γενόμενος: «devenant en ressemblance d'humains» trouve un écho dans «devenant obéissant», ce qui pourrait indiquer que l'obéissance est la façon particulière qu'a Jésus de vivre son humanité. En ce sens, son attitude est à nouveau à l'opposé de l'humain de l'Éden qui, loin d'obéir à la parole reçue, a transgressé le commandement divin, ce qui l'a conduit à la mort. En revanche, Jésus ne s'est pas départi de cette façon d'être, pas même devant une mort humiliante entre toutes, la mort de la croix, mise en exergue comme point d'abaissement extrême du mouvement du Serviteur, décrit par ailleurs comme celui de «se vider soi-même».

Lorsque tout semble s'être terminé avec la mort ignominieuse du serviteur Jésus, Dieu prend l'initiative et, comme il le fait pour le Serviteur, crée la surprise qui laisse tout le monde bouche bée (Is 52,13-15). Le contraste est absolu entre la fin du verset 8 et le début du suivant, entre l'abaissement volontaire jusqu'à la mort en croix, et l'exaltation – proprement pascale –, nouvelle naissance symbolisée par le don d'un «nom au-dessus de tout nom»<sup>34</sup>. Pourtant, au-delà du contraste, un lien de causalité unit les deux mouvements (διό, «c'est pourquoi»), le dépouillement de Jésus et l'action de Dieu en sa faveur (voir déjà en Is 52,12 TM, *lâkén* / LXX, διὰ τοῦτο). Celui qui a vécu son humanité dans une logique d'humble service et d'écoute obéissante est élevé par Dieu. Il reçoit de lui «par grâce» (ἐχαρίσατο) un nom qui traduit cette élévation inattendue, puisqu'il les dépasse tous.

<sup>32</sup> Is 53,8 LXX: «Dans l'humiliation son jugement a été enlevé; sa génération, qui la racontera? Car sa vie est enlevée de la terre: en raison des injustices de mon peuple il a été mené à la mort (εἰς θάνατον)».

<sup>33</sup> Ce second rapprochement est souligné notamment par la *TOB* et la *BJ*.

<sup>34</sup> Le verbe construit avec le préfixe ὑπερ-, ὑπερύψωσεν («sur» élever) ainsi que le nom «au-dessus» (ὑπέρ) de tout nom inversent le mouvement de descente évoqué par un mot au préfixe ὑπο-, ὑπήκοος. Que le sort de Jésus soit analogue à celui du Serviteur d'Isaïe est suggéré par le verbe utilisé à propos de ce dernier en Is 52,13 LXX, ὑψωθήσεται (TM: *yârûm wenissa'*).

La suite suggérera clairement qu'il s'agit ni plus ni moins du nom même de Dieu, devant qui se prosterne l'univers et de qui toute langue chante la louange.

Quelque chose de fondamental est affirmé ainsi, qui ramène à l'avant-plan le lien avec Gn 1–3. Celui qui n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être à égalité avec Dieu, mais qui au contraire s'est vidé lui-même dans le don et dans l'humilité du service, reçoit de Dieu gratuitement ce qu'il n'a pas cherché à saisir. Ainsi, ce que le premier Adam a voulu arracher dans un geste de possession jalouse, Jésus le reçoit gracieusement par sa manière d'être authentiquement à l'image de Dieu: au-delà de la mort, il reçoit la vie, alors qu'Adam était éloigné d'autorité du chemin de l'arbre de la vie (voir Gn 3,23-24); et il reçoit un nom, celui de Seigneur, qui proclame qu'il est désormais à égalité avec Dieu alors même qu'il n'a pas prétendu le devenir. Ainsi, si la vocation de l'humain est de devenir semblable à Dieu, d'accomplir en soi l'image de Dieu, le Jésus décrit par l'hymne montre le chemin authentique de sa réalisation.

Les deux dernières strophes du poème (v. 10 et 11) développeront les conséquences, au niveau de l'univers créé, de l'intervention de Dieu en faveur de Jésus. Car le don du nom a un but: l'allégeance de la création tout entière à ce serviteur («que tout genou fléchisse») et la confession universelle de son nom («que toute langue reconnaisse publiquement»), lui qui a été exalté par Dieu et rendu digne d'un hommage royal<sup>35</sup>. Le caractère cosmique de cet hommage est souligné par la triple répétition du «tout» et par une précision tripartite: ce ne sont pas seulement les humains qui sont concernés mais aussi tout ce qui est «céleste» et «souterrain»<sup>36</sup>, une expression qui renvoie aux trois ordres de la création évoqués par Ex 20,4 et Ap 5,3.13. Cette

<sup>35</sup> L'élévation et l'hommage, tels qu'ils s'expriment en Ph 2,10-11, sont rapprochés par certains comme LÉGASSE, *Philippiens* (n. 18), p. 27, du scénario de couronnement royal égyptien, avec l'élévation liturgique à la dignité royale, la présentation et l'intronisation avec hommage (proclamation d'un nouveau nom). Le verbe κάμπτω se rapporte d'ailleurs davantage à l'«acte de soumission» devant un roi «qu'au geste de l'adoration cultuelle» (BONNARD, *Philippiens* [n. 8], p. 46).

<sup>36</sup> Certains précisent ce que recouvrent ces trois termes: puissances et anges; êtres spirituels, démons ou esprits, qui peuplent la terre; esprits qui vivent dans et sous la terre; anges, hommes vivants ou défunts. Cf. ALETTI, *Philippiens* (n. 4), p. 170-171. Cette précision n'est sans doute pas utile pour comprendre pleinement le texte, car comme le note le même auteur, «cette triade est une expansion de l'adjectif précédent "tout"; elle sera reprise par le "toute" du verset suivant, l'ensemble provoquant un effet de diastole et de systole: tout / cieux – terre – sous terre / toute.»

vénération dont Jésus est ainsi l'objet corrobore et renforce à sa façon la lecture proposée ici: en réalisant pleinement la vocation humaine d'être à l'image de Dieu, Christ ouvre à toute la création la possibilité d'être renouvelée – contrairement à l'Adam qui a entraîné dans le mal l'ensemble du créé (voir Gn 3,14-19)<sup>37</sup>.

Le nouveau nom reçu de Dieu n'est révélé qu'à la fin, dans la bouche même des êtres qui peuplent l'univers et sont unis dans une louange quasi liturgique<sup>38</sup>: κύριος, «Seigneur», n'est autre que le nom de Dieu lui-même, celui qui, dans LXX, traduit le Tétragramme. De la sorte, en reprenant ici à son compte à propos de Jésus un passage du Second Isaïe qui décrit un hommage universel au Dieu sauveur (Is 45,23-25 LXX), le texte détourne pour ainsi dire vers Jésus-Christ l'hommage qui, selon le prophète, est destiné au Dieu unique (45,21-22), suggérant ainsi le statut nouveau de cet humain à l'image de Dieu. Mais à la fin de l'hymne, c'est bien dans la gloire rendue à Dieu, reconnu comme Père, que tout culmine (εἰς δόξαν θεοῦ πατρός).

Pourquoi une finale aussi inattendue? Ne serait-ce pas pour souligner que l'aventure de Jésus-Christ ne finit pas par la déposition de Dieu, par son remplacement par un autre κύριος, un autre Seigneur? Cela aurait été le cas si Jésus était posé en rival de Dieu, s'il était entré en concurrence avec lui, si, à l'instar de l'humain du jardin inspiré par le serpent, il avait considéré comme une proie convoitable d'être à égalité avec Dieu. N'étant pas entré dans ce jeu-là, Jésus a donné à Dieu de pouvoir se reconnaître en lui, au point de lui donner son propre nom, ce que fait justement un père lorsqu'il reconnaît son fils<sup>39</sup>. Ainsi, ce que souligne la fin de l'hymne, c'est que la «gloire» de Dieu, ce qui manifeste qui il est vraiment, c'est justement de pouvoir donner son nom à un autre en se montrant «père» – ce qui est arrivé avec Jésus. C'est précisément tout le contraire d'un Dieu jaloux

<sup>37</sup> Cette idée est développée par Paul dans un texte fameux de l'épître aux Romains (Rm 8,18-21).

<sup>38</sup> Il s'agit peut-être là du *Sitz im Leben* de l'hymne primitif. Cette confession/proclamation est analogue à la proclamation des peuples face à leur souverain, autre élément dans le sens de la royauté du Christ (voir note 35). Sur cette question, voir les études de A.-Y. COLLINS, «Psalms, Philipians 2:6-11, and the Origins of Christology», dans *Biblical Interpretation*, 11, 2003, p. 361-372 et de MARTIN, *Carmen Christi* (n. 10).

<sup>39</sup> Cette idée est esquissée en A. WÉNIN, *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible* (Lectio Divina, 171), Paris, 1998, p. 95.



qui se méfierait de son concurrent humain, précisément le dieu que décrit le serpent.

#### CONCLUSION

Pour conclure, prenons un peu de hauteur, pour embrasser l'ensemble de l'hymne. Dans sa première partie, deux strophes évoquent l'aventure de Jésus considérée sous deux points de vue différents et complémentaires – celui de Dieu et celui des humains. La première montre que, en tant que «forme» – image – de Dieu, Jésus est le véritable Adam; il ne tombe pas dans le piège de la rivalité avec Dieu, mais entre dans une imitation de Dieu en se vidant lui-même et en adoptant la «forme» d'un serviteur, d'un esclave. Dans la deuxième strophe, le même Jésus est envisagé comme homme inséré dans une histoire: sous le regard des autres humains qui le voient comme un des leurs, il s'humilie lui-même en adoptant une attitude d'écoute obéissante, sans se départir de ce choix dont la radicalité le conduit à la mort; il agit ainsi à l'instar du serviteur du Seigneur d'Isaïe, mais aussi à l'inverse de l'Adam qui a transgressé l'ordre reçu, ce qui lui a valu la mort. La deuxième partie de cet hymne inverse, en trois strophes, ce mouvement librement consenti par Jésus. Parce qu'il s'est comporté ainsi, Dieu élève par-dessus tout l'humilié, il gratifie du nom suprême celui qui s'est vidé de lui-même, le reconnaissant pour sien, comme un père agit avec son fils qui vient de naître. Ainsi manifestée et exaltée, se dévoile la dignité extrême du serviteur Jésus, qui reçoit en don ce que, à l'inverse de l'humain de l'Éden, il n'a pas voulu saisir comme une proie. Aussi est-il digne de l'hommage de la création entière, parce qu'il permet à Dieu de se révéler comme Père, donnant son nom à celui en qui il reconnaît son image accomplie.

F – 57006 Metz,  
Île du Saulcy BP 30309.  
elena.di-pede@univ-lorraine.fr

Elena DI PEDE  
*Maître de Conférences à l'UFR  
Sciences Humaines et Arts  
Département de théologie  
Université de Lorraine*

B – 1348 Louvain-la-Neuve,  
Grand-Place 45.  
andre.wenin@uclouvain.be

André WÉNIN  
*Professeur à la Faculté de théologie  
Université catholique de Louvain*

**Résumé** – L'hymne aux Philippiens (Ph 2,6-11) est souvent mis en perspective de textes du premier Testament, que ce soit des pages où il est question de la préexistence de la sagesse ou avec celles qui évoquent la destinée du juste souffrant. Sur la base d'une étude de la structure et du mouvement du poème, le présent article étaye une hypothèse parfois avancée, mais peu développée jusqu'ici: l'hymne peut être lu sur l'arrière-plan de la présentation de l'homme comme «image de Dieu» (Gn 1,26-28) et de l'histoire malheureuse de l'Éden (Gn 2-3) articulée avec la figure du Serviteur d'Isaïe (Is 52,13-53,12). Ce qui est dit de Jésus alors, c'est qu'il refuse d'entrer dans la logique dans laquelle le serpent entraîne Ève et Adam, pour imiter le Dieu qui donne, dans un geste de dépouillement de lui-même qui sera aussi celui du Serviteur. Aussi, Jésus réussit à accomplir en lui à l'image de Dieu, là où Adam a échoué; aussi reçoit-il de Dieu ce qu'Adam avait voulu arracher de force: l'élévation. En effet, par son choix, le Christ Jésus offre à Dieu de se reconnaître comme père en donnant son propre nom à celui qui a réalisé en lui la ressemblance de son image.

**Summary** – The Hymn in Philippians (Phil 2,6-11) is often put in relationship with texts from the First Testament, be it passages which deal with the pre-existence of wisdom or those which evoke the destiny of the suffering just man. On the basis of the structure and movement of the poem, this article supports a hypothesis which has sometimes been advanced, but little developed so far that the hymn can be read with the back-drop of the presentation of man as the “image of God” (Gen 1,26-28) and the ill-fated story of Eden (Gen 2-3) put in connexion with the figure of the Servant in Isaiah (Isa 52, 13- 53, 12). What is thus said about Jesus is that he refuses to enter into the logic into which the serpent entices Eve and Adam in order to imitate God who gives, by an act of dispossession, which will also be that of the Servant. Hence Jesus is able to accomplish in himself in the image of God what Adam failed. So he also receives what Adam had wanted to take by force: elevation. By his choice, Christ Jesus offers to God the possibility of recognizing himself as father by giving his own name to him who realized in himself the likeness of his image.