

Campus adventiste du Salève  
Faculté adventiste de théologie  
Collonges-sous-Salève

***Esquisse d'une théologie de la kénose :  
Etude systématique de Philippiens 2.6-11***

Mémoire présenté  
En vue de l'obtention du Master en théologie adventiste

Par  
Charly RÉSON

Directeur de recherche : Dr Roland MEYER  
Assesseur : Dr Enrique TREIYER

Septembre 2007

## REMERCIEMENTS

Cette recherche à été une expérience d'humilité : j'ai appris, j'apprends à « descendre » comme lui-même il est descendu. Je remercie le Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit pour la bénédiction spéciale de m'avoir inspiré ce sujet de recherche.

Je remercie Nadine, mon épouse chérie, pour l'humilité qu'elle a su vivre et qui s'est manifestée par une patience à toute épreuve durant le temps de ce travail et bien au-delà... (y compris pour sa correction).

Je remercie les membres du jury pour leur compétence, leur érudition et leurs encouragements. Bien plus, je suis conscient d'avoir eu un excellent directeur de recherche, en la personne du Docteur Roland MEYER.

Je remercie le Docteur Enrique TREIYER, en tant qu'assesseur d'avoir accepté de critiquer ce travail.

Au travers des membres du jury, c'est tout le corps professoral que je remercie, en particulier, Corinne EGASSE, le Professeur Jean-Jacques HENRIOT pour la correction de ce travail, le Professeur Marcel LADISLAS pour son aide pour la traduction de la langue allemande et le Docteur Richard LEHMANN pour ces conseils pertinents et avisés.

En la personne de Monsieur Guido DELAMEILLIEURE, je remercie tous le personnel de la Bibliothèque Alfred VAUCHER d'avoir facilité ce travail.

Je n'oublie pas les questions pertinentes et les corrections du Pasteur et Docteur Daniel JENNAH.

Mes remerciements vont également à tout le personnel de l'ATMA, en particulier au Pasteur Marcel FERNANDEZ et à Liliane MILHORAT.

Je pense très fort à mes parents et à mes beaux-parents. J'ai été encouragé par le soutien de ma belle-sœur Sylviane DERIGENT et de mes beaux-frères David DERIGENT et Frédéric BITOR.

Je ne peux pas oublier tous mes amis, de près ou de loin qui ont rendu possible cette recherche :

Nathalie et Eric AUGSBURGER, Patrick et Rosy GOTIN (pour la correction orthographique), Docteur Elisabeth NOËL (pour la relecture), Edouard AJINCA et Yvonne BRIANT (pour la traduction de la langue allemande) et la famille EDMOND.

Merci à tous mes amis de Collonges et d'ailleurs qui ont été des soutiens particuliers :

Emmanuelle (Manue) EDMOND, Amélia et Vincent FERRIER, Marianne et Philippe PENNER, Ruth SAINT-LOUIS GABRIEL et Anne-Laure CESARIN, Hans-Edouard EDMOND, Gisèle SAINT-AIME, Shirley COLMANT, Denise et Jean-Pierre LACHIZE, Elgrine et Patrick AREQUION, Sonia et Bruno CRANE, Laura et Yves DEVEAUX.

Merci à vous tous ... Vous êtes le témoignage d'un chemin d'humilité...

## ABREVIATIONS

Les abréviations et les textes des livres bibliques sont, sauf indications, ceux de la TOB.

- B.I.B.* Bulletin d'Information Biblique, Paris.
- BJRL* Bulletin of the John Rylands University Library, Manchester.
- BEphThL* Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, Louvain.
- CEv* Cahiers Evangile, Paris.
- CBQ* Catholic Biblical Quarterly, Washington (DC).
- DB* Dictionnaire de la Bible, Paris.
- DBS* Dictionnaire de la Bible Supplément, Paris.
- EphThL* Ephemerides Theologicae Lovanienses, Bruges.
- ETR* Etudes Théologiques et Religieuses, Montpellier.
- EvQ* Evangelical Quarterly, London.
- ExpTim* the Expository Times, London.
- HTR* the Harvard Theological Review, Cambridge (MA).
- JThS* Journal of Theological Studies, Oxford (UK).
- LAS* Libreria Ateneo Salesiano, Roma.
- LeDiv* Lectio Divina, Paris.
- NovT* Novum Testamentum, Leiden, Pays-Bas.
- NTS* New Testament Studies, London.
- NRT* Nouvelle Revue de Théologie, Louvain.
- PUF* Presses Universitaires de France, Paris.
- RA* Revue Adventiste, Dammarie-Lès-Lys.
- RB* Revue Biblique, Paris.
- RHPR* Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse, Strasbourg.
- RHR* Revue d'Histoire des Religions, Paris.
- RechSR* Recherches de Sciences Religieuses, Paris.
- RSR* Revue de Sciences Religieuses, Strasbourg.
- RTL* Revue théologique de Louvain, Louvain.
- RThPh* Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne.
- SBFA* Studium Biblicum Franciscanum Analecta, Jérusalem.
- SDABC* Seventh-day Adventist Bible Commentary, Hagerstown (MI).
- SUNT* Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, Göttingen.
- ZThK* Zeitschrift für Theologie und Kirche, Münster.

*« Jésus est venu sous une autre « forme », mais en restant lui-même. Une mystérieuse continuité existe entre ce qu'il était avant son incarnation, ce qu'il est devenu dans son incarnation et ce qu'il est depuis son ascension. Sa prière sacerdotale en fait foi : « Père, glorifie-moi auprès de toi-même de la gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde fût » (Jean 17.5)<sup>1</sup>.*

---

<sup>1</sup> G. STEVENY, *A la découverte du Christ*, Dammarie-les-Lys, Vie et santé, 1991, p. 248-249.

## Introduction générale

Au cœur de la lettre aux Philippiens, est insérée la formule par excellence de la christologie paulinienne. L'hymne de Ph 2.6-11, est une perle parmi tous les bijoux des écrits pauliniens. Cette prose liturgique n'a cessé d'enflammer la passion de l'âme religieuse comme celle du chercheur.

De grands noms de la théologie ont rivalisé d'ingéniosité pour résoudre les difficultés herméneutiques de ce cantique apparemment sans prétention théologique<sup>2</sup>. Force est de constater que cette péricope a engagé des générations de chercheurs à produire un florilège d'écrits et d'hypothèses tentant d'élucider la question de l'incarnation. Le génie paulinien force le respect, car en Ph 2.6-11, Paul préférera l'hymne poétique au traité théologique pour mettre en valeur l'humilité du Christ<sup>3</sup>. Composé comme un chant à la gloire du Christ, l'hymne de la kénose est tout aussi énigmatique que problématique.

CHRYSOSTOME dit que cet hymne est «*un glaive à deux tranchants*<sup>4</sup>», capable de combattre des systèmes de pensées diamétralement opposés. Dans le même registre, HENRY dit : «*Il y a sans doute peu de textes qui donnent lieu à des interprétations plus contradictoires*<sup>5</sup>». De fait, nous admettons la difficulté de proposer une définition à la kénose.

La kénose est un terme transcrit du grec κένωσις, exprimant en littérature classique un état de vacuité<sup>6</sup>. En théologie, ce vocable a été proposé par les Pères grecs, en référence à ἐαυτὸν ἐκένωσε (Ph 2.7), pour mettre en relief le processus d'abaissement et l'humiliation volontaire du Christ<sup>7</sup>.

L'hymne nous décrit un être en «*forme de Dieu*» se «*kénotisant*» en prenant «*forme d'homme*» et s'abaissant jusqu'à l'humiliation de la mort. C'est alors, que cet être divin, sur-élevé par Dieu qui lui confère le nom «*au-dessus de tout nom*», est proclamé : «*Jésus-Christ, le Seigneur*».

<sup>2</sup> F. PRAT, *La théologie de Saint Paul*, vol.1, Paris, Beauchesne, 1949, p. 373.

<sup>3</sup> P. BONNARD, *L'Épître de Saint Paul aux Philippiens*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1950, p. 47.

<sup>4</sup> SAINT-JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie*, VI, 1, LXII, 218-220. Cité par P. HENRY, «*Kénose*», *DBS*, tome V, 1950, col.7.

<sup>5</sup> *Idem*, col.8.

<sup>6</sup> A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1950, p.1079.

<sup>7</sup> J-Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2002, p. 630.

L'hymne décrit-elle la kénose du Christ historique ou le Christ préexistant ? En quoi la kénose fait-elle de Jésus un être pleinement divin et pleinement humain ? Jésus pouvait-il pécher ? En quoi la mort sur la croix est-elle une conséquence de la kénose ? Quelles sont les implications de la kénose sur la résurrection et la glorification de Jésus ? Peut-on définir le mouvement de la pensée théologique de l'hymne ?

Ces questions de recherche nous permettront de mettre en exergue les enjeux théologiques de la kénose. Ce concept pouvant à la fois soulever des questions historiques, herméneutiques, philosophiques et éthiques, notre recherche se limitera donc à tenter de définir une théologie de la kénose. Face à un texte aussi problématique, toute prétention n'est qu'une confirmation de nos limites. Aussi, nous ne prétendons pas être exhaustif en présentant le bilan des acquisitions et des lieux de discussions. De plus, face à la personne du Christ, nous ne pouvons que nous incliner, car son être échappe à toute tentative de théorisation. Notre projet vise modestement la mise en relief de la théologie paulinienne de l'incarnation.

Pour la construction de ce projet théologique, notre démarche est la suivante :

- Dans un premier chapitre, nous aborderons un certain nombre de questions d'introduction nous permettant de définir un cadre référentiel.
- Dans un second chapitre, consacré à l'exégèse de la péricope Ph 2.6-11, notre objectif est de tenter d'établir le sens littéral du texte. Pour ce faire, nous effectuerons une analyse littéraire et une analyse exégétique en vue de définir les différents mouvements de l'hymne kénotique, tout en proposant une herméneutique.
- Dans le troisième et dernier chapitre, notre but est de proposer un sens doctrinal au texte. En conséquence, notre étude portera sur les implications théologiques de la kénose.

La conclusion générale, nous permettra de synthétiser notre réflexion tout en proposant d'autres perspectives de recherches.

**PREMIER CHAPITRE**  
**PROBLEMES D'INTRODUCTION**

## I. GENERALITES INTRODUCTIVES

### A. La ville de Philippes

Située en Macédoine, localisée à un point stratégique entre le massif des Balkans et la mer Egée, elle était anciennement appelée « *Krénidès*<sup>8</sup> ». Parce qu'elle était littéralement coupée en deux par la voie égnatienne, on avait d'un côté la ville haute et de l'autre côté la ville basse : cette configuration pourrait expliquer son manque d'expansion dans le temps<sup>9</sup>. Elle n'avait pas le statut des grandes mégaloïes de l'époque mais était néanmoins la capitale administrative d'une région rurale.

Elle fut annexée par Philippe II de Macédoine, le père d'Alexandre le Grand, qui s'en empara vers 358-356, y associant son nom et y déployant son ingéniosité pour la développer. Aujourd'hui, nous comprenons l'intérêt de Philippe pour cette ville, qui non seulement reliait la Grèce et la Thrace mais avait aussi un sol riche en gisements d'or et d'argent<sup>10</sup>. De fait, son essor dura jusqu'à ce qu'Amphipolis (Ac.17.1) fût choisie lors du découpage effectué par Paul-Émile en 167 av. J.-C. Précisons, qu'éloignée de Néapolis son port, elle n'était pas idéalement située pour un développement économique. Après la bataille de Pydna, vers 168 av. J.-C., elle devint colonie romaine et la capitale de la première province de Macédoine<sup>11</sup>. Mais l'histoire n'étant pas aussi linéaire que nous le pensons, il y eut plusieurs insurrections macédoniennes notamment celle de 146 av. J.-C., aboutissant à l'établissement de la province de Macédoine.

En 42 av. J.-C., Octave et Antoine, dignes héritiers de César, livrèrent bataille contre Brutus et Cassius, à l'avantage des défenseurs de Rome. Par la suite, Octave, devenu empereur, établit une colonie romaine et la ville fut administrée selon le *jus italicum*<sup>12</sup>. Ce changement politique influença la démographie de cette dernière qui prit la forme cosmopolite de nos métropoles<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> L. FILLION, « Philippes », *DB*, tome V, 1922, col. 272.

<sup>9</sup> R.-M. MORLET, *L'épître aux Philippiens*, Vaux-sur-Seine, Edifac, 1985, p. 13.

<sup>10</sup> L. FILLION, *Art. cit.*, col. 273.

<sup>11</sup> H. CONZELMANN, A. LINDEMANN, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1999, p. 277.

<sup>12</sup> F.F. BRUCE, *Sur les traces de l'apôtre Paul*, Turnhout, Brepols, 1995, p. 32. Cf. A. AYMARD, J. AUBOYER, *Rome et son empire*, Paris, PUF, 1959, p. 295 ; 332 ; J. ROUGE, *Les institutions romaines*, Paris, Armand Colin, 1969, p. 64-65. Nous pouvons dire que cette législation entraîne une sorte de décentralisation.

<sup>13</sup> H.-D. SAFFREY, *Histoire de l'apôtre Paul ou Faire chrétien le monde*, Paris, Cerf, 1997, p. 62-63.

## B. L'Eglise de Philippes

C'est la première ville européenne que Paul évangélisa en y fondant une Eglise entre 49 et 52. Puis, au cours de son second voyage missionnaire<sup>14</sup>, cette incursion en terre européenne fut l'initiative du Saint-Esprit car Paul et ses compagnons projetaient alors de mettre le cap vers l'Asie<sup>15</sup>. Puisque la ville était cosmopolite, ce fut Lydie, une « *craignant Dieu* », qui fut la première à accepter la bonne nouvelle du salut. La demeure de Lydie devint assez rapidement le premier lieu de prière des chrétiens<sup>16</sup>. L'évangéliste Luc reste imprécis quant à la durée du séjour de l'équipe missionnaire, mais on peut penser que la fondation de cette Eglise prit un certain temps<sup>17</sup>. A ce propos, le récit lucanien relate un certain nombre de conversions dont celle du geôlier et de sa famille, mais ce sont surtout des femmes qui adoptent cette religion venue d'une terre étrangère. D'ailleurs, Paul lui-même le confirme lorsqu'il parle d'Evodie et de Syntyche, preuve établie de la place attribuée aux femmes, d'autant qu'il est question de la première Eglise européenne<sup>18</sup>. Cependant, ces récits missionnaires prouvent que cette implantation en terre païenne ne se fit pas sans difficultés<sup>19</sup>. Bien plus encore, une communauté ainsi constituée dans une société païenne représentait un défi immense pour ces jeunes chrétiens. Cette jeunesse ne sera pas un obstacle pour la propagation de l'Évangile<sup>20</sup>, car ceux-ci envoient des subsides mais aussi des missionnaires aux côtés du grand Apôtre<sup>21</sup>. Par ailleurs, nous n'avons que cet exemple d'une occasion où Paul accepte des dons de la part d'une communauté ; c'est dire les liens qui l'unissent à l'Eglise de Philippes qu'il visita régulièrement<sup>22</sup>. Cette Eglise, première station missionnaire d'Europe, est un tournant décisif pour le ministère de l'Apôtre, ce qui explique la profonde affection qui parfume en quelque sorte la lettre aux Philippiens.

<sup>14</sup> O. FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes des apôtres (LeDiv 214)*, Paris, Cerf, 2007, p. 329-330.

<sup>15</sup> Ac 16.6. Voir aussi, L. LEGRAND, *L'apôtre des nations*, Paris, Cerf, 2001, p. 67-68.

<sup>16</sup> Ac 16.9-40; Ph 1.5; 4.15.

<sup>17</sup> A. KUEN, *Introduction au Nouveau Testament, Les lettres de Paul*, Saint-Légier, Emmaüs, 1982, p. 252-253.

<sup>18</sup> Ph 4.2. Cf. W. D. THOMAS, « The place of women in Philippi », *ExpTim* 83, 1971-1972, p. 117-120.

<sup>19</sup> Ac 16.16-24 ; Ph 1.30 ; 1Th 2.2. Voir aussi, G. BORNKAMM, *Paul, apôtre de Jésus-Christ*, Genève, Labor et Fides, 1971, p. 103-104.

<sup>20</sup> J. SCHLOSSER, « La communauté en charge de l'Évangile : A propos de Ph 1.7 », *RHPR* 75, 1995, p. 67-76.

<sup>21</sup> F. VOUGA, *Moi, Paul !*, Genève, Paris, Labor et Fides, Bayard, 2005, p.192-193. Nous précisons aussi qu'Epaphrodite qui est envoyé auprès de Paul incarne le dévouement des Philippiens.

<sup>22</sup> Ac 20.1-6. Cf. R-M. MORLET, *L'épître aux Philippiens*, p. 17.

### C. Authenticité

La paternité paulienne de cette lettre n'a jamais été sérieusement remise en cause<sup>23</sup>. D'ailleurs, cette épître est marquée davantage que les autres épîtres par les caractéristiques d'un courrier apostolique<sup>24</sup>. C'est ce que nous rappelle Godet lorsqu'il affirme que c'est « *la plus épistolaire des épîtres*<sup>25</sup> ». Car, elle fait réellement état d'un échange entre la communauté et son fondateur et ne relève pas directement d'un exposé doctrinal<sup>26</sup>. C'est une lettre très personnelle, où il parle beaucoup de lui, où il ouvre son cœur, exposant toujours un peu plus sa condition, ses souhaits, son affection et ses remerciements. Nous pourrions presque dire que c'est une lettre d'aujourd'hui. En effet, l'apôtre passe spontanément de sa condition aux encouragements, pour reparler de sa condition et pour revenir ensuite aux encouragements. Il est vrai qu'en matière d'autorité apostolique<sup>27</sup> et de rigueur dans le plan, l'apôtre Paul a été, dans ses lettres précédentes, plus vigoureux et plus rigoureux<sup>28</sup>.

De plus, dans le cas où cette lettre relèverait de l'œuvre d'un faussaire, les motivations personnelles seraient difficiles à saisir.

Mais, quoique préférant un Paul plus systématique, un Paul plus apostolique, et un Paul plus évangélique, nous avons un Paul plus expressif dans ses sentiments et un Paul plus affectif dans son attachement aux Philippiens.

Cependant, constatons que l'hymne christologique (Ph.2.6-11) est contesté et que la paternité paulinienne à cet endroit du texte est remise en cause<sup>29</sup>. Toutefois, l'épître en elle-même n'a jamais été considérée comme « apocryphe ».

<sup>23</sup> J-F. COLLANGE, *L'Épître de Saint Paul aux Philippiens*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé 1973, p. 20-21. Cependant, nous pouvons noter plusieurs tentatives restées infructueuses : celle de H. Delafosse dont les conclusions sont douteuses (Cf. P. BONNARD, *L'Épître de Saint Paul aux Philippiens*, p. 9.) ; sans oublier l'hypothèse de A.Q. Morton et de J. Mac Leman, défendant l'idée que la petite taille de la lettre permettait de mettre en doute son authenticité.

<sup>24</sup> P. BONNARD, *Op. cit.*, p. 7. Il convient de remarquer ici, que le motif de l'échange entre l'apôtre et les Philippiens n'est pas explicitement exposé, mais nous remarquerons les remerciements et la mise en garde contre les « Judaïsants ». Nous comprenons aisément ce souci de la part du fondateur de cette Eglise.

<sup>25</sup> F. GODET, *Introduction au Nouveau Testament. Les épîtres de Saint Paul*, Paris, Librairie Fischbacher, 1893, p. 590.

<sup>26</sup> Ce qu'il faut comprendre ici, c'est que si cette lettre donne l'impression d'un exposé doctrinal, ce n'est pas sa raison première.

<sup>27</sup> Nous entendons, ce qui définit une dimension centrale du travail apostolique à savoir l'enseignement de la foi, selon Ac 2.42.

<sup>28</sup> Nous voyons à l'inverse un Paul chaleureux, affectif, donnant la priorité aux relations humaines. Nous évoquerons ultérieurement cette idée.

<sup>29</sup> Ce problème de paternité n'est pas suffisamment prépondérant pour que nous le développiions dans ce travail.

## D. Circonstances

Paul, est « prisonnier dans la foi<sup>30</sup> », et c'est l'occasion pour lui de rédiger une lettre aux Philippiens, par conséquent, nous classons volontiers cette missive dans la catégorie des « Epîtres de la captivité<sup>31</sup> ». Etant incarcéré pour trouble à l'ordre public, il reçoit la visite d'Epaphrodite qui est mandaté par l'Eglise. Celui-ci porteur de biens matériels incarne également un précieux don, ayant pour mission d'assister l'apôtre durant sa captivité. Cependant, son nouvel assistant tombe gravement malade, sa vie est alors en danger. Les Philippiens l'ayant certainement appris, Paul en profite pour organiser son rapatriement en demandant à l'Eglise de l'accueillir comme il se doit.

C'est alors l'occasion pour Paul de manifester sa gratitude envers eux, qui se sont montrés généreux à son égard. Comme à l'accoutumée, Paul use de prévenance à leur endroit en les réconfortant ; c'est pour lui l'occasion de les rassurer, anticipant ainsi tout sentiment de culpabilité.

Dans cette lettre, Paul exprime à cœur ouvert sa situation d'apôtre dans les chaînes, ayant été l'objet de la sollicitude des Philippiens. Il décrit l'impact de la « nouvelle évangélisation », qui s'est développée malgré son incarcération. A cela, il ajoute que son emprisonnement a augmenté la passion de l'Eglise locale pour la mission. Son optimisme est à point culminant lorsqu'il considère l'issue de son procès, prévoyant déjà la venue de Timothée qui le précédera, car l'apôtre projette de visiter les Philippiens.

C'est enfin l'occasion pour Paul d'encourager et d'avertir, car Epaphrodite lui a certainement transmis des informations. Bien qu'il reconnaisse leur fidélité, il insiste avec force sur l'unité qu'ils doivent cultiver, sous-entendant que la division était tapie aux portes de l'Eglise, et même sévissait déjà à l'intérieur. Il se peut aussi qu'elle s'était constituée en clan, et qu'une aile perfectionniste tentait de s'imposer.

Ainsi, c'est dans le cadre de ces situations conflictuelles que l'hymne, objet de notre étude, intervient.

---

<sup>30</sup> Cf. Ph 1.7.

<sup>31</sup> C'est l'appellation désignant les écrits pauliniens rédigés alors que l'Apôtre est emprisonné pour la cause de l'Evangile. Les épîtres suivantes sont reconnues comme telles : Les lettres aux Ephésiens, aux Colossiens, à Philémon et la lettre aux Philippiens.

## E. Lieu et date de rédaction<sup>32</sup>

Paul est en prison, mais d'où écrit-il ? Cette question a donné lieu à de nombreuses interprétations que nous exposerons comme suit :

### 1. L'hypothèse romaine

#### a) Arguments favorables

- Le prologue marcionite de l'épître est en faveur d'une incarcération à Rome.
- La mention dans le texte du prétoire et de la maison de César.
- La situation de l'Eglise de Rome, par rapport à sa taille et aux relations qu'elle entretient avec Paul.

#### b) Arguments défavorables

- Les voyages de Paul, selon 1Tm 1.3.
- Les dons de l'Eglise de Philippiques.
- Le nombre de trajets.
- Les conditions de l'incarcération de Paul et le motif d'arrestation.

Considérant les difficultés que Paul rencontre, le nombre de voyages qu'il effectue et l'hostilité des frères, s'il écrit depuis Rome, ce serait vers l'an 63.

### 2. L'hypothèse césarienne

#### a) Arguments favorables

- L'emprisonnement de Paul durant deux ans dans cette ville (Ac 24.27). De plus selon LOHMEYER, le prétoire d'Hérode dont il est question en Ac 23.35 est celui de Ph 1.13.
- L'émeute qui opposa Juifs et Gentils à Césarée entre 58-59. Cet argument historique est recevable dans l'hypothèse d'un conflit politique dans lequel Paul serait entraîné.

#### b) Arguments défavorables

- Se référant à Ac 23.11, la situation césarienne ne corrobore pas le fait que l'emprisonnement de l'apôtre ait encouragé l'Eglise à évangéliser.
- Economiquement, selon Ph 4.12-18, la situation diffère d'Ac. 24.26.

---

<sup>32</sup> Cette partie ne prétend pas être exhaustive car ce n'est pas l'objet de ce travail. Nous nous bornons à présenter les arguments favorables et défavorables.

- Tenant compte de la menace qui pèse sur lui dans Ph 1.21, à Césarée étant citoyen romain, l'Apôtre a le droit d'avoir recours à César (Ac 25.11).

Il est difficile de proposer une date pour l'hypothèse césarienne, car elle a obtenu peu de suffrages.

### 3. L'hypothèse éphésienne

#### a) Arguments favorables

- Les conditions de l'emprisonnement : nous pouvons supposer que le prétoire dont il est question dans Ph 1.12, pourrait être celui d'Ephèse<sup>33</sup>.
- Les dons que Paul a reçus de l'Eglise de Philippiques (Ph 4.16), supposent une proximité<sup>34</sup>.
- La présence de Timothée<sup>35</sup> (Ph 1.1) et les projets de voyages que nous laisse entrevoir l'épître ouvrent la possibilité d'une rédaction depuis Ephèse.
- La parenté littéraire avec les grandes épîtres (1-2Co, Rm, Ga), montre une certaine maturité.

#### b) Arguments défavorables

- La collecte pour l'Eglise de Jérusalem. Comment expliquer que Paul ne fait pas appel à la générosité de l'Eglise de Philippiques ?<sup>36</sup>
- L'omission de Luc : nous n'avons pas l'indication dans le livre des Actes de sa présence auprès de Paul<sup>37</sup>.
- Une condamnation possible à Ephèse ? C'est peu probable, car un citoyen romain ne pouvait être jugé ou exécuté en dehors de Rome<sup>38</sup>.

Si la lettre aux Philippiques est écrite depuis Ephèse, il faudrait la dater des années 55-56 de notre ère.

<sup>33</sup> A. LEGENDRE, « Prétoire », *DB*, tome IX, 1912, col. 639 ; P. ANTOINE, « Ephèse », *DBS*, tome II, 1934, col. 1084. Ce prétoire avait peu d'envergure en comparaison de celui de Rome d'où le fait que tout le prétoire sache que c'est pour le Christ que l'apôtre est retenu prisonnier.

<sup>34</sup> La distance entre Philippiques et Ephèse est un argument majeur qui expliquerait la régularité des dons et la fréquence des visites. Cf. R-M. MORLET, *L'Épître aux Philippiques*, p. 42-43.

<sup>35</sup> Cf. Ac 19.22.

<sup>36</sup> R-M. MORLET, *Op. cit.*, p. 43.

<sup>37</sup> A. KUEN, *Introduction au N.T. Les lettres de Paul*, p. 261-262.

<sup>38</sup> *Idem*, p. 261-263. Même si l'histoire de l'Eglise primitive nous parle de chrétien citoyen romain condamné, cela reste un fait relativement tardif.

#### 4. L'hypothèse corinthienne<sup>39</sup>

##### a) Arguments favorables

- La distance entre Corinthe et Philippiques convient à l'échange des nouvelles.
- La proximité favorise les dons venant de Philippiques.
- Les affinités littéraires entre la lettre aux Philippiques et les lettres aux Thessaloniens.

##### b) Arguments défavorables

- L'absence de preuve littéraire démontrant l'incarcération de Paul à Corinthe.
- La difficulté de l'explication d'une condamnation de Paul à Corinthe.

### **Conclusion**

Le problème du lieu et de la datation de l'épître aux Philippiques reste ouvert en raison de la confusion des éléments disponibles. Aucune hypothèse ne se trouve irréfutable. Toutefois, nous observons que l'hypothèse césarienne est difficilement défendable. Il est possible d'explorer l'hypothèse corinthienne qui reste en course au même titre que l'hypothèse romaine et éphésienne.

Considérant la validité des arguments favorables et défavorables, nous penchons pour la possibilité que Paul ait pu rédiger des portions de sa lettre à Rome, Ephèse ou Corinthe. D'autant que la question de l'unité littéraire de la lettre aux Philippiques est largement débattue.

### **F. L'épître aux Philippiques : unité ou pluralité<sup>40</sup> ?**

Après les objections du XVII<sup>e</sup> siècle, la question de l'unité de la lettre aux Philippiques n'a pas été d'un intérêt majeur. Aujourd'hui, les chercheurs démontrent son caractère compilatoire, expliquant, par là même, les ruptures que laisse apparaître une lecture attentive du texte.

Premièrement, la majorité des hypothèses s'appuie sur le fait qu'en Ph 3.1, Paul met l'accent sur la joie et poursuit sa missive par un avertissement sévère, qui pourrait cibler les judaïsants. Deuxièmement, nous trouvons en Ph 4.10-20,

<sup>39</sup> S. DOCKX, « Lieu et date de l'épître aux Philippiques », *RB* 80, 1973, p. 239-243.

<sup>40</sup> L'objet de ce travail n'étant pas la question de l'intégrité de l'épître, pour une étude détaillée, nous proposons : E. CUVILLIER, « L'intégrité de l'épître aux Philippiques. Etat de la question », *Paul de Tarse (LeDiv 165)*, Congrès de l'ACFEB (Strasbourg 1995), éd. J. SCHLOSSER, Paris, Cerf, p. 65-77.

une péricope isolée qui ne se rattache pas au contexte, où Paul remercie pour les dons reçus alors qu'il l'avait fait précédemment. Troisièmement, la critique historique quoique fragile, fait état de Polycarpe qui dans son texte nous parle de plusieurs lettres de Paul aux Philippiens<sup>41</sup>.

Plusieurs chercheurs ont eu recours à l'étude du texte lui-même pour élucider la question. Nous nous référons au travail de synthèse effectué par J. MURPHY O'CONNOR<sup>42</sup> et à la structure de J.F. COLLANGE :

Beare <sup>43</sup> :	A. Ph 4.20-21	B. Ph 1.1-3 + 4.2-9 et 22-23	C. Ph 3.2-4.1.
W. Schmithals <sup>44</sup> :	A. Ph 4.10-23	B. Ph 1.1-3.1+4.4-7	C. Ph 3.2-4.3+ 4.8-9
B.D. Rahtjen <sup>45</sup> :	A. Ph 4.10-20	B. Ph 1.1-2.30+4.21-23	C. Ph 3.1-4.9
G. Bornkamm <sup>46</sup> :	A. Ph 4.10-20	B. Ph 1.1-3.1+4.4-7 et 21-23	C. Ph 3.2-4.3+4.8-9
J-F. Collange <sup>47</sup> :	A. Ph 4.10-20	B. Ph 1.1-3.1a+4.4-7 et 21-23	C. Ph 3.1b-4.1+4.8-9 (ou 10-23)

Ainsi, BEARE, SCHMITHALS, RAHTJEN, BORNKAMM et COLLANGE démontrent que la lettre aux Philippiens serait le résultat de trois lettres : La première (A), exprime de brefs remerciements, la seconde (B), joint les chapitres un et deux, plus le verset troisième du chapitre un et la lettre (C) a un caractère polémique, pourrait avoir été écrite après la libération de Paul. Les autres versets du chapitre quatre sont découpés de différentes manières, selon les chercheurs.

D'autres chercheurs continuent de défendre l'unité littéraire de l'épître<sup>48</sup>. Cependant, la prudence est de mise sachant que l'Apôtre n'y est pas systématique comme dans le cas d'un traité de théologie. Considérons aussi que la rédaction de la lettre entre Ph 2.19-3.1a est conclusive des chapitres précédents. Ce qui permet d'avancer l'hypothèse qu'en Ph 3.1b, soit il interrompt sa lettre, soit il commence une nouvelle section<sup>49</sup>.

<sup>41</sup> IGNACE D'ANTIOCHE, POLYCARPE DE SMYRNE, *Lettres*, III, 2, trad. P.-T. CAMELOT, 4<sup>e</sup> éd., Paris, Cerf, 1969, p. 180-181. Le débat ici porte sur le terme *Ἐπιστολας* dont la traduction peut être un pluriel ou un singulier. Voir aussi, A. SOUTER, *The Text and Canon of the New Testament*, London, Duckworth, 1913, p. 226. Ici l'auteur donne la précision que le *Catalogus Sinaiticus* syriaque compte deux lettres aux Philippiens. La conjonction de ces deux éléments induit la structure littéraire comme voie possible pour élucider la question de l'unité littéraire.

<sup>42</sup> J. MURPHY O'CONNOR, « Philippiens », *SDB*, tome VII, 1966, col. 1216.

<sup>43</sup> F.W. BEARE, *A Commentary on the Epistle to the Philippians*, London, A&C Black, 1959, p. 1-5.

<sup>44</sup> W. SCHMITHALS, « Paulus und die Gnostiker. Untersuchungen zu den kleinen Paulusbriefen », *Theologische Forschung* 35, Hamburg, 1965, p. 48-58.

<sup>45</sup> B.D. RAHTJEN, « The three Letters of Paul to the Philippians », *NTS* 6, 1959-1960, p. 167-173.

<sup>46</sup> G. BORNKAMM, *Paul, apôtre de Jésus-Christ*, Genève, Labor et Fides, p. 329-334.

<sup>47</sup> J.-F., COLLANGE, *L'Épître de Saint Paul aux Philippiens*, p. 23.

<sup>48</sup> P. LAMARCHE, *Christ vivant. Essai sur la christologie du Nouveau Testament (LeDiv 43)*, Paris, Cerf, 1966, p. 11-22 ; J. HERIBAN, *Retto φρονεῖν ε κέννοσις. Studios esegetico su Fil 2.1-5; 6-11*, Roma, LAS, 1983.

<sup>49</sup> Cette hypothèse va dans le même sens que ce qui a été dit en conclusion du problème du lieu et de la date. Selon J.B. LIGHTFOOT, *St. Paul's Epistle to the Philippians*, 7<sup>e</sup> ed. London, Macmillan,

## G. Genre littéraire de Ph 2.6-11

La question littéraire de Ph 2.6-11 met l'accent sur un quadruple problème.

Premièrement, les exégètes ont dû déterminer le genre littéraire de la péricope. A cet égard, les spécialistes n'ont guère eu de difficultés à caractériser le texte comme étant un hymne liturgique<sup>50</sup>. En effet, les indices stylistiques tels qu'une formule de transition, les *hapax legomena*, les parallélismes, les figures de mots, les phrases participiales confirment que notre texte est un hymne christologique<sup>51</sup>. A ce propos, l'argument majeur du genre littéraire du texte est le parallélisme. C'est ainsi que l'hymne est construit sur des parallélismes antithétiques, symétriques et sonores : traits typiques de la poésie hébraïque<sup>52</sup>.

Deuxièmement, le principe d'un hymne étant établi, les exégètes ont proposé des solutions au problème de la structure strophique. Cette question se résume à deux propositions : celle de LOHMEYER<sup>53</sup> qui définit une structure bipartite mettant en relief un mouvement d'abaissement et un mouvement d'élévation. Celle de JEREMIAS<sup>54</sup>, proche de la poésie hébraïque, qui identifie une structure tripartite en référence à la préexistence, la vie terrestre et la vie céleste du Christ. Les deux propositions ont des avantages et des inconvénients<sup>55</sup>, mais les travaux de LOHMEYER présentent des arguments majeurs confirmant les mouvements d'abaissement et d'élévation. Toutefois, JEREMIAS a le mérite d'avoir intégré la structure interne de la première partie notamment fondée sur un parallélisme antithétique.

Troisièmement, les spécialistes ont soulevé la question des sources littéraires de l'hymne. C'est ainsi, que plusieurs hypothèses ont été évoquées : l'hypothèse sapientielle en lien avec les écrits de la sagesse juive<sup>56</sup> ; l'hypothèse

---

1883, p. 69, Paul passe à un autre sujet sans annonce préalable. Il est possible que l'actualité de la vie apostolique s'imposa à la rédaction de l'épître.

<sup>50</sup> R.P. MARTIN, *Carmen Christi, Philippians 2.5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, Grand Rapids, Eerdmans, 1967, p. 24-41 ; R.J. KARRIS, *A Symphony of New Testament Hymns*, Collegetown (MN), Liturgical Press, 1996, p. 11-32.

<sup>51</sup> R. DEICHGRÄBER, « Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit », *SUNT* 5, 1967, p. 106-133.

<sup>52</sup> P. BONNARD, *L'épître de Saint-Paul aux Philippiens*, p. 47.

<sup>53</sup> E. LOHMEYER, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2.5-11*, Heidelberg, Winter Universitätsverlag, 1928, p. 5-7.

<sup>54</sup> J. JEREMIAS, « Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen », *Studia Paulina in honorem J. DE ZWAAN*, éd. J. N. SEVENSTER, W. C. VAN UNNIK, Haarlem, F. Bohn, 1953, p. 152-154.

<sup>55</sup> Nous tenterons d'élucider la question au chapitre suivant, en effectuant une analyse littéraire.

<sup>56</sup> D. GEORGI, « Der vorpaulinische Hymnus Phil 2,6-11 », *Zeit und Geschichte*, éd. E. DINKLER, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1964, p. 263-293. (Comparaison de Ph 2.6 et Sg 5,1.16.)

de la mystique juive<sup>57</sup> ; l'hypothèse gnostique exposant le mythe iranien du rédempteur céleste<sup>58</sup>. L'hypothèse de l'Adam originel voulant être l'égal de Dieu<sup>59</sup>.

La question des sources est une équation difficile à résoudre. Cependant, il est possible d'envisager une solution en tenant compte de la question de l'auteur.

Quatrièmement, la question de l'auteur est le reflet des divergences des théologiens, avec toutefois un avantage pour la thèse non paulienne<sup>60</sup>. Aussi, notre projet étant de mettre en relation le genre littéraire et la paternité de l'hymne, nous soutenons la thèse d'une origine paulinienne. Plusieurs arguments sont en faveur de Paul : les attaches littéraires avec la poésie juive<sup>61</sup>, la torah<sup>62</sup>, l'hellénisme<sup>63</sup>, la rhétorique grecque<sup>64</sup>, la comparaison avec d'autres épîtres<sup>65</sup> et les procédés littéraires<sup>66</sup>. En effet, c'est un indice probant du génie paulinien de s'inspirer de la torah tout en usant d'un registre d'*hapax legomena* mettant en relief sa christologie. De plus, la composition de l'hymne étant antérieure à l'épître aux Philippiens, nous avançons l'idée d'une composition à vocation liturgique que Paul insère dans un développement rhétorique<sup>67</sup>.

## II. ETAT DE LA QUESTION

### A. L'interprétation traditionnelle

#### 1. Les Pères grecs

Si les Pères apostoliques n'ont guère traité le sujet, la patristique qu'elle soit grecque ou latine, se partage l'exégèse et l'herméneutique du texte kénotique.

<sup>57</sup> M. BOCKMUEHL, « "The form of God" (Phil 2.6), Variations on a Theme of Jewish Mysticism », *JThS* 48, 1997, p. 1-23.

<sup>58</sup> E. KAESEMANN, « Kritische Analyse von Phil 2.5-11 », *ZThK* 47, 1950, p. 45-88. L'auteur compare le mouvement descendant et ascendant à la descente et à la remontée du Sauveur gnostique.

<sup>59</sup> J. MURPHY-O'CONNOR, « Christological Anthropology in Ph.2.6-11 », *RB* 83, 1976, p. 35.

<sup>60</sup> J-F. COLLANGE, *L'Épître de Saint Paul aux Philippiens*, p. 82-84.

<sup>61</sup> P. BONNARD, *L'épître de Saint-Paul aux Philippiens*, p. 47.

<sup>62</sup> A. FEUILLET, « L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens 2.6-11 », *RB* 72, 1965, p. 356-380.

<sup>63</sup> H. SCHUMACHER, *Exegetisch-kritische Untersuchung* (Scripta Pontificii Instituti Biblici), Rome, Päpstliches Bibelinstitut, 1921, vol. 2 de *Christus in seiner Präexistenz und Kenose nach Phil 2, 5-8*, p. 175.

<sup>64</sup> WATSON D. F., « A Rhetorical Analysis of Philippians and its implications for Unity Question », *NovT* 30, 1988, p. 55-88.

<sup>65</sup> A. FEUILLET, « L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens 2.6-11 », p. 489.

<sup>66</sup> O. GENEST, « La lettre de Paul aux Philippiens, figure de l'épistémè chrétienne », *Les lettres dans la Bible et dans la littérature (LeDiv 181)*, éd. PANIER L., Paris, Cerf, 1999, p. 169-171.

<sup>67</sup> C. GUIGNEBERT, « Quelques remarques d'exégèse sur Philippiens 2.6-11 », *RHPR* 3, 1923, p. 517-518. Il est possible que notre recherche aboutisse à une meilleure compréhension de la rhétorique paulinienne en Ph 2.6-11.

Dès le 3<sup>e</sup> siècle, l'interprétation de Ph 2.6-11, est marquée par la plume d'Hippolyte de Rome qui y fait allusion dans son premier commentaire exégétique de l'ère patristique<sup>68</sup>. Cependant, en ce qui concerne l'exégèse patristique nous ne pouvons pas faire l'économie des textes d'Origène<sup>69</sup> qui précisent la pensée des Pères grecs, en établissant le rapport entre le δουλος d'Es 49.3 et le μορφήν δούλου de Ph 2.7.

Au 4<sup>e</sup> siècle, la controverse arienne<sup>70</sup> est au cœur de tous les débats théologiques. De ce fait, les textes ariens montrent déjà une entorse à la compréhension des Pères de l'Eglise, car ils considéraient comme manifeste la différence de nature entre le Fils et le Père. La position arienne a été nuancée par les homéens<sup>71</sup> qui défendaient une voie moyenne démontrant que la forme de Dieu signifie l'égalité avec la divinité et non l'égalité avec le Père. Alors qu'ARIUS fait des disciples, CHRYSOSTOME est lui aussi très inspiré par le texte kénotique, ses Homélie VI et VII en témoignent. D'ailleurs, il saisit parfaitement la nativité exceptionnelle du Christ<sup>72</sup>.

Le 5<sup>e</sup> siècle, est marqué du côté de la patristique grecque par la littérature de THEOPHILE D'ALEXANDRIE<sup>73</sup>, grand adversaire du kénotisme, en développant la pensée que la kénose n'est pas une limite du Verbe<sup>74</sup>.

## 2. Les Pères latins<sup>75</sup>

L'arianisme a incité les Pères latins, tels que l'AMBROSIASIER et PELAGE, à mettre l'accent à la fois sur le Christ historique et sur l'injustice qui lui

<sup>68</sup> HIPPOLYTE DE ROME, *Commentaire sur Daniel*, III.14, éd. M. Lefèvre, Paris, Cerf, 1947, p. 229. Confirme la divinité du Christ.

<sup>69</sup> ORIGENE, *Commentaire sur saint Jean*, tome 1, Livres I-V, II. 8-9 ; I. 230-232, éd. C. Blanc, Paris, Cerf, 1966, p. 213, 173, 175.

<sup>70</sup> Arius vers 318 se dresse contre l'orthodoxie en réaffirmant un monothéisme radical. Ces idées gagnant l'empire, Constantin s'empresse d'organiser le Concile de Nicée le 23 mai 325. Il ne parvint pas à rétablir la paix, il fallut attendre le jeune Athanase pour rompre les charmes de l'hérésie arienne. Pour une présentation systématique du sujet, Cf. E. BOULARAND, *L'hérésie d'Arius*, Paris, Letouzey et Ané, 1972, p. 67-80. Cf. R.E. RUBENSTEIN, *Le jour où Jésus devint Dieu*, Paris, La Découverte, 2004, p. 200-224.

<sup>71</sup> Basile d'Ancyre et Georges de Laodicée. Cf. P. HENRY « Kénose », col. 75-76.

<sup>72</sup> SAINT-JEAN CHRYSOSTOME, *Œuvres Complètes*, tome XVIII, trad. J. BAREILLE, Paris, L. Vivès, 1872, p. 498-530.

<sup>73</sup> Les écrits de ce dernier étant perdus, Jérôme témoigne de lui, on y voit son influence. Cf. P. HENRY, *Art. cit.*, col. 90-91. Cf. SAINT-JEROME, *Commentaire sur Saint Matthieu*, Livre I, I.1, éd. E. BONNARD, Paris, Cerf, 1977, p. 73.

<sup>74</sup> Pour lui le Christ préexistant n'a pas changé, il reste l'égal du Père.

<sup>75</sup> Vu l'étendue du sujet, nous proposons : P. HENRY, *Art. cit.*, col. 110-128.

serait faite, s'il n'avait pas cette égalité avec le Père<sup>76</sup>. Ces thèses sont renforcées, voire nuancées par TERTULLIEN<sup>77</sup>, NOVATIEN<sup>78</sup>, CYPRIEN<sup>79</sup>.

Chez les Pères latins, en réaction au courant arien, CAGLIARI, démontre qu'il s'agit du Christ préexistant<sup>80</sup>. VICTORINUS donne un sens métaphysique à la kénose en affirmant que celle-ci ne se précise que dans l'incarnation, n'affectant que la nature humaine du Christ<sup>81</sup>. Parallèlement aux affirmations des uns et des autres, ce siècle est aussi sujet à des controverses, notamment celle de NESTORIUS, insistant sur le Verbe préexistant, mentionné dans la mesure où il est question du Verbe incarné et non du Christ en tant qu'égal du Père<sup>82</sup>.

Nous comprenons que l'exégèse et l'herméneutique du texte kénotique, que ce soit du côté de la patristique grecque ou de la patristique latine, ne convergent pas vers l'unanimité. Cependant, un courant herméneutique traditionnel démontre que Ph 2.6-11 est une preuve de la divinité et de l'humanité du Christ, c'est donc une confirmation l'unité de sa personne. La tradition chrétienne, qui s'étale sur plusieurs siècles, en passant par le Moyen Age jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle, n'est pas en faveur de la kénose au sens strict du terme. La théorie kénotique n'était à cette période qu'une spéculation s'apparentant à la philosophie sémantique ou à la psychologie systématique.

## B. L'interprétation de la Réforme

Entre le XVI<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle, l'interprétation de l'hymne christologique va subir l'influence de la Réforme luthérienne. Le point de départ est le « monophysisme<sup>83</sup> » de LUTHER, selon lequel certaines fonctions de la nature divine du Christ deviennent des fonctions de sa nature humaine<sup>84</sup>. La position

<sup>76</sup> *Idem*, col. 110, 124-126.

<sup>77</sup> TERTULLIEN, *Contre Marcion*, tome II, 16, 3-4, trad. R. BRAUN, Paris, Cerf, 1991, p. 103-105.

<sup>78</sup> A. ALES, *Novatien. Etude sur la théologie romaine au milieu du III<sup>e</sup> siècle*, Paris, Beauchesne, 1924, p. 84-117.

<sup>79</sup> A. ALES, *La théologie de Saint Cyprien*, Paris, Beauchesne, 1922, p. 1-7 ; M<sup>GR</sup> FREPPEL, *Saint-Cyprien et l'Eglise d'Afrique au III<sup>e</sup> siècle*, Paris, Bray et Retaux, 1873, p. 100-117.

<sup>80</sup> P. HENRY, « Kénose », col. 114 ; Nous pouvons dire que Cagliari incarne l'aile droite de l'opposition antiarienne : Cf. F. MOURRET, *Histoire générale de l'Eglise. Les Pères de l'Eglise IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*, Paris, Bloud et Gay, 1922, p. 162, 166, 288.

<sup>81</sup> MARIUS VICTORINUS, *Traité théologique sur la Trinité*, tome II, 2, 16-30, 14, 25-16, 25, commentés par P. HADOT, Paris, Cerf, 1960, p. 696-698, 717-720.

<sup>82</sup> M. JUGIE, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, Beauchesne, 1912, p. 107, 119. Pour une vue d'ensemble : Cf. P.-T. CAMELOT, *Les Conciles d'Ephèse et Chalcedoine, 431 et 451. Histoire des conciles œcuméniques*, tome II, Paris, Fayard, 2006, p. 26-31.

<sup>83</sup> H. LEGRAND, « Monophysisme », *Dictionnaire de l'Histoire du Christianisme*, 2000, p. 696-697. Voir aussi, H. BLOCHER, « Inversion de la Christologie », *Contrepoint* 6, 1972, p. 70-71.

<sup>84</sup> C'est la communication des idiomes selon Luther, c'est par ce biais qu'il expliquait la présence eucharistique du Christ à plusieurs endroits. Cf. P. HENRY, *Art. cit.*, col. 138.

luthérienne, va donner naissance à deux controverses opposant deux hommes, CHEMNITZ et BRENTZ, et les deux écoles de pensées de Giessen et de Tübingen.

La première controverse porte sur les nuances christologiques des deux protagonistes. Pour sa part, l'approche de CHEMNITZ est modérée, son postulat de départ implique que des fonctions divines du Christ peuvent devenir humaines. Dans cette optique, il défend l'idée de la manifestation de la divinité du Christ au travers de son humanité comme une potentialité qui fait appel à la volonté de celui-ci<sup>85</sup>. Quant à l'approche de BRENTZ, elle est radicale, soutenant ainsi une simultanéité de l'exaltation et de l'exinanition du Christ. Dans cette perspective, il démontre que le fait de l'incarnation suppose une « occultation<sup>86</sup> » de certains attributs.

La seconde controverse<sup>87</sup>, opposant les deux écoles, porte sur l'état d'humiliation du Christ. Les théologiens de Giessen affirment que dans son humanité, le Christ se soustrait à ses prérogatives divines et peut ainsi être soumis aux besoins vitaux communs à tout homme<sup>88</sup>. Les théologiens de Tübingen défendent le postulat luthérien en démontrant qu'il s'agit pour le Christ de cacher (ὄς ἐν κρυπτῷ) ces privilèges et non de s'en priver. Ils adoptent, ainsi, une position docétique plus conforme à la compréhension luthérienne de la communication des idiomes<sup>89</sup>.

Le point de convergence de ces deux écoles se trouve dans le fait que la kénose n'est envisagée que dans la mesure où l'humanité est dotée de privilèges divins. De ce point de vue, ce n'est pas encore la vraie kénose qui aura un ancrage direct sur la divinité du Christ.

---

<sup>85</sup> M. GETAZ, *Les variations de la doctrine christologique chez les théologiens protestants de la Suisse Romande au XIX<sup>ème</sup> siècle*, Fribourg, Editions de la librairie de l'université de Fribourg, 1940, p. 20-21. L'idée de Chemnitz, c'est de démontrer que le Christ « humain » peut avoir des pouvoirs divins sans les utiliser. L'utilisation des pouvoirs divins du Christ devient effective que dans la mesure où sa volonté humaine le souhaite.

<sup>86</sup> A. REVILLE, *Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ*, Paris, Germer Baillière, 1869, p. 135.

<sup>87</sup> M. GETAZ, *Op. cit.*, p. 21-22. Précisons, ici que c'est la controverse crypto-kénotique de 1616.

<sup>88</sup> J. BOVON, *Dogmatique chrétienne*, tome 2, Lausanne, Bridel, 1896, p. 97-98. Cette école de pensée établit une différenciation entre possession (*ktêsis*) et usage (*chrêsis*).

<sup>89</sup> Cette position docétique s'oppose donc à la position calviniste dite de l'*extra carnem* de l'Ecole de Giessen. C'est-à-dire que le Christ étant pleinement Dieu, il a pu gouverner le monde malgré son incarnation. Voir à ce sujet, J. CALVIN, *L'institution de la religion chrétienne*, Livre I, 13,4, éd. Société Calviniste de France, Genève, Labor et Fides, 1955, p. 83-86.

## C. Les interprétations modernes

### 1. La philosophie morale et libérale

Soucieux de la compatibilité et de la lisibilité du dogme christologique pour l'homme moderne, philosophes et théologiens simplifient les données de l'héritage christologique. C'est ainsi que du « *Jésus historique* », nous passons au « *Jésus éthique* ».

Le philosophe Emmanuel KANT est porteur de cette nouvelle vague libérale et morale qu'il expose de façon à rendre vain la christologie traditionnelle<sup>90</sup>. Cette théologie libérale assimile peu à peu le dogme christologique à l'agnosticisme. Le Christ n'est pas seulement l'homme d'exception à imiter mais il est, comme le précise RICŒUR<sup>91</sup>, *Archétype* symbolisant l'accomplissement final. Le Christ chrétien incarne la lutte du Bien contre le Mal, sa souffrance volontaire se « convertissant » en nous, allant aux tréfonds de nos désirs, ainsi nous l'admirons jusqu'à sacrifier notre complaisance sur l'autel de la moralité dont il est l'initiateur. Le nazaréen est donc *l'Eschatos moral* qui nous conduit vers l'assaut final<sup>92</sup>.

D'autres noms suggèrent des nuances aux accents de philosophie libérale à la compréhension de la personne du Christ. SCHLEIERMACHER, donnant une place prépondérante à un libéralisme de type existentialiste, ne considère la divinité du Christ qu'en fonction de la perception individuelle que l'on a de Dieu<sup>93</sup>. BULTMANN, va faire souffler un vent de démythologisation sur le Christ historique pour faire apparaître un Jésus objet pistique et kérygmatisque<sup>94</sup>. HEGEL, « maître-penseur » de la philosophie moderne, donne au courant libéral un fort accent spéculatif en démontrant que, Dieu s'étant aliéné, le Verbe dans sa kénose devient une antithèse ; l'Esprit est alors perçu comme synthèse dans l'Eglise<sup>95</sup>.

<sup>90</sup> E. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 1994, p. 17-23. Pour une étude détaillée : J.L., BRUCH, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier, Montaigne, 1968.

<sup>91</sup> P. RICŒUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 415.

<sup>92</sup> Cette idée est largement reprise et développée par Albert Ritshl. En bon disciple de Kant, il développe sa pensée libérale et moraliste. Cf. H. BLOCHER, *La Doctrine du Christ*, Vaux sur Seine, Edifac, 2004, p. 109-110.

<sup>93</sup> A. REVILLE, *Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ*, p. 179-181. L'auteur montre avec force que Schleiermacher donne une place importante au Christ jusqu'à en faire un idéal pur qui finit par être ni Dieu ni homme.

<sup>94</sup> H. BLOCHER, *Op. cit.*, p. 111-112.

<sup>95</sup> *Idem*, p. 113-114. L'idée principale est le fait que la divinité étant inaccessible, le Christ, le Verbe, incarné révèle Dieu en un être particulier et concret. C'est dire que pour Hegel, l'essentiel de la divinité est exprimé dans l'existence de l'Incarné. La pensée de Hegel ne reste pas lettre morte, Paul Tillich s'en inspira. Cf. P. TILLICH, *Théologie systématique. Introduction, raison et révélation* Paris, Planète, 1970, p. 281-286. Thomas Altizer s'inspire également de Hegel, il développe sa pensée avec le courant moderne qui exploité par la philosophie atteint son

## 2. Le kénotisme

Au XIX<sup>e</sup> siècle, THOMASIVS le luthérien s'inspirant de ces prédécesseurs SARTORIUS et LIEBNER, pense avoir trouvé une nouvelle explication à la kénose en conciliant la préexistence et l'humanité du Christ, c'est le début du kénotisme. Il affirme que le Verbe en s'incarnant a renoncé aux attributs relatifs de la divinité pour magnifier dans l'homme les attributs absolus de Dieu. Sa position a quelque accent de dualisme car il considère que la vie du Verbe est limitée, même si le Christ garde la conscience d'être Dieu. Dans cette optique, la totalité de Dieu est préservée mais limitée par l'amour.

Insatisfait par cette explication de la kénose aux attributs relatifs limités par les attributs absolus, GESS de tendance calviniste pousse le raisonnement au paroxysme de la dédivination. Pour lui, le Christ s'est « vidé » de sa conscience d'être Dieu pour revêtir sa conscience d'être Homme. Cette perspective séduit bon nombre de spécialistes<sup>96</sup>. Cette compréhension gagne aussi l'Eglise anglicane par l'intermédiaire de GORE, qui l'adopte pour résoudre la difficulté herméneutique de l'ignorance du Christ. Ces idées bouleversent l'ordre établi du Christ sans péché ; selon lui, le Christ est faillible et inconscient de sa divinité. WESTON corrobore cette idée, affirmant que le moi du Christ est le centre de deux systèmes de relations distinctes.

Parmi les orientaux quelques noms se distinguent, TAREEV<sup>97</sup> avec sa thèse sur la tentation de l'Homme-Dieu, souligne notamment que la création est déjà un acte kénotique et que les tentations du Christ témoignent de son humanité obéissant aux limitations humaines. Un autre orthodoxe marque de son empreinte le XX<sup>e</sup> siècle, BOULGAKOV<sup>98</sup>, s'inspirant du courant platonicien de la conscience de soi et de la philosophie de Hegel, il développe l'idée que la kénose affecte la trinité immanente, la création, l'éternisation du sacrifice du Christ, la différence entre nature et condition. Cette thèse est révolutionnaire dans le sens où elle affecte le rapport entre le Fils et le Père, car malgré l'unicité de Dieu, le Fils obéit donc il n'est pas vraiment divin.

Les conceptions modernes ne se limitent pas au seul kénotisme. D'autres

---

paroxysme. Il incarne la voie ultra-Kénotiste de la philosophie. Cf. B. REYMOND, « Le Christ de la "Process Theology" », *ETR* 55, 1980, p. 351-374.

<sup>96</sup> H. BLOCHER, *La doctrine du Christ*, p. 116.

<sup>97</sup> P. HENRY, « Kénose », col. 142-144.

<sup>98</sup> S. BOULGAKOV, *Du verbe incarné (agnus Dei)*, trad., C. ANDRONIKOV, Paris, Aubier, 1943, p. 191-193.

courants tentent la conciliation et l'équilibre. L'incarnation progressive<sup>99</sup>, postulat présenté par DORNER<sup>100</sup> précise la progression de l'humain et du divin dans la vie de Jésus dont la résurrection symbolisera l'unité parfaite. La rétroactivité ontologique soutenue par PANNENBERG<sup>101</sup>, propose une christologie qui se transforme en scepticisme. La nativité reste légendaire, les titres christologiques désuets car Jésus ne s'est pas considéré comme Messie, Fils de Dieu, Fils de l'homme ou Serviteur souffrant. Mais ce point de vue de caractère spéculatif, n'a aucun fondement biblique.

D'autres encore donnent à la christologie toute sa dimension. De grands noms tels que BARTH<sup>102</sup>, BRUNNER<sup>103</sup>, voire même MOLTMANN<sup>104</sup> exalteront la christologie de Chalcédoine.

En définitive, cet état de la question sur la kénose met en évidence que les partisans du Christ historique le présente comme un simple homme. Ils négligent le Christ mystique, se privant ainsi de toutes considérations bibliques et théologiques. De ce fait, l'exégèse est plus que nécessaire pour laisser le texte paulinien parler de lui-même au rythme des idées et de la confession qu'il renferme.

---

<sup>99</sup> H. BLOCHER, *Op. cit.*, p. 138

<sup>100</sup> Strong, cite à plusieurs reprises Dorner. Cf. A.H. STRONG, *Systematic Theology. A Compendium and Commonplace-Book*, Philadelphia, American Baptist Publication Society, 1907, p. 687-690.

<sup>101</sup> W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, Paris, Cerf, 1999, p. 417-420.

<sup>102</sup> K. BARTH, *Dogmatique*, vol. I, t.2, Genève, Labor et Fides p.150. Cf. K. RUNIA, « La christologie de Karl BARTH » *Hokma* 11, 1979, p. 26-39.

<sup>103</sup> E. BRUNNER, *La doctrine chrétienne de la création et de la rédemption*, tome 2, Genève, Labor et Fides, 1965, p. 405.

<sup>104</sup> J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, Paris, Cerf, 1999, p. 123-126.

**DEUXIEME CHAPITRE**  
**EXEGESE DE PHILIPPIENS 2.6-11**

## I. CONTEXTE LITTÉRAIRE

### A. Contexte large

La lettre aux Philippiens est introduite par un bref *praescriptum* (1.1-2), qui définit les expéditeurs Paul et Timothée par le terme de « serviteurs<sup>105</sup> ». La première partie (1.12-2.18) est précédée d'un prélude de « notes joyeuses » (1.3-11), car ceux qui jadis étaient des néophytes prennent part au service<sup>106</sup>. Sans détour, l'apôtre exprime ses sentiments de « prisonnier de la foi », où la joie prédomine malgré une situation préoccupante car il risque de perdre la vie (Ph 1.13). En 1.12-26, l'apôtre place un cadre qui donne à la fois sens aux événements et à sa vie : c'est la joie d'être dans les liens pour Christ car la Bonne Nouvelle est annoncée. En effet, sa captivité est une source d'encouragement et ses chaînes ont libéré la dynamique des Philippiens. Sa joie est profonde, car il sait que, quoi qu'il advienne, le Seigneur Jésus sera glorifié. Une section parénétiq ue s'ouvre en 1.27-2.18 : la requête première est l'enracinement des Philippiens en Christ, la seconde est plus qu'une requête, c'est la confession telle une ancre de l'âme, la proclamation de la seigneurie du Christ. De cette confession découle la part que prennent les Philippiens à l'annonce de l'évangile.

Après cette incursion christologique, Paul effectue une transition en reprenant le cours de sa lettre en 2.19-30<sup>107</sup>.

La seconde partie (3.1-4.1), commence par une formule conclusive<sup>108</sup>, qui introduit une mise en garde contre les « hérétiques », tout en présentant l'apôtre comme modèle à suivre puisque lui-même s'imprègne du Christ (3.2-11)<sup>109</sup>. Il s'en suit une section dynamique (3.12-4.1), où, sans prétentions, sa vie est remplie de

<sup>105</sup> Ce n'est ni un effet de style, ni une formule de politesse, l'utilisation de δούλοι, marque une intention.

<sup>106</sup> Le terme κοινωνία montre le lien existant entre Paul et les Philippiens vu comme plus qu'une aide financière, il s'agit véritablement d'une participation active à la mission. Cf. A. PERY, *L'épître aux Philippiens*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958, p. 12-13.

<sup>107</sup> Cette reprise tout en donnant un caractère personnel signifie que l'apôtre n'écrit pas d'une traite. Il exprime l'incertitude de sa situation mais précise le rôle de ces deux chargés de mission, Timothée et Epaphrodite.

<sup>108</sup> Il est justifié que Conzelmann et Lindemann aient décelé une conclusion à cet endroit du texte, mais l'hypothèse d'une mise en garde peut être exploitée, surtout si elle permet de comprendre les exhortations qui vont suivre. Cf. H. CONZELMANN, A. LINDEMANN, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, p. 276.

<sup>109</sup> Paul s'identifie tellement au Christ qu'il fait sienne sa souffrance, sa mort, sa résurrection, le Christ est le centre de sa vie, c'est sa vie même. Nous reconnaissons d'une part, la sotériologie paulinienne car son idée ici est proche de son développement sotériologique de Ga 2.20. D'autre part, nous reconnaissons, dans une certaine mesure, l'analogie entre la situation de Paul et la kénose du Christ, car il est un prisonnier démuné, dépouillé, totalement impuissant à qui il ne reste que le Christ.

l'espérance qui le pousse vers l'avant en réponse à sa vocation et où il invite les Philippiens à faire de même.

Après cette dynamique christocentrique de la vie, s'insère une transition (4.2-9) concernant des recommandations diverses<sup>110</sup>.

La troisième partie (4.10-20) fait écho à la première, non seulement parce qu'il renouvelle ses remerciements à l'endroit des Philippiens mais aussi parce qu'il est débordant de joie en considérant l'engagement de ceux-ci dans son ministère<sup>111</sup>.

Du point de vue contextuel, ce qui retient l'attention c'est la terminologie employée par Paul. La thématique autour de la joie, fait fi du caractère compilatoire<sup>112</sup> du texte : il use sans restriction du mot *χαρά* (1.4.25 ; 2.2.29 ; 4.1) et du verbe *χαίρω* (1.18; 2.17a. 2.17b; 2.18a. 2.18b; 2.28 ; 3.1 ; 4.4a. 4.4b). Le texte original est imprégné, une soixantaine de fois, d'un écho reliant l'hymne christologique et la joie, résonnant à la manière d'un contre-chant : « *συγχαίρω, συγχαίρετέ* ».

La redondance du thème de la joie et de ses dérivés indique fortement que l'intention de l'apôtre n'est pas de développer un traité de théologie comme c'est le cas dans les grandes épîtres aux Romains ou aux Galates. Paul à la fois berger et enseignant s'appuie sur un enseignement systématique pour encourager et ancrer les Philippiens dans la personne du Christ vivant<sup>113</sup>. Néanmoins, si la dimension pratique est prépondérante, nous ne pouvons pas omettre la portée théologique du cantique du Dieu humble<sup>114</sup>.

<sup>110</sup> Cette transition est du même type que la précédente. Voir la note 107, en page 24. Un développement christocentrique est suivi de recommandations pratiques qui interpellent Evodie et Syntyque, son fidèle collègue (certainement Epaphrodite) et d'une manière générale, toute la communauté de Philippiens.

<sup>111</sup> Ce qui caractérise les remerciements de Paul, c'est cette forme de « kénose » qu'il rend vivante ayant appris à vivre dans le dépouillement comme dans l'abondance ; dans ce sens là, les Philippiens constituent un don pour lui, le couronnement de son apostolat.

<sup>112</sup> L'épître, ayant un caractère autobiographique, sans plan préétabli, donne une large place à l'expression de la joie qui revient fréquemment comme indice structurant les propos de l'apôtre Paul.

<sup>113</sup> Soulignons que depuis l'évènement de Damas où Paul rencontre le ressuscité, il n'infléchit pas son désir de mettre l'accent sur l'intimité de la relation existant entre le Christ et le croyant : « Jésus-Christ notre Seigneur » Rm 1.4 ; « Jésus-Christ est le Seigneur » 1Co 12.3. Nous observons que dans la finale de l'hymne christologique, le point d'orgue est : « Jésus-Christ est le Seigneur. »

<sup>114</sup> Le contexte historique enrichit notre compréhension car quiconque reconnaissait un autre Seigneur que l'empereur était « anathème ». C'est une véritable confession, une déclaration solennelle de qui fait autorité et qui a pouvoir de vie ou de mort sur le croyant.

## B. Contexte immédiat

Le mystère de la kénose du Christ est précédé par une thématique autour de l'unité. En Ph 2.1-5, Paul précise le cœur de la dynamique de vie du croyant : « Ayez un même amour, un même cœur, une même pensée ». L'idée introduite par l'expression : « τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες, σύμφυχοι, τὸ ἐν φρονοῦντες », est en référence avec l'appel à marcher d'une manière digne en bon citoyen du royaume (Ph 1.27-30)<sup>115</sup>. Dès le v. 1, Paul met l'accent sur l'encouragement qui est issu du Christ, sur le réconfort s'exprimant par la charité et la communion favorisée par le Saint-Esprit : c'est la voie ouverte à l'unité autour de la personne du Christ<sup>116</sup>.

Ph 2.2 est un appel à concrétiser l'amour dans les intentions et l'action communautaire, par le biais d'un projet commun. La formule inclut déjà la joie, mais il s'agit d'en renforcer les traits<sup>117</sup>. Pour ainsi dire, la condition *sine qua non* pour maintenir l'unité c'est l'amour. Selon le contexte, il est question de renoncement à soi en accordant une priorité à l'autre<sup>118</sup>.

Le v. 3 renforce la compréhension du verset précédent, où Paul utilise des termes précis tels que : ἐριθείαν, κενοδοξίαν<sup>119</sup>, ταπεινοφροσύνη comme vecteurs du double mouvement<sup>120</sup> annonçant l'humilité et la glorification du Christ dans l'hymne qui va suivre. Ainsi donc, la gloire est à l'opposé de l'humilité qui

<sup>115</sup> La logique voudrait que nous rattachions Ph 1.27-30 à Ph 2.1-4. Cela se justifierait car il y a effectivement un lien mais le respect de la sémantique permet de rattacher Ph 1.27-30 à Ph 1.12-26. Cf. J.-N. ALETTI, *Saint Paul, Épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire*, Paris, Gabalda, 2005, p. 61-63.

<sup>116</sup> La terminologie qui précède la proposition principale fait penser que les Philippiens sont en proie à de grosses difficultés internes. Bonnard, retient cette hypothèse lorsqu'il écrit : « *Le zèle des Philippiens les opposaient probablement les uns aux autres ; sans doute s'agissait-il d'un zèle religieux, [...] Nous préférons cette hypothèse, surtout parce que les deux premières n'ont aucun fondement dans le texte* ». Cf. P. BONNARD, *L'épître de Saint-Paul aux Philippiens*, p. 39. Collange y voit un appel à l'approfondissement des liens fraternels, sans parler d'exhortation. Il écrit : « *D'une manière générale d'ailleurs, il ne faut pas comprendre 2.1 comme une exhortation particulièrement solennelle mais au contraire comme une sorte d'« a-exhortation » [...] Paul prend toutes les précautions pour n'avoir pas l'air de donner des ordres* ». Cf. J.-F. COLLANGE, *L'épître de Saint-Paul aux Philippiens*, p. 72. Nous préférons une synthèse des deux propositions, car le style utilisé par l'apôtre est pathétique. De plus les propositions ne s'opposent nullement, elles sont conjointes au v. 5 : « Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ».

<sup>117</sup> Ce n'est pas un reproche qui est fait, comme s'il manquait l'essentiel, la formule est atténuée par le tact paulinien. Cf. J.-F. COLLANGE, *Op.cit.*, p. 73.

<sup>118</sup> Le style pathétique que nous avons précédemment trouve son sens dans l'expression logique de l'amour pour l'autre. Cf. J.-B. EDART, *L'épître aux Philippiens*, p. 119-120. Nous trouvons ici, un Paul à la fois berger et enseignant, à la fois la dimension pastorale et la dimension doctrinale.

<sup>119</sup> C'est un hapax du Nouveau Testament. Cf. J.-F. COLLANGE, *Op.cit.*, p. 73.

<sup>120</sup> G. D. FEE, *Paul's letter to the Philippians*, Grands Rapids, Eerdmans, 1995, p. 194-197.

caractérise ceux qui héritent la terre<sup>121</sup>. De plus, Paul sait que les Philippiens sont influencés par la culture ambiante qui associe l'humilité à la condition d'esclave. Mais dans le gouvernement de Dieu, l'humilité précédera la gloire à venir<sup>122</sup>.

Au v. 4, s'inscrit une invitation pratique à considérer les qualités spirituelles des autres sachant que, de façon toute particulière, ils ont reçu la grâce de Dieu. De ce point de vue, il s'agit d'une reconnaissance mutuelle du ministère de chacun, ce qui implique que l'esprit de pouvoir s'éradique naturellement.

En Ph 2.5, nous avons la certitude que les dispositions décrites par Paul sont celles de Jésus, tout le passage étant éminemment christocentrique et christologique. Les Philippiens sont invités à procéder à un double mouvement : avoir des dispositions intérieures et s'impliquer par des actions extérieures<sup>123</sup>. En vertu du salut acquis par le Christ abaissé et glorifié, la règle d'or pour le salut de la communauté, c'est l'humilité dans l'amour. En clair, l'amour étant concret, les Philippiens sont appelés à manifester dans leurs relations mutuelles l'humilité du Christ. Cette transition répond à la question : « Qui est digne d'être glorifié ? »

## II. CRITIQUE TEXTUELLE

v. 7 : Les manuscrits P<sup>46</sup>, syr<sup>p.pal</sup>, cop<sup>sa.bo</sup>, et les Pères de l'Eglise tels que MARCION, ORIGENE, HILAIRE et AMBROSIASTER ont préféré le singulier ἀνθρώπου au pluriel ἀνθρώπων. Cette harmonisation s'est effectuée par souci de parallélisme. Les avis du NTG<sup>4</sup> et du NA<sup>27</sup> divergent sur la structure du texte<sup>124</sup>.

v. 8 : Le manuscrit N préfère l'article του au δε devant σταυρου<sup>125</sup>.

v. 9 : Alors que nous lisons l'article το devant ὄνομα dans N, A, B, C, P<sup>46</sup>, il est manquant dans D, E, F, G, K, L, P, Ψ, M, CLEMENT et ORIGENE.

v. 11 Il y a eu une correction sur ἐξομολογήσεται, (A,C, D, F, G,K, L, P, 489)<sup>126</sup>.

<sup>121</sup> En rapport avec les béatitudes (Mt 11.29) où la douceur est associée à l'humilité pour recevoir l'héritage promis au citoyen du royaume. Pour Paul l'identité de celui qui veut vivre dans le royaume passe par l'humilité.

<sup>122</sup> Pr 15.33 ; Lc 9.25, 26 ; Lc 24.26 ; 1P 1.10, 11. Nous avons en perspective le mouvement de l'humiliation et de la glorification du Christ.

<sup>123</sup> Sur le plan grammatical, nous indiquons le double sens de « ἐν ὑμῖν ὁ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ».

<sup>124</sup> P.-T. O'BRIEN, *The Epistle to the Philippians. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, Eerdmans, 1991, p. 203.

<sup>125</sup> M. VINCENT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Philippians and to Philemon*, Edinburgh, T&T Clark, 1979, p. 61.

<sup>126</sup> *Idem*, p. 75.

### III. TRADUCTION

6 ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ,

Lequel étant de condition divine, n'a pas fait valoir son rang d'égalité avec Dieu,

7 ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εἰρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος

Mais il s'est dépouillé (de) lui-même en prenant la condition d'esclave, devenant semblable aux hommes et reconnu à son aspect comme un homme,

8 ἔταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.

Il s'est abaissé (de) lui-même, devenant obéissant jusqu'à la mort, la mort sur la croix,

9 καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα,

C'est pourquoi Dieu l'a surélevé et lui a fait don du nom qui est au-dessus de tout nom,

10 ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψη ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων  
Afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse de ceux qui sont dans les cieux, sur la terre et sous la terre,

11 καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς.

Et que toute langue proclame que Jésus-Christ est Seigneur à la gloire de Dieu (le) Père.

### IV. ANALYSE LITTÉRAIRE

En vue d'effectuer une analyse exégétique et de définir des implications théologiques, nous effectuerons une analyse littéraire. De cette analyse littéraire, nous proposerons une structure, car il nous paraît nécessaire d'effectuer une analyse du style en vue d'identifier des portions de phrases, des figures de style et de déterminer différents temps ou fonctions de l'hymne.

#### A. Analyse stylistique

Ph 2.6-11 semble être formé de deux mouvements (vv. 6-8 ; 9-11)<sup>127</sup>, identifiables par leurs phrasés, leurs rythmes et les fonctions des figures. Cette analyse permettra d'observer si la structure est fondée sur le style et la syntaxe.

<sup>127</sup> FEE G.D., « Philippians 2:5-11: Hymn or Exalted Pauline Prose? » *Bulletin for Biblical Research* 2, 1992, p. 29-46.

## 1. Premier mouvement de l'hymne (vv. 6-8)

### a) Phrases

Nous observons que l'hymne débute par un mouvement descendant de 9 **unités**<sup>128</sup> réparties en deux périodes<sup>129</sup>. La 5<sup>e</sup> **unité** est incluse dans la deuxième période<sup>130</sup>. En effet, sur le plan syntaxique, il est difficile d'accoler cette unité au v. 7a. D'autant plus qu'une **asyndète** au début de la 5<sup>e</sup> section précise le début de la deuxième période. La raison qui explique ce choix est le fait qu'il n'y a pas de rupture sur le plan formel comme sur le plan conceptuel.

### b) Rythmes<sup>131</sup>

Ainsi, lorsque nous comparons les deux périodes, les parallélismes rythmant le mouvement sont mis en lumière :

Première période	Deuxième période
ὅς ἐν μορφῇ <b>θεοῦ</b> ὑπάρχων	ἐν ὁμοιώματι <b>ἀνθρώπων</b> γενόμενος
οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγάσαστο τὸ εἶναι ἴσα <b>θεῷ</b> ,	καὶ <b>σχήματι</b> εὐρεθεὶς ὡς <b>ἄνθρωπος</b>
ἀλλὰ <b>ἑαυτὸν</b> ἐκένωσεν	<b>ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν</b>
μορφὴν <b>δούλου</b> λαβών,	γενόμενος <b>ὑπήκοος</b> μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.

### c) Figures de styles

Le parallélisme étant établi, nous observons dans les généralités :

1° Les deux périodes de ce premier mouvement ont une même structure comportant chacune deux strophes.

2° La première période, comporte deux verbes (ἠγάσαστο et ἐκένωσεν), s'opposant par ἀλλὰ mais renvoyant à un même acte.

3° La deuxième période, s'appuie sur le verbe ἐταπείνωσεν et renvoie également à l'acte pointée dans la première strophe.

<sup>128</sup> Nous utilisons le terme **unité** pour parler des **côla** (**côlon** au singulier) qui sont des parties d'un vers ou d'une phrase poétique. Dans notre développement les termes **unités** et **côla** ou **côlon** sont interchangeables.

<sup>129</sup> Voir la note 120, page 27.

<sup>130</sup> J.-B. EDART, *L'épître aux Philippiens*, p. 129.

<sup>131</sup> Nous avons établi ce tableau sur la base de l'étude d'Oakes. Cf. P.S. OAKES, *Philippians. From People to Letter*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 197.

4° Les verbes des deux périodes sont caractérisés par le fait qu'ils ont comme complément le même pronom réflexif (ἑαυτὸν).

5° Dans les deux cas, le verbe ἐκένωσεν est relié à une condition d'abaissement, identifiable dans la première strophe par le terme δούλου, et dans la deuxième strophe par ἑταπείνωσεν et ὑπήκοος.

### (1) *Caractéristiques de la première période*

La reprise de termes encadrant les strophes qui sont en **répons**, μορφὴν δούλου fait écho à μορφῆ θεοῦ<sup>132</sup>; et la première période avec (θεοῦ / θεῶ), fait écho à la deuxième période avec (ἀνθρώπων / ἄνθρωπος).

### (2) *Caractéristiques de la deuxième période*

- Un parallélisme sonore entre les datifs, ὁμοιώματι/σχήματι et les nominatifs γενόμενος/ ἄνθρωπος<sup>133</sup>.
- La symétrie n'est pas parfaitement respectée dans la deuxième période car γενόμενος se trouve à la fin de 7c et au début de 8b<sup>134</sup>.
- Le rythme est bref sur chaque dernière **unité**. Dans la deuxième période θανάτου δὲ σταυροῦ est une **anadiplose** provoquant cassure dans le rythme<sup>135</sup>.
- Le soin apporté à la structure est remarquable sur le plan des sonorités. Au début, nous pouvons identifier les **allitérations** lourdes rendues par les accents rudes (ὕπ, ἄρ, ἦγ) et à la fin la souplesse de l'allitération en λ de δούλου λαβῶν.
- La seconde période s'enrichit par l'**assonance** en ou en forme **d'homéoptote/homéotéleute** (θανάτου / σταυρου).
- La répétition μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ, est une **gradatio** qui est reliée aux verbes ἐκένωσεν et ἑταπείνωσεν.
- Des expressions idiomatiques οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο et ἴσα θεῶ.
- Une antithèse avec une double **métaphore** au verset 2.7a, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν et μορφὴν δούλου λαβῶν.

<sup>132</sup> La réponse entre μορφὴν δούλου et μορφῆ θεοῦ n'est pas qu'un effet style ou de forme mais c'est un lien logique qui se retrouve entre ἐκένωσεν et ἄρπαγμὸν.

<sup>133</sup> Le lien entre les deux strophes se fait sur les deux sons : c'est une **homéotéleute**. Cf. J.-B., EDART, *L'épître aux Philippiens*, p. 131.

<sup>134</sup> C'est une construction en homéoptote et homéotéleute, qui renforce la sémantique de θανάτου δὲ σταυροῦ. Nous pouvons dire que « musicalement », c'est le point le plus bas du mouvement. Cf. J.-B., EDART, *Ibid.*

<sup>135</sup> Dans le même ordre d'idée que la note précédente, à la rupture symétrique, nous avons une rupture de rythme qui peut être le fait de l'auteur de l'hymne. C'est une hypothèse qui va dans le sens d'un ajout paulinien. Cf. J.-N., ALETTI, *Saint Paul, Épître aux Philippiens*, p. 166.

- L'unité des deux périodes réside dans ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν en prolongement de ἑαυτὸν ἐκένωσεν.

## 2. Deuxième mouvement de l'hymne (vv. 9-11)

### a) Phrases

Nous observons que le deuxième mouvement débute sur le διὸ και. Il semble être de type ascendant, composé de 8 **unités** disposées en deux périodes<sup>136</sup>. Le début de la seconde période est indiqué par la conjonction ἵνα, qui introduit deux actes du mouvement ascendant.

### b) Rythmes<sup>137</sup>

Comparons les deux strophes pour mettre en évidence, leur rythme et leur parallélisme :

Première période	Deuxième période
διὸ και ὁ <b>θεός</b> αὐτὸν ὑπερύψωσεν	
	ἵνα ἐν τῷ <b>ὀνόματι Ἰησοῦ</b>
και ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ <b>ὄνομα</b> τὸ ὑπὲρ πᾶν <b>ὄνομα</b> ,	<b>πάν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων και ἐπιγείων και καταχθονίων</b> και <b>πάσα γλῶσσα</b> ἐξομολογήσεται ὅτι κύριος <b>Ἰησοῦς Χριστὸς</b> εἰς δόξαν <b>θεοῦ πατρός</b> .

### c) Figures de styles

Le parallélisme chiasmatique étant établi sur la base du tableau qui précède, nous observons globalement :

1° Le « διὸ και » marque un changement de mouvement. Il signifie, un changement d'acteur, de style, d'indicateurs logiques.

2° Les versets 9-11, forment une composition bipartite de deux unités syntaxiques et sémantiques proches<sup>138</sup>.

3° L'inclusion **θεός / θεου**, met en évidence non seulement la structure hymnique de Philippiens, mais permet d'établir un parallélisme dont l'amplitude est frappante.

<sup>136</sup> Voir la 120, page 27.

<sup>137</sup> P.-T. O'BRIEN, *The Epistle to the Philippians*, p. 192.

<sup>138</sup> Sur ce point l'analyse stylistique apporte des éléments qui sont omis par Lohmeyer et Jeremias. Cf. J.-B. EDART, *L'épître aux Philippiens*, p. 133.

### (1) *Caractéristique de la première période*

- La résonnance fonctionne comme une **dissonance** parce qu'elle débute par διὸ και ; c'est un procédé qui contraste fortement avec le style poétique.
- Les « *phrases musicales* » sont plus longues, donc le rythme est amplifié.
- Le 3<sup>e</sup> **côlon** de la deuxième période, est lourdement amplifié par l'emploi du και et des génitifs pluriel en fin de phrasée (ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων).
- Le v. 9 est caractérisé par une **hyperbole** (ὑπερύψωσεν), et une **épanadiplose** (τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάν ὄνομα)

### (2) *Caractéristique de la seconde période*

- L'inclusion Ἰησοῦ / Ἰησοῦς Χριστὸς met en relief l'adoration des êtres créés<sup>139</sup>.
- Le 4<sup>e</sup> **côlon** est repérable par une allitération en σ.
- Nous pouvons noter aussi une **homéotéleute** repérable entre le 4<sup>e</sup> et le 5<sup>e</sup> **côlon**, et un parallélisme sonore évident en raison d'**assonances** en ε/η et en ου et ο pour Ἰησοῦς Χριστὸς / θεοῦ πατρός.
- Le v. 10 est caractérisé dans sa première partie par un effet de style faisant office de **figure étymologique** (c'est-à-dire la reprise de τὸ ὄνομα). Cette figure de style est accompagnée d'une **synecdoque** avec l'expression πάν γόνυ (les êtres vivants créés). Enfin le verset se conclut sur une **énumération anaphorique** en και et une **homéoptote /homéotéleute** (ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων) identifiables par les génitifs pluriels. Les êtres étant mentionnés en fonction de leur lieu d'habitation, c'est une **métonymie**.
- v. 11 : la **synecdoque** sur γλώσσα qui est en structure parallèle avec πάν γόνυ. Le langage hyperbolique est aussi de mise pour la confession de foi : ἔξομολογήσεται. La confession est un **zeugma** car elle englobe et inclue tous les êtres créés. La finale εἰς δόξαν θεοῦ πατρός est une **épiphraise** qui explique la souveraineté du Christ.

<sup>139</sup> Nous développerons cette partie ultérieurement, car c'est une donnée importante concernant le lien qui est établi entre le Fils et le Père.

d) Bilan<sup>140</sup>

FIGURES DE STYLES	
Premier mouvement	Second mouvement
<i>Allitérations et assonances initiales</i>	
ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ <b>ὑπάρχων</b>	διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν <b>ὑπερύψωσεν</b>
οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγῆ <b>σατο</b> <b>τὸ</b> εἶναι ἴσα θεῷ,	καὶ ἐχαρί <b>σατο</b> αὐτῷ <b>τὸ</b> ὄνομα τὸ <b>ὑπὲρ</b> πᾶν ὄνομα,
<i>Allitérations et assonances intermédiaires</i>	
γενόμενος <b>ὑπὴρ</b> κοος μέχρι <b>θανάτου</b> , θανάτου δὲ σταυροῦ.	διὸ καὶ ὁ <b>θεὸς αὐτὸν ὑπερ</b> ύψωσεν

B. Analyse syntaxique<sup>141</sup>

PARALLELISME VERBAL			
Premier mouvement v. 6-8		Deuxième mouvement v. 9-11	
1 <sup>re</sup> période	2 <sup>e</sup> période	1 <sup>re</sup> période	2 <sup>e</sup> période
ὑπάρχων ↓ ἠγῆσατο ἐκένωσεν ↑ λαβών	γενόμενος εὐρεθεῖς ἐταπείνωσεν γενόμενος	ὑπερύψωσεν ἐχαρίσατο	κάμψη ἔξομολογήσεται

**Remarques :**

1° Premier mouvement et première période : dépendan ces verbales, structure en opposition par rapport au participe.

2° Premier mouvement et deuxième période : pas d'op position des participes mais accord autour du verbe principal ἐταπείνωσεν.

3° Les verbes du deuxième mouvement : parallélisme interactif.

4° Entre les mouvements : ὑπερύψωσεν verbe pivot donnant rythme et intensité.

<sup>140</sup> Ce tableau s'appuie sur les informations de Edart et de FEE. Cf. J.-B. EDART, *L'épître aux Philippiens*, p. 130; 135; G.D. FEE, « Philippians 2:5-11: Hymn or Exalted Pauline Prose? », p. 29-46.

<sup>141</sup> Voir la note précédente.

## C. Structure

De notre analyse nous avançons la structure suivante<sup>142</sup> :

### Premier mouvement

#### 1<sup>re</sup> période

<sup>6</sup> ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων	1 <sup>re</sup> unité
οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ,	2 <sup>e</sup> unité
<sup>7</sup> ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν	3 <sup>e</sup> unité
μορφὴν δούλου λαβών,	4 <sup>e</sup> unité

#### 2<sup>e</sup> période

ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος·	5 <sup>e</sup> unité
καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος	6 <sup>e</sup> unité
<sup>8</sup> ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν	7 <sup>e</sup> unité
γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου,	8 <sup>e</sup> unité
θανάτου δὲ σταυροῦ.	9 <sup>e</sup> unité

### Deuxième mouvement

#### 1<sup>re</sup> période

<sup>9</sup> διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν	1 <sup>re</sup> unité
καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα,	2 <sup>e</sup> unité

#### 2<sup>e</sup> période

<sup>10</sup> ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ	3 <sup>e</sup> unité
πᾶν γόνυ κάμψη	4 <sup>e</sup> unité
ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων	5 <sup>e</sup> unité
<sup>11</sup> καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται	6 <sup>e</sup> unité
ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς	7 <sup>e</sup> unité
εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς.	8 <sup>e</sup> unité

<sup>142</sup> Cette structure s'inspire de la structure de J-B. EDART, *L'épître aux Philippiens*, p. 131-133.

## V. ANALYSE EXEGETIQUE

Pour objectiver le message christocentrique et christologique du cantique aux Philippiens, nous procéderons à une analyse exégétique qui n'a d'autre ambition que le respect du texte, donc de ce qu'il dit. La tâche n'est certes pas aisée, mais c'est la condition sine qua non pour appréhender le vocabulaire non paulinien de l'hymne<sup>143</sup>.

### A. L'abaissement du Christ : vv. 6-8

#### 1. Kénose du Christ

6a. ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων / Lequel étant de condition divine,

Nous remarquons que le terme μορφή, est un hapax paulinien<sup>144</sup>. Ainsi, « le cantique à peine entonné », nous sommes confrontés au sens presque inaccessible de μορφή θεοῦ. Donc Dieu a-t-il une forme et l'apôtre parle t-il de l'incarnation ?

De plus, le pronom relatif ὃς qui ouvre l'hymne pourrait faire penser que Paul identifie un personnage céleste mythique<sup>145</sup>. Ainsi Paul parle t-il du Christ préexistant ou d'un personnage céleste ?

Par la suite nous apprenons que ce terme est polysémique et que plusieurs interprétations peuvent être envisagées<sup>146</sup>. Si la première difficulté était d'ordre sémantique, la deuxième difficulté est d'ordre exégétique. Il est vrai que le terme μορφή ayant plusieurs traductions possibles, nous sommes devant un choix.

Il est alors possible de faire le choix d'une traduction philosophique, c'est-à-dire de traduire μορφή par essence, substance. Pourtant si l'on effectue cette traduction, on est en conflit sémiotique avec le verbe principal qui suit, ἑαυτὸν

<sup>143</sup> L'hymne philippiens est caractérisé par des termes techniques peu usités dans le Nouveau Testament : ἐν μορφῇ θεοῦ, ἀρπαγμὸν, ἐκένωσεν, ἐν ὁμοιώματι, ἐταπείνωσεν, ὑπερύψωσεν. Cf. P. BONNARD, *L'Épître de Saint Paul aux Philippiens*, p. 47. Ce sont pour la plupart des hapax et nous sommes alors tenus de respecter le contexte pour la compréhension du texte.

<sup>144</sup> Ce terme est utilisé dans Mc 16.12 ; Dans la LXX : Jg 8.18 ; Jb 4.16 ; Tob 1.13 ; Sap 18.1 ; Es 44.13 ; Dn 3.19. Mais il n'éclaire pas le contexte d'utilisation de Ph 2.6.

<sup>145</sup> J. HERING, « Kyrios anthropos », *RHPR* 16, 1936, p. 200-201.

<sup>146</sup> A. BAILLY, « μορφή », *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 1950, p. 1299. Ce dictionnaire donne plusieurs sens possibles : figure, apparence, espèce, forme artificielle, nature ou essence. Nous voulons tenir compte de l'analyse stylistique avant de procéder à toute herméneutique, car nous avons remarqué que les procédés littéraires étant nombreux, ils influencent le sens. L'analyse nous rappelle que μορφή θεοῦ/ μορφήν δούλου sont des unités syntagmatiques parallèles. Nous tenons également compte que μορφή est polysémique et dans le grec classique ce terme entre dans le champ lexical de la philosophie comme de l'esthétique. Cf. C. SPICQ, *Notes de lexicographie Néo-testamentaire*, tome II, Fribourg, Editions universitaires de Fribourg, 1978, p. 568-573.

ἐκένωσεν, que l'on traduit par l'action de se vider, car à celui-ci est adjoint à un pronom réfléchi<sup>147</sup>. Mais en réalité, le Christ s'est-il vidé de son essence ? Dans ce cas son acte pourrait-il s'apparenter à un anéantissement<sup>148</sup> ?

Si l'on traduit μορφή par apparence, nous avons ici l'idée d'un Christ hybride, difficile à cerner, ce qui d'emblée introduit l'idée d'une apparence extérieure et pas d'une condition personnelle<sup>149</sup>.

D'autres options ont été envisagées par une partie de l'exégèse actuelle qui préfère traduire μορφή par image sans tenir compte du parallélisme μορφῆ θεοῦ/ μορφῆν δούλου<sup>150</sup>. L'exégèse contemporaine a aussi subi une tendance gnostique initiée par Käsemann qui voit dans μορφῆ θεοῦ une « forme d'existence »<sup>151</sup>.

Une possibilité est envisageable en traduisant μορφή par condition, c'est la traduction retenue par un grand nombre de spécialistes<sup>152</sup>, ainsi cette orientation permet d'être cohérence avec le contexte<sup>153</sup>. Le parallélisme de l'analyse stylistique est respecté tout en donnant une réponse à la traduction « essentialiste » du texte. Il est vrai que le grec classique ne donne pas ce sens au terme μορφή mais le texte biblique ainsi que la tradition ancienne permettent de considérer que c'est l'indication d'une identité profonde et réelle<sup>154</sup>.

<sup>147</sup> Nous y reviendrons lorsque nous précisons le sens du verbe ἐκένωσεν. Mais il est important de faire cette remarque pour démontrer l'unité de la phrase poétique et pour ne pas considérer l'hymne comme un assemblage de parties libres.

<sup>148</sup> P. ROLLAND, *Et le Verbe s'est fait chair. Introduction au Nouveau Testament*, Paris, Presses de la Renaissance, 2005, p. 81.

<sup>149</sup> P. BONNARD, *L'Épître de Saint Paul aux Philippiens*, p. 42. Traduire μορφή par apparence peut introduire l'idée que le Christ préexistant n'est pas Dieu. Cette idée est largement développée par le courant adoptionniste qui fait du Christ un être inférieur au Père. Cf. A MAILLOT, *Aux Philippiens d'aujourd'hui*, Genève, Labor et Fides, 1974, p. 55-56.

<sup>150</sup> Ces études sont données à titre indicatif : J. HERING, « Kyrios Anthropos », p. 207 ss.; R.P. MARTIN, « *Carmen Christi, Philippians 2.5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* », Cambridge, 1967, p. 99-133 ; O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958, p. 150 ss ; A. FEUILLET, « L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens 2.6-11 », *RB* 72, 1965, p. 365-380.

<sup>151</sup> E. KÄSEMANN, *Essais exégétiques*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1972, p. 78-105; G. BORNKAMM, « Zum Verständnis des Christus-Hymnus, Phil. 2.6-11 », *Studien zu Antike und Urchristentum. Gesammelte Aufsätze*, II, 1959, p. 180 ; R. BULTMANN, *Theology of the New Testament*, vol.1, New York, Charles Scribner's Sons, 1951, p. 175.

<sup>152</sup> Cf. P. BENOIT, « Préexistence et incarnation », *RB* 77, 1970, p. 19 ; P. BONNARD, *L'Épître de Saint Paul aux Philippiens*, p. 43 ; J-F COLLANGE, *L'Épître de Saint Paul aux Philippiens*, p. 88-89 ; J. HUBY, *Épîtres de la captivité*, Paris, Gabalda, 1947, p. 298 ; J-B. EDART, *L'épître aux Philippiens*, p. 156 ; J-N. ALLETI, *Saint Paul, Épître aux Philippiens*, p. 151-152 et G. STEVENY, *A la découverte du Christ*, Dammarie-les-Lys, Vie et Santé, 1991, p. 249.

<sup>153</sup> Cette orientation permet au texte de retrouver son unité et son parallélisme μορφῆ θεοῦ/ μορφῆν δούλου.

<sup>154</sup> Cf. Emploi de μορφοω dans Rm 12.2 ; 8.29 ; 2Co 3.18 ; Ga 4.19 ; Ph 3.10. Cf. FLAVIUS JOSEPHUS, *Contre Apion* (Collection des Universités de France), II.22,190, dir. T. REINACH, trad. L. BLUM, Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. 92.

De plus, l'utilisation du verbe ὑπάρχω<sup>155</sup> préférée au verbe εἶμι, confirme à la fois la vie invariable antérieure et la condition antérieure du Christ. Pourtant ce n'est pas un verbe dynamique, mais un verbe qui traduit un état.

Ainsi, Paul n'est pas en train de dire que Jésus a été autre avant son incarnation, mais il dit que sa nouvelle condition le révèle comme un autre. Avec ce vocable, Paul affirme en premier lieu la position et la préexistence du Christ. Le terme μορφή est important car il définit à la fois la préincarnation et l'incarnation.

Nous comprenons que le Christ est venu « en forme de », mais qu'il n'a pas cessé d'être ce qu'il est lui. Il y a un mystère entre ce qu'il est et ce qu'il a continué d'être sur la terre et ce qu'il continue d'être sur la terre, c'est ce qu'exprime BARTH :

*« Le Fils de Dieu s'est abaissé lui-même ; mais il ne l'a pas fait en cessant d'être ce qu'il était. Il s'est exilé, mais même au loin, ou plutôt justement au loin, il n'a jamais été étranger à lui-même<sup>156</sup>. »*

6b. οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῶ, / n'a pas fait valoir son rang d'égalité avec Dieu,

Cette deuxième séquence du verset 6, soulève la difficulté du grec ἀρπαγμὸν<sup>157</sup>. C'est un hapax, qui a généralement un sens actif, il indique un butin, un trésor que l'on peut posséder mais sans en jouir de facto ou que l'on convoite. Ainsi les deux sens sont possibles. Et deux voies sont envisageables : Pouvons-nous dire que l'égalité du Christ avec Dieu est considérée comme un trésor dont le profit dépendrait de l'assentiment de son Père ? Ou pouvons-nous dire que c'est un butin qu'il possédait mais qu'il ne voulait pas arracher à Dieu ? Ces deux options ne sont pas incompatibles, cependant nous devons tenir compte du contexte pour éviter tout contre-sens. Nous inspirant des travaux de plusieurs spécialistes et notamment de Hoover sur ce terme, nous optons pour un sens passif<sup>158</sup>. Le sens passif que nous donnons explique la traduction : οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῶ, (il n'a pas fait valoir son rang d'égalité avec Dieu.)

En d'autres termes, il n'a pas fait prévaloir son égalité de rang avec son

<sup>155</sup> A. BAILLY, *Abrégé du dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 1984, p. 896.

<sup>156</sup> K. BARTH, *Dogmatique*, vol. IV, tome 1, Genève, Labor et Fides, 1966, p. 188.

<sup>157</sup> A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, p. 273. Il est possible qu'un scribe ait transformé ἀρπαγμὸν en ἀρπαγμόν. Cf. A. FRIDRICHSEN, « Arpagmon-Apragmon », *RHPR* 3, 1923, p. 441-442.

<sup>158</sup> R.W. HOOVER, « The Harpagmos enigma: A philosophical solution », *HTR* 64, 1971, p. 118; C.F.D. MOULE, « Further reflexions on Philippians 2.5-11 » in W.W. GASQUE, R.P. MARTIN (éd.) *Apostolic History and the Gospel*, Exeter, Pater-noster, 1970, p. 264-276. ; R.P. MARTIN, *Carmen Christi*, p. 143-153.

Père, de ce fait il n'a pas voulu prendre sa place. Ceci implique que sa condition n'a pas été un obstacle pour sa kénose. Il s'est joint à nous dans la condition qui était la nôtre. L'expression οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῶ est loin de la compréhension du kénotisme qui considérerait que le Christ renonçait aux attributs relatifs de sa divinité. De plus, l'orientation que nous donnons concorde avec μορφή, c'est-à-dire le statut du Christ : Fils de Dieu, Fils de l'homme. L'emploi de ἴσα<sup>159</sup>, (neutre pluriel) préféré à ἴσος<sup>160</sup> (égalité en nombre ou force) donne l'assurance de ce point de vue, conforté par GRELOT qui voit une différence entre « le fait d'être égal de Dieu » et « le fait d'être égal à Dieu »<sup>161</sup>. Si Paul avait choisi ἴσος nous aurions pu parler d'une égalité de rang. En conséquence, l'expression τὸ εἶναι ἴσα θεῶ est une complétive. Nous remarquons aussi que le verbe ἠγήσατο est relié par deux accusatifs (εἶναι ἴσα θεῶ) et (ἀρπαγμὸν), la phrase garde toute sa cohérence avec l'article τὸ εἶναι qui renvoie à l'expression précédente<sup>162</sup>. La structure poétique favorise une équivalence sémantique : dire τὸ εἶναι ἴσα θεῶ, c'est dire ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων.

7a. ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν / Mais il s'est dépouillé de lui-même

Ἐκένωσεν, ce verbe est à l'origine des théories kénotiques, son utilisation n'a pas son pareil dans la littérature grecque. L'expression met en relief un verbe actif ἐκένωσεν employé sans génitif ; c'est aussi le seul texte où le verbe est employé avec un pronom réflexif (ἑαυτὸν ἐκένωσεν). Par contre aucune précision n'est donnée concernant la cible de ce dépouillement, et les spécialistes s'interrogent<sup>163</sup> : de quoi s'est-il dépouillé ? De sa condition divine, de son incarnation, de sa seigneurie ou encore de sa gloire ? Cette métaphore a incité certains théologiens à rechercher des analogies, et parmi eux WARREN<sup>164</sup> pour qui, il était question d'un parallèle entre Es 53.12 (il s'est livré lui-même à la mort) et Ph 2.7 (il s'est dépouillé lui-même). Son idée a été exploitée par JEREMIAS<sup>165</sup> qui pense que ἑαυτὸν ἐκένωσεν est une allusion à la mort sacrificielle de Jésus sur

<sup>159</sup> A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, p. 977.

<sup>160</sup> Idem, p. 980.

<sup>161</sup> P. GRELOT, « Deux expressions difficiles » *Biblica* 53, 1972, p. 500 ; P. GRELOT, « La traduction et l'interprétation de Ph.2, 6-7 », *NRT* 9, 1971, p. 1021.

<sup>162</sup> J.-N. ALETTI, *Saint Paul, Épître aux Philippiens*, p. 157.

<sup>163</sup> Dans le premier chapitre, l'état de la question fait un panorama des différents courants qui ont émergé à partir de ce texte.

<sup>164</sup> W. WARREN, « On ἑαυτὸν ἐκένωσεν » *JThS*, 12, 1911, p. 461-463.

<sup>165</sup> J. JEREMIAS, « Zu Phil.2.7: EAYTON EKENΩSEN », *NT* 6, 1963, p. 182-188.

la croix. Cette démonstration ne concorde pas avec la cohérence du v. 6.

Une autre piste est envisageable, qui considère que ce n'est pas la première fois que Paul utilise ce verbe<sup>166</sup>. Dans cette expression, le verbe est employé au sens figuré non au sens propre, c'est-à-dire que cela traduit un état, une condition, où l'aoriste indique un sens actif réfléchi, il se dépouille, c'est un acte volontaire. A ce stade, il est clair que le sens est métaphorique, car Jésus ne s'est pas vidé de lui-même au sens propre du terme. Toutefois en examinant de près la phrase, il y a deux accents (ἀλλὰ et ἐαυτὸν), par conséquent nous pouvons déduire que le Christ est Dieu et en sa qualité de Dieu, il renonce à exercer une puissance en se vidant de ce qui le remplit<sup>167</sup>.

#### 7b. μορφήν δούλου λαβών / En se faisant esclave

Dans cette seconde utilisation de μορφή, le sens est identique à la première occurrence de notre hymne<sup>168</sup>. Il nous reste à définir δούλου<sup>169</sup> car son utilisation ne sous-entend pas un statut particulier mais l'absence de statut social, l'absence de privilèges<sup>170</sup>. C'est donc un signe d'obéissance où il se fait serviteur de l'homme et d'une cause. C'est exactement ce que décrit le v. 7 : une obéissance d'esclave volontaire. D'ailleurs, les verbes ἐκένωσεν et ἐταπείνωσεν (v. 8) à l'aoriste traduisent un renoncement au droit divin pour devenir un sans droit. Le verbe ἐκένωσεν s'oppose à ἡγήσατο, le verbe ἐταπείνωσεν implique l'envergure de l'humiliation et de l'obéissance du Christ<sup>171</sup>. Cet éclairage nous permet de mettre en lumière ce en quoi consiste le dépouillement : μορφήν δούλου λαβών. En d'autres

<sup>166</sup> Ce verbe se retrouve dans la littérature antique : PHILON D'ALEXANDRIE, *De Ebrietate de sobrietate*, 152, « κεναι σπουδαι », Livres XI-XII, éd. R. ARNALDEZ, J. POUILLOUX, C. MONDESERT, trad., J. GOREZ, Paris, Cerf, 1962, p.86. Philon d'Alexandrie donne le sens de rendre vain qui est très proche des textes pauliniens. Rm 4.14 ; 1Co 1.17 ; 2Co 9.3. Il faut noter que ἐαυτὸν ἐκένωσεν est un aoriste actif.

<sup>167</sup> En ce sens là, s'établit une opposition entre le verbe κενωω et le terme πληρωμα. Paul connaît la plénitude qui habite le Christ, cependant il veut nous montrer un autre visage du Christ. Ce qu'il dit en Ph 2.7, sous-entend cette πληρωμα, dont il se vide. Ce concept de plénitude est sous-jacent à l'action de se vider. D'ailleurs, des nuances kénotiques ont vu le jour à partir de cet acte volontaire du Christ : Le kénotisme du XIX<sup>e</sup> siècle parle donc des attributs relatifs tels que l'omniscience, l'omniprésence, l'omnipotence dont il se serait défait et des attributs essentiels, tel que l'amour, la sainteté, et la justice qu'il aurait gardé. Cf. J-F. COLLANGE, *L'épître de Saint-Paul aux Philippiens*, p. 91.

<sup>168</sup> Vu le parallélisme entre les vv. 6-7, μορφή a le même sens dans les deux cas. Voir note 146, p. 35.

<sup>169</sup> Il est clairement posé que le champ lexical de ce mot appartient au règne de la relation de soumission. Cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1968, p. 294-295.

<sup>170</sup> G.F. HAWTHORNE, *Word Biblical Commentary, Philippians*, Word Books Publisher, Waco, Texas, 1983, p. 86-87.

<sup>171</sup> P. GRELOT, « Deux notes critiques sur Ph.2.6-11 » *Biblica* 54, 1973, p. 170.

termes, ce qui donne tout son sens à l'acte de Jésus n'est pas un fait abstrait mais une réalité : vivre en serviteur<sup>172</sup>. La kénose exprime cette idée de renoncement de Jésus au titre de κυριος pour devenir un δουλος. Le texte reste silencieux concernant la ou les personnes qui bénéficient de son service. Mais nous pouvons faire le rapprochement avec le Ebed Yahvé d'Esaië 52.13-53.12, car il est obéissant jusqu'à la mort sur une croix<sup>173</sup>. La différence entre Ph 2.6-11 et Es 52.13-53.12 est l'incarnation « en toute chose de Christ<sup>174</sup> ». Le mouvement traduit par l'incarnation de Jésus est manifeste dans ce verset. Nous avons ici une opposition grammaticale ὑπάρχων/λαβών entre les deux verbes accompagnant les expressions « forme de Dieu » et « forme de serviteur », indiquant que Jésus passe de l'Être Dieu au devenir homme, existant en homme.

## 2. L'humilité et l'obéissance du Christ

7cd<sup>175</sup>. ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος / καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος  
En devenant semblable aux hommes / Reconnu à son aspect comme un homme.

Avec cette section, nous commençons la seconde strophe de l'hymne, elle est structurée comme la première<sup>176</sup>. Le mot important, ὁμοιώματι<sup>177</sup> est un vocable paulinien<sup>178</sup> ; les autres rédacteurs du Nouveau Testament ne l'utilisent pas. Le participe qui accompagne ὁμοιώματι, c'est γενόμενος. Certains exégètes<sup>179</sup> considèrent que γενόμενος<sup>180</sup> (participe) est un indice de la naissance virginale du Christ. C'est un postulat cohérent qui ne peut s'accorder avec la notion de

<sup>172</sup> N. HUGEDE, « Christ, en forme de Dieu », *RA*, 6, 1975, p. 9.

<sup>173</sup> G.F. HAWTHORNE, *Word Biblical Commentary, Philippians*, p. 78.

<sup>174</sup> Les guillemets permettent ici de faire la différence entre un homme et Dieu qui se fait homme. Une différence entre Ph 2.6-11 et Es 52.13-53.12 est la dimension salvifique du serviteur souffrant d'Esaië alors qu'elle n'apparaît pas dans notre hymne.

<sup>175</sup> D'une manière générale, comme nous l'avons vu dans l'analyse littéraire, la première et la seconde strophe du premier mouvement sont structurées sur une même base. Nous avons donc deux μορφη, deux γενόμενος (devenu), deux θεός et deux ἄνθρωπος. De ce fait, nous abordons, les deux unités 7cd, ensemble même si sur le plan de la structure poétique, elles ne forment pas une longue phrase musicale.

<sup>176</sup> Voir analyse littéraire, figures de styles, p. 29.

<sup>177</sup> Ce mot n'indique pas une ressemblance abstraite mais un vrai partage de notre humanité. Cf. L. E. KECK (ed), *The New Interpreter's Bible*, vol.XI, Nashville, Abingdon Press, 2000, p. 509.

<sup>178</sup> Rm 1.23 ; 5.14 ; 6.5 ; 8.3. Les versets qui précèdent marquent une utilisation chez Paul de l'égalité dans un événement historique ou dans le jugement de Dieu.

<sup>179</sup> P. O'BRIEN, *The Epistle to the Philippians*, Grand Rapids, Eerdmans, 1991, p. 224 ; M. BOCKMUEHL, *The Epistle to the Philippians*, London, A&C Black, 1998, p. 133, 137.

<sup>180</sup> J. DUPONT, « Jésus-Christ dans son abaissement et son exaltation d'après Phil.2.6-11 », *RSR* 37, 1950, p. 507. L'auteur montre bien que γενόμενος indique que Jésus est devenu semblable aux hommes et en avait l'aspect. Ce participe aoriste ne veut pas dire que Jésus est devenu progressivement un homme mais qu'il est identifié et qu'il avait le comportement d'un homme.

préexistence dont il est question dans la première strophe. Contextuellement, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, indique une identité profonde du Christ où il explicite la pensée précédente : le Christ a assumé la réalité de notre condition humaine. Notre expression ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος précise donc ce que l'auteur entend par devenir un δουλος : le Christ devait apprendre à vivre dans un corps d'homme.

Précisons aussi, que le και est un cumulatif qui véhicule l'idée du passage du Christ préexistant au Christ historique, reconnu comme un homme<sup>181</sup>. D'ailleurs le binôme ὁμοιώματι/ σχήματι comme nous l'avons vu précédemment forme un parallélisme sonore<sup>182</sup>, qui constitue une insistance sur l'humanité de Jésus. De plus, ce phénomène est identifiable dans tout le premier mouvement par la répétition<sup>183</sup> (μορφὴν, ὁμοιώματι, σχήματι). L'intérêt de l'apôtre ici est de souligner l'évidence que celui dont nous parlons est Emmanuel, Dieu avec nous, Jésus de Nazareth. D'ailleurs, εὐρεθεὶς (participe passif), dans notre syntagme σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος indique qu'il est question de la soumission du Christ aux lois physiques, intellectuelles, sociales de notre humanité.

8ab. ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου / θανάτου δὲ σταυροῦ /  
Il s'est abaissé de lui-même étant obéissant jusqu'à la mort/ la mort sur la croix.

Si précédemment il était question de l'historicité et de l'humanité de Jésus, en Ph 2.8ab, nous parlons des conséquences de cette soumission à la nature humaine. Le verbe ἐταπείνωσεν<sup>184</sup> peut être rendu négativement<sup>185</sup> et positivement<sup>186</sup>, car il décrit, chez Paul des situations pratiques et met en relief son humilité<sup>187</sup> : ce même sens est en toile de fond avec le Serviteur-souffrant

<sup>181</sup> H. BALZ, G. SCHNEIDER (ed), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol.3, Grand-Rapids, Eerdmans, 1993, p. 317-318. Le terme est défini avec précision en montrant l'historicité de l'incarnation de Jésus, qui partageait durant sa vie terrestre toute notre humanité.

<sup>182</sup> Voir le tableau des rythmes, p. 30

<sup>183</sup> Cette répétition a un accent de pléonasme.

<sup>184</sup> ἐταπείνωσεν (aoriste actif), nom : ταπείνωσ, verbe ταπείνω, signifie peu relevé, humilié, abaissé. C. SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Fribourg, Paris, Editions universitaires de Fribourg, Cerf, 1991, p. 1508-1510. Emploi dans le Nouveau Testament comme pronom réfléchi : Mt 23.12 ; Lc 14.11 ; 18.14 ; 2Co 11.7.

<sup>185</sup> Sens négatif : le fait de s'abaisser devant autrui et de perdre la face. Cf. G. KITTEL, G. FRIEDRICH, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. VIII, Grand Rapids, Eerdmans, 1972, p. 3.

<sup>186</sup> Sens positif : qualité morale, rapport à la divinité. Cf. *Idem*, p. 11-12.

<sup>187</sup> 2Co 11.7 (humilité vis-à-vis des Eglises) ; 2Co 12.21 (son humiliation par Dieu) ; Ph 4.12 (Son dénuement, son humble situation d'apôtre prisonnier).

d'Esaië 42.1-7 ; 49.1-9 ; 50.4-11 ; 52.13-53.12. La différence comme nous l'avons souligné précédemment en 7b, est l'abaissement volontaire de Jésus jusqu'à la croix (indiqué dans le texte par ἑαυτὸν).

Une explication de ce qui a été dit précédemment est introduite par γεινόμενος qu'il convient de rendre par le verbe être plutôt que par devenir. Dans cette unité, γεινόμενος est un participe aoriste indiquant un mouvement continuuel de Jésus obéissant. Ce n'est pas une indication factuelle mais continuelle. Cette obéissance le mène jusqu'à la mort et c'est ce que veut dire la participiale circonstancielle ὑπήκοος μέχρι θανάτου. Cette séquence met l'emphase sur la qualité (μέχρι) de l'obéissance du Christ serviteur qui ne recule pas devant la mort<sup>188</sup>. L'auteur précise θανάτου δὲ σταυροῦ<sup>189</sup>, le δὲ accentue la signification de cette mort. C'est une particule intensive et explicative qui souligne une condition humaine dramatique et ignominieuse. C'est ce Christ que décrit STEVENY, lorsqu'il écrit :

*« Le Christ s'est abaissé ou humilié jusqu'à l'obéissance au prix de sa vie. Le Seigneur des cieux et de la terre a obéi sans reculer devant la mort la plus infâme. Une obéissance, qui, loin d'être spontanée, lui a coûté des larmes. Si incroyable que cela puisse paraître, il a dû apprendre à obéir. Et devant la mort, il a hésité. Mais il fallait aller jusqu'au fond du gouffre où le péché précipite l'homme<sup>190</sup> ».*

Pour revenir à la problématique de départ : est-il question du Christ préexistant ou du Christ incarné ? Si nous nous référons au v. 6, il nous paraît qu'il s'agit du Christ préexistant. Si nous nous référons au v. 7-8, nous dirons qu'il s'agit du Christ incarné. Par rapport à l'analyse que nous avons effectuée, nous retenons qu'il est question du Christ préexistant qui dans sa kénose va jusqu'à la croix.

<sup>188</sup> L'obéissance continuelle du Christ a une connotation positive vis-à-vis de Dieu et négative vis-à-vis des hommes en regard de l'ignominie de la croix. Cf. H.D.M. SPENCE, J.S. EXELL (ed), *The Pulpit Commentary*, vol.20, Mac Lean, Macdonald, p. 60-61.

<sup>189</sup> Cette répétition est une **anadiplose** comme l'indique l'analyse stylistique, p. 30. Paul est un habitué de cette figure de style (Rm 8.3 ; 9.30 ; 1Co 15.55, 56). C'est peut être un ajout paulinien. Mourir sur la croix était synonyme de malédiction selon la Loi (Dt 21.23.) De plus dans l'antiquité, cette mort est réservée aux criminels. Cf. CICERON, *Discours*, tome 2, *Seconde action contre Verres*, l. 5, trad. H. DE LA VILLE DE MIRMONT, P. WUILLEUMIER, Paris, Les Belles lettres, 1922, p.168.

<sup>190</sup> G. STEVENY, *A la découverte du Christ*, p. 255.

## B. L'exaltation du Christ : vv.9-11

### 1. L'élévation du Christ

9a. Διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν / C'est pourquoi Dieu l'a surélevé

Une conjonction de coordination διὸ<sup>191</sup>, ouvre la strophe de l'exaltation du Christ. Les spécialistes<sup>192</sup> envisagent plusieurs possibilités, mais le verbe ἐχαρίσατο qui suit exprime toute la gratuité de l'acte christique. Une autre conjonction καὶ, suit la première, sa valeur est emphatique et nous pouvons traduire Διὸ καὶ (voilà pourquoi, c'est pour cela). Cette double conjonction, signale le passage du mouvement d'abaissement vers le mouvement d'exaltation. Le verbe de cette unité ὑπερύψωσεν<sup>193</sup> (hyper-exalté) est un hapax néotestamentaire<sup>194</sup> ; c'est un parallélisme sémantique avec le υπο de ὑπήκοος. De la même manière que le verbe ἐταπείνωσεν exprimait le chemin profond de l'abaissement ; ὑπερύψωσεν exprime que Dieu ne pouvait pas aller plus loin dans l'exaltation du Christ. Cette formule n'exprime pas une idée particulière sur la condition divine du Christ ; a contrario c'est l'expression d'une seigneurie universelle, puisqu'il s'est volontairement abaissé. Il est certain que le Christ reçoit une autorité, mais elle n'est pas supérieure à celle du Père. Le Père glorifie le Fils de la gloire qui était déjà la sienne avant la création. Nous reconnaissons que ὑπερύψωσεν, exprime le choix du Père d'élever le Fils, cependant le préfixe ὑπερ<sup>195</sup> présente une difficulté sémantique, s'agit-il d'une dignité supplémentaire ou d'un superlatif<sup>196</sup>. Pour notre part, nous prenons l'option de l'expression de l'agrément divin pour le Christ sauveur<sup>197</sup>.

<sup>191</sup> Conjonction inférentielle : G.F. HAWTHORNE, *Word Biblical Commentary, Philippians*, p. 90.

<sup>192</sup> Récompense : W. MICHAELIS, « Teilungshypothesen bei Paulusbriefen », *ThZ* 14, 1958, p. 321-326; J-F. COLLANGE, *L'Épître de Saint Paul aux Philippiens*, p. 95.

<sup>193</sup> W. HENDRIKSEN, *New Testament Commentary. Expositions of Philippians*, Grand Rapids, Baker Book House, 1<sup>re</sup> éd. 1979, 1982, p. 113. Le verbe peut être synonyme de résurrection, car il y a une proximité sémantique.

<sup>194</sup> P. O'BRIEN, *The Epistle to the Philippians*, p. 235. Selon l'auteur Paul utilise vingt fois sur vingt huit au total dans le Nouveau Testament des mots composés avec ὑπερ, c'est dire qu'il affectionne le langage hyperbolique.

<sup>195</sup> Sur le plan stylistique, nous avons ὑπερύψωσεν et ὑπὲρ πᾶν ὄνομα nous remarquons les deux superlatif ὑπὲρ pour exprimer l'action du Père vis-à-vis du Fils.

<sup>196</sup> P. HENRY, « kénose », p. 34; M. BOCKMUEHL, *The Epistle to the Philippians*, p. 141.

<sup>197</sup> Dans ce sens là, cela ne veut pas dire que le Christ acquiert une dignité supérieure mais que, comme il s'est fait serviteur, le Père l'élève ou le relève dans son humanité.

9b. καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνόματα / Et lui a fait don du nom qui est au-dessus de tout nom,

Le verbe ἐχαρίσατο de χαρίζομαι<sup>198</sup>, est une forme moyenne que Paul utilise pour exprimer la grâce abondante de Dieu en Christ<sup>199</sup>. Cependant, c'est la seule fois dans le Nouveau Testament que le verbe est utilisé en se référant au Christ. L'expression fonctionne en antithèse de οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ<sup>200</sup>, qui fait état des droits auxquels le Christ renonçait. Dans l'appréciation de son humanité, de son humilité et de sa crucifixion, Jésus reçoit le nom qui est au-dessus de tout nom<sup>201</sup>. La construction du syntagme montre bien une accumulation dans la simultanité : Jésus est exalté et il reçoit ipso facto le nom de Dieu. Employé par Paul, le terme ὄνομα<sup>202</sup> renferme différents aspects, ce n'est pas un titre honorifique dépourvu de sens, c'est une révélation de l'identité et des attributs du Christ<sup>203</sup>. De plus, l'article τὸ qui précède le terme ὄνομα indique que c'est un nom précis. Le texte n'est pas explicite, il est silencieux mais par anticipation, nous pensons au Kyrios-Yahweh<sup>204</sup>. Jésus est κύριος, ce nom-titre qu'il reçoit est un parallélisme antithétique avec le δούλος du verset 7. Cette unité annonce la proclamation de ce nom et l'adoration due à la personne qui est ainsi identifiée. C'est une explication de l'allusion à Es 45.23 que Paul suggère en Ph 2.11, où la seigneurie divine est proclamée sur l'univers. Ainsi, toute ambiguïté est levée sur l'identité du Christ, comme l'exprime CERFAUX :

« [...] Le nom attribué au Christ est le nom ineffable qui appartenait à Dieu dans l'Ancien Testament et qui manifestait sa puissance. »<sup>205</sup>

<sup>198</sup> J. COTE, *Cent mots-clés de la théologie de Paul*, Mont-Royal (Québec), Paris, Novalis, Cerf, 2000, p. 236. Avec ce terme Paul insiste sur la gratuité des agissements de Dieu (Rm 8.32 ; 1Co 2.12 ; Ph 1.29).

<sup>199</sup> Sous cette forme verbale : Ep 4.32 ; Col 3.13.

<sup>200</sup> Comme nous l'indiquons dans le tableau des figures de styles, nous avons une antithèse entre καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνόματα et οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ.

<sup>201</sup> K. BARTH, *Commentaire de l'Épître aux Philippiens*, Genève, Labor et Fides, 1927, p. 65.

<sup>202</sup> G. KITTEL, *Theological Dictionary of the New Testament*, p. 278. Il ne fait aucun doute que le nom de Jésus est le fondement même de la proclamation et de la révélation divine. Selon Kuen : « Il faut se rappeler que dans le langage biblique, le nom est plus qu'un titre : c'est la dignité et l'autorité attachées à la position nouvelle », A. KUEN, *Encyclopédie des difficultés bibliques. Les lettres de Paul*, vol. 2, Saint-Légier, Emmaüs, 2003, p. 440.

<sup>203</sup> J. H. MOULTON, G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament*, 1<sup>re</sup> éd. 1930, Grand Rapids, Eerdmans, 1985, p. 451.

<sup>204</sup> La structure du syntagme montre bien qu'il y a répétition mais sans nommer « le » nom, c'est un procédé rabbinique que de parler du nom. Bien entendu, Jésus est le Christ, c'est comme tel qu'il est glorifié, comme le Seigneur (l'Adonai). Mais le texte ne révèle ce nom qu'à la fin de l'hymne. Nous suggérons l'hypothèse que c'est parce que l'auteur a le souci de montrer que c'est le Père qui est glorifié (v. 11).

<sup>205</sup> L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, 1<sup>re</sup> éd. 1951, Paris, Cerf, 1958, p. 357.

## 2. La vénération et la glorification du Christ

10. ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων / Afin qu'au nom de Jésus, tout genou fléchisse dans les cieux, sur la terre et sous la terre.

Notre verset commence par la proposition ἵνα, montrant une première conséquence de l'élévation du Fils par le Père, celle-ci implique l'adoration, la proclamation de la Création et de l'Eglise<sup>206</sup>. Le syntagme ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ, met l'accent sur Jésus, l'homme de Nazareth comme un indice de son humanité. La proposition ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ met en relief une apposition en rapport avec τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα. L'**anaphore** ὄνομα donne un même sens aux deux propositions. Sur le plan grammatical ἐν τῷ ὀνόματι est suivi d'un génitif, ce qui implique que Ἰησοῦ (v. 10) est un génitif possessif<sup>207</sup>. Nous comprenons que ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ ne signifie pas « au nom Jésus » mais « au nom de Jésus », c'est-à-dire le nom qui lui a été donné<sup>208</sup>. L'analyse littéraire permet de mettre en évidence l'art rhétorique de Paul au travers d'appositions, d'anaphores, du retard emphatique pour que devienne évident pour la création que Ἰησοῦς est κύριος. Le ἐν est polysémique permettant une double signification : cultuelle<sup>209</sup> et temporelle<sup>210</sup>. La dimension cultuelle signifie qu'il y a simultanéité entre la proclamation et la gèneuflexion<sup>211</sup>. La dimension temporelle signifie que le geste s'effectue après la proclamation<sup>212</sup>. La préoccupation de Paul n'est pas à proprement parler la liturgie mais nous nous autorisons à y voir l'expression de la confession de foi de l'Eglise. Ce crédo n'est pas mythique et éthéré mais repose sur une réalité historique<sup>213</sup>.

Le v. 10 s'achève avec trois petites unités : πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων introduites par le verbe κάμψῃ<sup>214</sup> qui matérialise

<sup>206</sup> M. HENGEL, *Jésus, Fils de Dieu*, Paris, Cerf, 1977, p. 35.

<sup>207</sup> C'est-à-dire explicatif, précisant quel est le nom de Jésus.

<sup>208</sup> J.-N., ALETTI, *Saint Paul, Épître aux Philippiens*, p. 170.

<sup>209</sup> R.P. MARTIN, *Carmen Christi*, p. 336.

<sup>210</sup> P. JOUON, « Notes Philologiques sur quelques versets de l'épître aux Philippiens », *RechSR* 28, 1938, p. 233.

<sup>211</sup> Nous pouvons apparenter ce mouvement à une parole-geste.

<sup>212</sup> J.-B. EDART, *L'épître aux Philippiens*, p. 164.

<sup>213</sup> J. HUBY, *Épîtres de la captivité*, Paris, Gabalda, 1947, p. 315-316.

<sup>214</sup> G.F. HAWTHORNE, *Word Biblical Commentary, Philippians*, p. 92. Plusieurs sens possibles mais nous retenons se prosterner, rendre hommage.

l'adoration<sup>215</sup>. Sur le plan grammatical et stylistique, nous avons une double **synecdoque** jouant à la fois sur le singulier pour mettre en relief le pluriel et la partie pour indiquer la totalité. En isolant une partie pour attirer l'attention sur l'universalité, Paul utilise un procédé permettant de visualiser la scène. L'auditeur se retrouve dans une sphère audiovisuelle, le pathos est ainsi touché. L'adorateur vit l'intronisation du Christ. La mention ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων<sup>216</sup> est une triade adjectivale qui fonctionne comme l'expansion du πᾶν γόνυ qui a son pendant dans la finale πᾶσα γλῶσσα. C'est un effet rhétorique du « tout » qui donne une musicalité au texte : tout/ cieux-terre-sous-terre/ toute. Ce procédé emphatique signifie que l'élévation du Christ n'échappe à aucune créature, tant l'instant est solennel. La situation est inversée par rapport à celle du Christ serviteur, la création se fait « serviteur »<sup>217</sup>. Il est aisé d'assimiler la triade à la cosmologie grecque<sup>218</sup>, mais il n'y a rien dans la Création, visible et invisible, qui puisse tenir en échec la Seigneurie du Christ<sup>219</sup>.

11. καὶ πᾶσα γλῶσσα ἑξομολογήσεται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς. / Et que toute langue proclame que Jésus-Christ est Seigneur à la gloire du Père.

La finale de l'hymne dépend du ἵνα précédent, car sur le plan grammatical καὶ πᾶσα γλῶσσα a une fonction cumulative exprimant en finalité le monothéisme judéo-chrétien. La formule πᾶσα γλῶσσα pourrait faire penser à la **synecdoque** précédente mais en réalité, c'est une **métonymie**. En réalité γλῶσσα est synonyme de φυλή, λαός, et de ἔθνος, c'est un vocable générique pour dire toutes langues, tous peuples, toutes nations<sup>220</sup>. La structure poétique met en relief le parallélisme entre πᾶν γόνυ et πᾶσα γλῶσσα (singulier) ; le style nous indique que les « adorants » sont aussi des « confessants ». L'emploi de γλῶσσα véhicule l'idée

<sup>215</sup> C'est un geste qui appartient à plusieurs champs lexicaux : supplications (Esd 9.5, 15), adoration (Ps 95.6 ; Dn 6.10 ; Ep 3.14 ; He 1.6)

<sup>216</sup> M. VINCENT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Philippians and to Philemon*, p. 62-63. ἐπουρανίων désigne les anges, ἐπιγείων désigne les êtres spirituels sur la Terre, καταχθονίων désigne les êtres infernaux sous la Terre. Mais ἐπιγείων pourrait désigner aussi les hommes.

<sup>217</sup> Serviteur est ici pris dans son sens vétérotestamentaire (Dn 7.10).

<sup>218</sup> P. BONNARD, *L'Épître de Saint Paul aux Philippiens*, p. 46.

<sup>219</sup> J.G. GIBBS, *Creation and Redemption. A study in Pauline theology*, Leiden, Brill, 1971, p. 74-75.

<sup>220</sup> Gn 10.5, 20, 31 ; 11.7 ; Es 66.18 ; Dn 3.24 ; Ap 5.9 ; 7.9 ; 10.11 ; 14.6.

d'un acte de parole, l'idée d'une confession. Le verbe ἐξομολογήσεται<sup>221</sup> concentre la difficulté autour de deux possibilités. Si nous retenons que le verbe signifie confesser, cela peut renvoyer à une confession eschatologique de toute la création. Si nous admettons que le verbe signifie reconnaître, alors nous introduisons la possibilité d'une reconnaissance de la seigneurie qui ne s'étend pas à la confession ou à l'adoration universelle. Le futur ou l'aoriste<sup>222</sup> du verbe nous incite à une sorte de « déjà et pas encore ». En Ph 2.11, nous l'acclamons déjà jusqu'à la consommation finale qui se traduira par une confession eschatologique. Avec le génie paulinien, l'emphase est à son comble puisqu'il actualise Es 45.23<sup>223</sup> en Ph 2.11. Il affirme que le Κύριος est Ἰησοῦς Χριστός sans tomber dans le polythéisme. C'est un véritable « retentissement », car grammaticalement Κύριος précède Ἰησοῦς Χριστός donc c'est une emphase volontaire. A juste titre, nous affirmons que Jésus-Christ est l'Adonaï de la première alliance. Celui qui était ἐν μορφῇ θεοῦ / ἐν μορφῇ δούλου est le κύριος Ἰησοῦς Χριστός. Le Verbe est glorifié à la fois parce qu'il est Dieu et parce qu'il s'est manifesté en chair. Paul relie cette confession de l'Eglise aux deux alliances en mettant le point d'orgue : εἰς δόξαν θεοῦ πατρός. La grammaire nous permet d'envisager deux traductions :

- 1) « Afin que toute langue confesse pour la gloire de Dieu le Père, que Jésus-Christ est Seigneur »<sup>224</sup>, l'emphase serait uniquement sur la gloire de Dieu.
- 2) « Jésus-Christ est Seigneur pour la gloire de Dieu le Père »<sup>225</sup>, la cohérence théologique serait établie car Paul a déjà affirmé la finalité de la seigneurie de Jésus-Christ en 1Co 15.24-28.

Les deux traductions se défendent mais la première lecture ferait violence au grec en segmentant les syntagmes contigus et en ne respectant pas le style poétique. Nous optons pour l'expression : « Jésus-Christ est Seigneur pour la gloire de Dieu le Père ». En finalité Ph 2.11 est une doxologie à la gloire de Dieu le Père.

<sup>221</sup> H. BALZ, G. SCHNEIDER (éd), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 2, Grand-Rapids, Eerdmans, 1991, p. 8-9.

<sup>222</sup> Cf. Ch. 2, II. Critique textuelle v. 11 : une correction a été effectuée sur le verbe qui en fonction des manuscrits est à l'aoriste ou au futur.

<sup>223</sup> Cet arrière-plan vétérotestamentaire ne disqualifie pas Paul comme auteur de l'hymne. Au contraire nous signons car c'est un procédé paulinien.

<sup>224</sup> J. HERIBAN, *Retto φρονεῖν ε κένουσις. Studios esegetico su Fil 2.1-5; 6-11*, Roma, LAS, 1983, p. 363, 423.

<sup>225</sup> J-F. COLLANGE, *L'Épître de Saint Paul aux Philippiens*, p. 96 ; P. O'BRIEN, *The Epistle to the Philippians*, p. 250.

Cette doxologie du Père inclut la seigneurie du fils, écrit COLLANGE :

*« La Seigneurie du Christ s'inscrit donc à l'intérieur de la gloire divine ; bien loin de la masquer, elle la révèle réellement. Et cette révélation dernière consiste en sa Paternité. La véritable gloire de Dieu, c'est d'être Père. Père du Christ tout d'abord, mais aussi à travers lui, de la Création tout entière<sup>226</sup> ».*

### **C. Résultat de l'analyse exégétique : Les thèmes hymniques**

De cette analyse exégétique se dégagent quelques thèmes hymniques<sup>227</sup> :

La première strophe du cantique (v. 6-8) met l'emphase sur le concept ἐν μορφῇ θεοῦ pour conduire à la réalité μορφῇ δούλου. Il est question de la préexistence du Christ qui devient évidente si l'on considère l'hymne dans le respect de sa dynamique rhétorique. La kénose est le corollaire de ce thème impliquant la mort de Jésus. Ce dépouillement passe par un itinéraire μορφῇ θεοῦ / μορφῇ δούλου, c'est le fait même de l'incarnation. Le Christ revêt donc la condition humaine sans différence aucune avec le commun des mortels, il s'abaisse (ἐταπείνωσεν), il obéit jusqu'à la mort.

La seconde strophe (v. 9-11) est structurée en parallélisme antithétique autour du thème κύριος. La Seigneurie que Jésus le δούλος reçoit est caractérisée par l'élévation par le Père, le don du nom (Κυριος Yahveh), et l'hommage, l'adoration confessée par la Création. C'est l'expression même d'une christologie de l'exaltation, c'est-à-dire la kénose devient une révélation de la seigneurie du Christ. Cette exaltation s'ouvre sur une christologie cosmique que nous apprécions par la triade ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων. Cette triade exprime l'idée que la Seigneurie christique est universelle. C'est un thème paulinien qui a comme arrière-plan Es 45.23 et que l'on retrouve notamment en Col 1.15-20 et Ep 1.10 ; 20,21.

Enfin, la thématique du κύριος est liée à la δοξα du Père, car le Fils est l'objet de la glorification voulue de celui-ci. Sur le plan rhétorique, nous pouvons dire que l'hymne est enclavé entre deux exhortations, ce qui ne manque pas d'attirer notre attention sur la portée éthique de celle-ci. Cette christologie vise donc à une christologisation du vécu des croyants, c'est-à-dire que l'humilité devient la norme du vécu communautaire.

<sup>226</sup> J-F. COLLANGE, *Saint Paul, Epître aux Philippiens*, p. 96.

<sup>227</sup> C. GUIGNEBERT, « Quelques remarques d'exégèse sur Philippiens 2.6-11 », *RHPR* 3, 1923, p. 518.

**TROISIEME CHAPITRE**  
**IMPLICATIONS THEOLOGIQUES**

## Introduction

Notre recherche nous a conduit à effectuer une analyse littéraire et une analyse exégétique, ce qui nous a permis de mettre en lumière cinq concepts (la préexistence, l'incarnation, la mort, l'élévation et la glorification du Christ) qui non seulement sont interdépendants mais s'inscrivent dans le double mouvement de l'hymne. Le premier est un mouvement descendant et le second est un mouvement ascendant.

C'est dans ce cadre que nous tenterons de répondre aux problèmes théologiques posés par ce texte : « De qui l'auteur parle-t-il ? Est-ce du Christ préexistant ou du Christ incarné ? En quoi le Christ est-il vraiment un homme ? En quoi l'incarnation a-t-elle affecté la divinité ? Quel sens donné à la mort de Jésus ? Dieu peut-il mourir ? Pourquoi le Fils a-t-il été exalté par le Père ? En quoi le Père est-il glorifié par le Fils ?

Il est clair que nous parlons d'un mystère qui échappe à notre compréhension et que, par conséquent, nous serons limités dans notre tentative. Cependant, il nous faut prendre toute la dimension de ces questions en vue d'approfondir une vérité toute simple, dont la portée est sans limites, à savoir : « En Jésus-Christ, Dieu est descendu vers nous... ».

## I. LE CHRIST S'EST VOLONTAIREMENT ABAISSE

« Ἐαυτὸν ἐκένωσεν », c'est l'expression du mouvement volontaire par lequel l'hymne indique que le Christ fait le choix de se dépouiller. Mais de quoi ? D'un rang d'égalité avec Dieu, ce qui sous-entend que le point de départ de l'abaissement, c'est sa préexistence. De ce fait, pour appréhender la kénose, nous devons percevoir le Christ dans sa préexistence, dans son incarnation proprement dite et dans sa mort. En effet, si nous parlons de kénose, nous parlons d'abord d'un être préexistant qui accepte de quitter la hauteur de sa divinité pour se révéler dans la profondeur ultime de l'humanité : « la mort ».

C'est donc dans cet ordre que nous envisageons le premier mouvement.

## A. La Préexistence du Christ <sup>228</sup>

L'étude précédente<sup>229</sup> de l'expression : « ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων », souligne le verbe d'état ὑπάρχων traduisant la condition antérieure du Christ. En conséquence pour définir la préexistence, nous parlerons de l'essence et de la pro-existence<sup>230</sup>.

### 1. De l'essence à la préexistence

Ἐν μορφῇ θεοῦ, le texte que nous interprétons exprime un état, une condition<sup>231</sup>. Ainsi, nous comprenons que le Christ présenté : « ἐν μορφῇ θεοῦ », n'équivaut pas à une affirmation métaphorique. Nous l'avons démontré, Paul utilise un procédé littéraire en vue de confirmer la profession de foi de l'Eglise primitive. Il affirme la divinité du Christ, ce faisant il inclut sa préexistence. Le ἐν μορφῇ θεοῦ paulinien impliquant la préexistence, il nous est donc possible d'affirmer que Jésus est « Θεός »<sup>232</sup>. D'autant plus qu'en règle générale, la divinité et l'éternité sont incluses dans les définitions formulées par les théologiens<sup>233</sup>.

Il convient donc en préliminaire de survoler les nombreux passages de l'Ancien Testament témoignant de ce Verbe divin.

<sup>228</sup> Le concept de la préexistence est très complexe, car nous pouvons y associer les interrogations se rapportant à la pro-existence, à l'identité, aux attributs divins, à la filiation du Christ. Sans compter que la préexistence peut soulever la question de la trinité et de la corporité de Dieu. Car, avant le Nouveau Testament, nous ne disposons pas d'un témoignage direct de la présence et de l'activité de Jésus. Toutefois, l'hymne de la kénose nous permet d'envisager la préexistence du Christ dans le cadre de son abaissement et de son élévation.

<sup>229</sup> Cf. 1. Kénose du Christ, « ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων », page 35.

<sup>230</sup> Cette notion est habituellement rattachée au fait que la vie de Jésus est orientée vers l'autre (H. SCHUERMANN, *Comment le Christ a-t-il vécu sa mort*, Paris, Cerf, 1977, p.164-178) mais dans notre développement, nous partirons du sens temporel du terme, à savoir le Christ existe en avant de nous dans l'histoire. Mais, par la suite, nous donnerons une valeur existentielle à la notion de pro-existence. Ce qui nous permet d'éviter la confusion avec le terme préexistence. Cf. J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Cerf, 1994, p. 675. Cette notion nous donne aussi la possibilité de développer une christologie adamique mais nous sommes tenus de restreindre notre étude. Nous nous contenterons de préciser dans nos grandes thématiques, les liens qui nous semblent pertinents. Préexistence et christologie adamique : Cf. J. HERING, « Kyrios anthropos », *RHPR* 16, 1936, p. 196-209.

<sup>231</sup> Si nous insistons c'est parce que nous pouvons traduire μορφῇ par condition (voir la note 152, page 36), ce vocable fait donc aussi référence à un état, un statut. Nous ne voulons pas signifier ici que c'est la seule interprétation possible mais il est judicieux de considérer cette dimension car, indépendamment du mouvement de la kénose proprement dite le Christ est Dieu. En clair, ce n'est pas la kénose qui fait de lui un être divin mais il est capable de kénose puisqu'il est divin. D'autant plus que l'hymne a une fonction argumentative, indiquée en Ph 2.1-5 ; 12-18. D'une certaine manière cette idée donne du poids à l'incarnation car celle-ci démontre que ce n'est pas simplement l'état de Dieu qui fait Dieu. Ainsi, la condition divine n'exclut pas l'humilité et le service.

<sup>232</sup> Il convient de préciser que ce n'est pas seulement en raison de l'hymne que nous étudions que Jésus est « Θεός », mais nous trouvons cette idée dans d'autres textes ou concepts tel que le « λογος ».

<sup>233</sup> E. AMANN, « Préexistence », *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tome XIII, 1936, col. 1-2 ; L. W. HURTADO, « Pre-existence », *Dictionary of Paul and his Letters*, 1993, 743-746.

Es 45.11 démontre la puissance du Verbe accomplissant les jugements divins ; Gn 1.2-3, le Verbe et l'Esprit sont associés à la création ; Pr 3.19, la Sagesse est assimilée au Verbe et à l'Esprit. Le témoignage vétérotestamentaire est donc précieux puisqu'il dit la sur-existence de Dieu, donc la préexistence du Christ. Dès le départ, le verbe est celui qui a toujours été. En effet, les sources vétérotestamentaires dépeignent le Verbe voilé, mais se dévoilant par une révélation à la fois transcendante et descendante<sup>234</sup>. Les textes<sup>235</sup> parlent d'eux-mêmes : Les Ps 45.7-8 ; 89.28 ; 110.1 mettent en relief le Messie, assis à la droite de Dieu ; Dn 7.13-14, nous présente le Fils de l'homme intronisé en Roi Eternel ; Es 53.10-12, nous parle du Serviteur source de bénédiction pour la multitude ; Ez 34.24, le Prince ; Jr 23.5-6, le Juge ; Ez 34.23-24 ; 37.24, le Pasteur.

Si les textes vétérotestamentaires nous laissent entrevoir en filigrane un Jésus pro-existant, en revanche les textes néotestamentaires nous dépeignent un Jésus préexistant. C'est ainsi que le titre « Dieu » appliqué à Jésus n'a pas une grande occurrence, mais l'évangile de Jean et l'épître aux Hébreux sont affirmatifs<sup>236</sup>. En Hé 1.8-10<sup>237</sup>, le Fils est appelé Dieu, en référence à son trône éternel et à l'onction reçue. Ainsi la préexistence de Jésus est reconnue car qui d'autre règne éternellement ? Quel Dieu peut conférer l'onction à un autre Dieu, si ce n'est le Père au Fils ? Dans ces versets, ce « Θεος », se rapporte au « υἱοῦ θεοῦ », nous retrouvons la même configuration dans l'évangile de Jean<sup>238</sup>. Dans ces versets, nous avons la confirmation des synonymes κυριος et Θεος, mais aussi l'association Créateur et Sauveur propre à l'épître aux Hébreux<sup>239</sup>. La différence n'est pas au niveau du Dieu créateur et du Dieu sauveur mais au niveau du Dieu révélé (le Père) et du Dieu révélant (le Fils).

<sup>234</sup> Ce que nous définissons comme la révélation descendante (Christ préexistant) par opposition à la révélation transcendante (Christ pro-existant), c'est celle qui est visible, accessible, tangible. D'une certaine manière celle qui est anthropomorphique et qui met en relief l'humanité du Christ.

<sup>235</sup> Il semble que les textes ont en commun avec la Kénose l'incarnation d'une figure de Jésus.

<sup>236</sup> Nous pouvons établir un rapport entre les deux livres : Cf. O. CULLMANN, *Le milieu johannique*, p. 84-85 ; S. BENETREAU, *L'épître aux Hébreux*, tome 1, Vaux-sur-Seine, Edifac, 1989, p. 72 ; A. FEUILLET, *Le prologue du quatrième évangile*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, p. 230.

<sup>237</sup> L'auteur de l'épître aux Hébreux rappelle le texte suivant : Ps 45. 7-8. C'est la seule occurrence explicite où Jésus est appelé « Θεος ».

<sup>238</sup> L'idée que nous soulignons, c'est que le « Θεος » de Hé 1.8-10 est associé à la création (Cf. A. VANHOYE, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, Paris, Desclée de Brouwer, 1976, p. 72.), comme c'est le cas dans le prologue johannique. Le « λογος » était Dieu : « Tout fut par lui, et rien de ce qui fut ne fut sans lui. Jn 1. 3 », nous y viendrons.

<sup>239</sup> L. SABOURIN, *La christologie à partir de textes clés*, Montréal, Paris, Bellarmin, Cerf, 1986, p. 130-133. D'ailleurs, ce rapport nous permettra par la suite d'établir le passage d'une préexistence d'état à une préexistence du mouvement ou dynamique.

Si la notion de préexistence, fait référence à la fois à la prééminence et à la transcendance de Jésus, nous en avons une confirmation en Rm 9.5.<sup>240</sup> Après avoir défini l'élection d'Israël, Paul signifie le point culminant de cette grâce en la personne de Jésus, qui n'est autre que le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. De plus le Christ « Θεος » est ἐπὶ πάντων, cette préposition adjectivale exprime la préexistence du Christ<sup>241</sup>, puisqu'il est au-dessus de tout en tant que créateur. Le Christ appelé Dieu n'est pas simplement une doxologie mais une affirmation paulinienne confirmée par la tradition chrétienne<sup>242</sup>. Ainsi, dans le contexte de Rm 9.5, le Christ « Θεος » n'est pas une analogie impliquant la simple participation du Christ à la divinité mais l'affirmation de sa consubstantialité avec le Père<sup>243</sup>.

D'autres écrits pauliniens renforcent le statut de Jésus, notamment Col 2.2 même si la critique textuelle est hésitante en ce qui concerne la connaissance du mystère τοῦ θεοῦ, Χριστοῦ<sup>244</sup>. Mais, sur le plan grammatical, le v. 3 confirme que c'est bien en Christ « Θεος » que « sont cachées tous les trésors de la sagesse et de la connaissance ». De plus, la majorité des exégètes valide l'hypothèse que les attributs couramment attribués au « Θεος » sont ici attribués au Χριστὸς<sup>245</sup>.

En Tt 2. 13<sup>246</sup>, la préexistence du Christ s'exprime par le « Θεος σωτῆρ », nous retrouvons ce paulinisme dans d'autres textes<sup>247</sup>. Traduisant le texte par « la gloire de notre grand Dieu et de notre sauveur Jésus-Christ », nous ne pouvons qu'affirmer que le Christ est « Θεος »<sup>248</sup>. En termes d'expression de la titulature du Christ, nous avons la plus haute de la christologie : au titre de σωτῆρ est associé le titre de μεγάλου θεοῦ porté par certains rois ou divinités<sup>249</sup>. Le texte ne dit pas que le σωτῆρ est préexistant mais le vocabulaire laisse paraître cette évidence.

<sup>240</sup> Nous faisons ici le choix d'attribuer le « Θεος » en tenant compte de différentes critiques et du ἴσα θεῶ, de Ph 2.6. Cf. K. BARTH, *L'Épître aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1972, p. 317 ; A. VIARD, *Saint Paul Épître aux Romains*, Paris, Gabalda, 1975, p. 203-204 ; S. LEGASSE, *L'Épître de Paul aux Romains (LeDiv com 10)*, Paris, Cerf, 2002, p. 580-581.

<sup>241</sup> Nous ne voulons pas nous orienter vers une analyse littéraire, cependant signalons juste que ce type de préposition est synonyme d'ampleur, de poids, de plénitude.

<sup>242</sup> F. PRAT, *La théologie de Saint Paul*, tome 2, Paris, Beauchesne, 1949, p. 150-151.

<sup>243</sup> *Idem*, p. 152.

<sup>244</sup> G. W. KNIGHT III, *The Pastoral Epistles*, Grand Rapids, Eerdmans, 1992, p. 321-326.

<sup>245</sup> J-N. ALETTI, *Saint Paul, Épître aux Colossiens*, Paris, Gabalda, 1993, p. 148-150.

<sup>246</sup> P. DORNIER, *Les épîtres pastorales*, Paris, Gabalda, 1969, p. 144-145.

<sup>247</sup> 1Tm 1.1 ; 2.3 ; 4.10 ; Tm 1.3 ; 2.10 ; 3.4.

<sup>248</sup> Y. REDALIE, *Paul après Paul. Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Tite*, Genève, Labor et Fides, 1994, p. 210-213.

<sup>249</sup> C. SPICQ, *Les épîtres pastorales*, tome 2, Paris, Gabalda, 1969, p. 640. Le vocabulaire utilisé par Paul dépasse le cadre de l'état préexistant, pour nous faire entrevoir l'Être préexistant. Cette idée implique évidemment du mouvement. C'est certainement un indice pour nous dire que chez Paul, la préexistence n'est pas qu'un état. Voir note page 52.

## 2. De la préexistence à la kénose

Réfléchir sur la personne du Christ, c'est aussi considérer sa préexistence céleste avant sa naissance terrestre. Notre réflexion s'enracine dans le texte, mais que dit le texte ou que ne dit-il pas<sup>250</sup> ? Il est vrai que c'est un cantique avant d'être un exposé doctrinal, son contenu nous interpelle néanmoins.

Jésus-Christ, qui est-il ? En préliminaire, nous parlons de l'essence du Christ mais ce n'est pas suffisant pour dire qui est le Christ. En effet, le Fils de Dieu<sup>251</sup> n'a pas choisi de se manifester en gloire, la reconnaissance se fût imposée mais il s'est manifesté en homme de filiation divine<sup>252</sup>. C'est là toute la difficulté de définir la personne du Christ.

Cette filiation divine, a toujours été un écueil pour les sceptiques malgré les déclarations du Nouveau Testament<sup>253</sup> mettant en relief la préexistence de Jésus. Ainsi, c'est comme Fils que le Père le reconnaît lors de son baptême<sup>254</sup> : « Tu es mon Fils bien-aimé ; c'est en toi que j'ai pris plaisir » Lc 3. 22. C'est la même voix qui retentit lors de la transfiguration du Christ, là au travers de la nuée, le Père déclare solennellement que Jésus est son Fils. Il est reconnu Fils, parce qu'il se soumet à son Père, en accomplissant fidèlement son ministère<sup>255</sup>. En considérant cette déclaration divine, nous validons le fait que sa naissance miraculeuse, sa vie

<sup>250</sup> Réfléchir sur la personne du Christ implique une réflexion métaphysique car même si le texte est clair, il suscite un certain nombre d'interrogations christologiques. C'est un avis partagé par Schumacher : « *Die beiden Relationem der Erniedrigung und Erhöhung sind in ihren allgemeinen Umrissen so klar, dass sie zunächst einer näheren Erläuterung nicht bedürfen. Was ist aber unter dem durch ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων beschriebenen Zustand zu verstehen ? Ist er ein Teil des geschichtlichen Lebens Jesu, um zeitlich mit der Periode der Erniedrigung zusammenzufallen, oder der Zustand der sog. Präexistenz ?* », « Les relations de l'abaissement et de l'élévation sont si claires dans leur cadre général qu'elles n'ont pas besoin de davantage d'explication. Que doit-on comprendre de l'état décrit comme ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων ? Est ce qu'il s'agit d'une partie de la vie de Jésus qui tomberait à l'époque de son abaissement ou s'agit il de l'état de sa préexistence pour ainsi dire ? ». H. SCHUMACHER, *Exegetisch-kritische Untersuchung* (Scripta Pontificii Instituti Biblici), Rome, Päpstliches Bibelinstitut, 1921, vol. 2 de *Christus in seiner präexistenz und Kenose Nach phil 2, 5-8*, p. 104.

<sup>251</sup> Dans notre développement ce titre christologique est envisagé du point de vue évangélique. Pour l'emploi hellénistique et judaïque du titre : Cf. O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, p. 235-238. Nous voulons aussi préciser que l'emploi du titre Fils de Dieu, peut soulever la question suivante : « Jésus est-il Fils avant ou après l'incarnation ? » Cf. J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 659-660. Le mystère de la kénose n'a pas pour objectif de répondre à cette question, cependant la préexistence du Christ (Ph 2.6 ; Jn 1) nous permet d'envisager qu'il a toujours été le Fils de Dieu, puisqu'au rétablissement final, il remettra la royauté au Père (1Co 15.24). Nous aborderons cette question en fin de chapitre.

<sup>252</sup> P. SCHOONENBERG, *Il est le Dieu des hommes*, Paris, Cerf, 1973, p. 96.

<sup>253</sup> Mt 14.33 ; 16.16 ; Mc 1.11 ; 3.11 ; Lc 1.35 ; 9.35 ; Jn 1.14 ; 17.1.

<sup>254</sup> P. GRELOT, *Jésus de Nazareth, Christ et Seigneur (LeDiv 167)*, tome 1, Paris, Montréal, Cerf, Novalis, 1997, p. 117.

<sup>255</sup> Mc 15.39. Nous retenons ici l'idée de la soumission dans la souffrance.

terrestre, sa mort, sa résurrection témoignent de sa préexistence<sup>256</sup>.

D'ailleurs, l'association entre la révélation de la préexistence du Christ et le titre de Fils de Dieu est envisagée dans les évangiles dans le cadre d'une révélation et d'une action surnaturelle<sup>257</sup>.

Nous remarquons que dès lors que le Père dit sa filiation divine, ce qui revient à dire sa préexistence divine, le Christ est tenté dans le désert. Selon Matthieu, l'introduction des tentations du Christ a pour point d'appui : « Si tu es le Fils de Dieu... ». Nous comprenons que l'adversaire tente le Christ avec une certaine reconnaissance de sa puissance, de sa préexistence et peut être de sa kénose<sup>258</sup>. En l'interpellant ainsi « Si tu es le Fils de Dieu », il veut qu'il sorte de cette kénose par la désobéissance. Ce n'est pas le seul exemple où nous voyons les forces du mal désigner Jésus comme le Fils de Dieu. Lorsque Jésus opère des délivrances, les esprits impurs le reconnaissent comme Fils de Dieu (Mc 3.11 ; 5.7)<sup>259</sup>.

Si les forces d'oppositions reconnaissent le Fils de Dieu<sup>260</sup>, ceux qui lui sont favorables comme ces disciples, le reconnaissent. Par ailleurs, nous observons que ce n'est pas un titre que Jésus lui-même se soit souvent attribué, de ce fait BULTMANN et BOSSUET ont exprimé certaines réserves quant à la dimension christologique et préexistante de ce titre<sup>261</sup>. Quoiqu'il en soit, les évangiles le présentent comme le Fils bien aimé du Père<sup>262</sup>. Il est vrai que Jésus donne le sentiment d'éviter ce titre comme pour empêcher que ces contemporains n'aient une fausse image de sa divinité. Néanmoins, nous trouvons des déclarations de Jésus lui-même qui mettent en relief sa préexistence.

<sup>256</sup> Nous appuyons ici, notre idée préliminaire. Dans le sens que le Fils est Fils en dehors de notre propre acceptation. Cf. L. BOUYER, *Le Fils Eternel. Théologie de la Parole de Dieu et Christologie*, Paris, Cerf, 1974, p. 510.

<sup>257</sup> Le cas de Pierre : Mt 16. 16-17 ; Le cas des démonisés : Mc 3.11 ; 5.7.

<sup>258</sup> H. ROUX, *L'évangile du Royaume*, Genève, Labor et Fides, 1956, p. 39. La possibilité que le tentateur ait connaissance de l'identité du Christ peut être contestée (Cf. P. BENOIT, *Exégèse et Théologie*, tome 1, Paris, Cerf, 1961, p. 129.) Mais étant donnée l'intensité de la tentation, nous affirmons que pour l'adversaire, il était clair qu'il s'opposait au Fils de Dieu.

<sup>259</sup> V. TAYLOR, *La personne du Christ dans le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1969, p. 18. Ce n'est pas un développement théologique, cependant nous pouvons caractériser les convictions de Marc comme de la « haute christologie ».

<sup>260</sup> Nous ne pouvons pas être affirmatif mais les forces du mal reconnaissent le Christ soit parce qu'elles ont une connaissance surnaturelle soit parce qu'ils l'ont rencontré avant sa kénose. Cependant nous pouvons affirmer que le point de départ de cette désignation est la déclaration du Père notamment lors du baptême de Jésus.

<sup>261</sup> R. BULTMANN, *Theology of the New Testament*, p. 35; W. BOUSSET, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1921, p. 48-50.

<sup>262</sup> V. TAYLOR, *La personne du Christ dans le Nouveau Testament*, p. 13-34.

Il y a une cohérence dans la réserve de Jésus, car, lorsqu'il se dit Fils de Dieu, d'un certain point de vue, il met en lumière sa kénose qui implique sa préexistence. Ainsi, la gloire du Fils, c'est la gloire de sa kénose. La gloire de sa kénose, c'est la gloire de sa préexistence révélée par le Père. La préexistence du Fils est donc associée à sa kénose, à son obéissance vis-à-vis du Père. En cela c'est une illustration de l'abaissement du Fils, cela sous-entend que lorsque le Père l'appelle Fils, c'est pour signaler que, dans son abaissement, il reste Fils<sup>263</sup>. D'ailleurs, l'évangile montre Jésus-Christ pleinement Fils, c'est-à-dire totalement divin dans sa grandeur à s'abaisser et dans son intimité avec le Père<sup>264</sup>. C'est ce qu'illustre la parole de Jésus dans Mt 11.27 : « ...personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père ; personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler. » C'est un des rares *logias* de Jésus où ils se nomment Fils, en signifiant clairement l'intimité qu'il a avec le Père<sup>265</sup>. Il est vrai que l'intimité avec le Père est importante mais ce n'est pas suffisant pour donner une identité à Jésus.

Hormis ce témoignage des évangiles, l'hymne aux Colossiens est explicite, il est dit du Fils<sup>266</sup> : « Il est l'image du Dieu invisible, le premier né de toute créature... » Col 1.15<sup>267</sup>. PRAT souligne que Paul affirme ainsi la vie antérieure du Christ, car l'image de Dieu est un synonyme du Fils de Dieu<sup>268</sup>. En sa qualité de εἰκὼν τοῦ θεοῦ, il reflète l'image invisible de celui qui n'est autre que le Père. Ce qui est vrai pour le Christ εἰκὼν τοῦ θεοῦ est vrai pour le Christ πρωτότοκος, il est « en avant » de toute création, car il n'a pas été créé<sup>269</sup>. Nous pouvons penser que ce

<sup>263</sup> C'est-à-dire qu'il n'est pas venu pour se glorifier mais pour glorifier le Père, (Jn 17.3, 4).

<sup>264</sup> D'ailleurs, Hengel soutient le rapport entre le υἱοῦ θεοῦ tel qu'il est présenté dans Rm 1.4 et le μορφή θεοῦ de l'hymne christique. Cf. M. HENGEL, *Jésus, Fils de Dieu*, p. 98-100.

<sup>265</sup> Ce texte est un argument en faveur de la révélation surnaturelle; sans compter que, par cette parole de Jésus, il met en évidence son intimité, son unité avec le Père. Mais ce n'est pas la seule fois où il se désigne comme tel, nous avons le texte de Mc 13.32 qui soulève un autre aspect de la personne de Jésus. Nous y reviendrons lorsque nous parlerons de l'incarnation. Cf. J. GUITON, *Le problème de Jésus*, tome 2, Paris, Montaigne, 1950, p. 79. Nous disposons également du texte de Jn 17.1, sur lequel nous reviendrons lorsque nous parlerons de la Seigneurie du Fils.

<sup>266</sup> M. HENGEL, *Op. cit.*, p. 23-28. Le titre fils de Dieu sous la plume de Paul est souvent en relation avec l'action rédemptrice du Christ. Etant donné l'utilisation paulinienne de ce titre, nous nous appuyerons sur d'autres versets de Paul pour souligner la préexistence du Christ dans ses écrits.

<sup>267</sup> Nous reviendrons entre autre sur le texte de Col 1 car comme dans Jn 1, nous retrouvons un mouvement descendant et un mouvement ascendant.

<sup>268</sup> F. PRAT, *La théologie de Saint Paul*, tome 1, Paris, Beauchesne, 1949, p. 344.

<sup>269</sup> J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 675. L'auteur fait la différence entre préexistence et pro-existence car le Christ est « en avant » de notre humanité. Pour lui la préexistence se rattache beaucoup plus à la révélation. Nous ne pouvons pas développer cette idée, mais nous pouvons nous référer à l'ouvrage précité.

sont simplement des expressions métaphoriques pour exprimer la préexistence du Christ<sup>270</sup>. Mais la préexistence n'est pas en dehors du fait de la kénose, car Jésus incarne le πλήρωμα divin (Col 1.19)<sup>271</sup>. En réalité, seule la kénose peut nous permettre de l'approcher et de tenter de répondre à la question de son identité. Pour ce faire, nous proposons de réfléchir à la notion de pro-existence pour éclairer la notion de préexistence. Car, le texte ne dit rien de l'origine et du mode d'individualité du Christ avant la kénose<sup>272</sup>.

En préliminaire, nous reconnaissons que la préexistence nous place devant des difficultés théologiques et exégétiques<sup>273</sup>. Car elle fait obstacle à l'historicité et à l'unité du Christ<sup>274</sup>. Pour élargir notre compréhension de la préexistence nous pouvons retranscrire la question de l'historicité en termes de « pro-existence ».

Plusieurs théologiens<sup>275</sup> abordent la pro-existence en y définissant l'engagement du Christ à « vivre pour l'Autre ». Mais, dans le cadre de la préexistence, nous rappelons que la notion est comprise à la fois dans son sens existentiel et temporel. Sur le plan temporel, cette question touche au statut et à la divinité du Christ. Dans cette perspective, dire que le Christ est préexistant, c'est dire qu'il est en « avant » de notre histoire. C'est ainsi que s'exprime MOINGT :

*« Le Christ est l' « en-avant » de Dieu, c'est pourquoi il est raconté, à peine né, tout chargé d'ans ; c'est à cela que les anciens ont reconnu sa "préexistence", nous pouvons tout de suite exprimer ce "caractère" en termes d'éternité<sup>276</sup>. »*

Nous avons soutenu l'idée d'une préexistence autour de la notion de pro-

<sup>270</sup> A. FEUILLET, *Christologie paulinienne et tradition biblique*, Paris, Desclée De Brouwer, 1973, p. 49.

<sup>271</sup> Nous trouvons dans ce texte paulinien le mouvement de la kénose car le Christ même s'il est la plénitude de Dieu, il passe par la profondeur de l'abîme.

<sup>272</sup> Notons que dans d'autres textes, notamment en Jn 1, nous avons quelques éléments mais qui restent insuffisants pour étayer notre réflexion sur l'origine et le mode d'individualité du Christ, mais qui mettent en relief son mode d'existence.

<sup>273</sup> J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, tome 2, Paris, Cerf, 2005, p. 45.

<sup>274</sup> La difficulté vient du fait qu'il nous est possible de repérer l'entrée de Jésus dans notre histoire mais il nous est impossible d'être précis concernant sa vie antérieure.

<sup>275</sup> M. DENEKEN, « Pour une christologie de la pro-existence », *RSR* 62, 1988, p. 265-290 p ; B. SESBOÛE, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Eglise. Pour une actualisation de la christologie de Chalcédoine*, Paris, Desclée, 1990, p. 249-250 ; K. RAHNER, *Ecrits théologiques III*, Paris, Desclée, 1963, p. 103-167 ; X. LÉON-DUFOUR, A. VERGOTE, R. BUREAU, J. MOINGT, *Mort pour nos péchés. Recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2e éd., 1979, p. 11-44 ; Cf. J. GNILKA, *Der Tod Jesu, Bedeutungen im Neuen Testament*, Fribourg, Herder, 1976, p. 49. « Seine Proexistenz im Leben steht zu seiner Proexistenz im Sterben nicht im Widerspruch, so dass sich die Frage aufdrängt : was soll aus dem durch Ihn vermittelten Heilsangebot werden, angesichts des Todes ? », « Sa Pro-existence dans la vie ne se situe pas en contradiction de sa Pro-existence dans la mort, de telle sorte que se pose la question : Que doit-il advenir de son offre de salut face à la mort ? ».

<sup>276</sup> J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 678.

existence pour mettre en relief le statut Jésus-Dieu. Mais le « Ἐν μορφῇ θεοῦ » s'inscrit aussi dans un mouvement exprimant l'incarnation. L'hymne de l'abaissement met en relief ce mouvement vers l'incarnation (ἐαυτὸν ἐκέκωσεν), nous retrouvons aussi ce mouvement dans Jn 1, où la préexistence<sup>277</sup> est mouvement vers l'incarnation et la gloire du Christ<sup>278</sup>.

Nous disposons du témoignage de l'évangéliste Jean qui fait commencer son évangile par le vrai commencement : « Le Logos »<sup>279</sup>. Dans son projet de révéler le Christ<sup>280</sup>, Jean s'inspire du courant judaïque et surtout hellénistique du « Logos »<sup>281</sup>. Mais le « Logos » véritable nous est dépeint dans le Nouveau Testament<sup>282</sup>. En effet, Jean a des accents génésiaques au début de son évangile<sup>283</sup> mais ce qu'il veut surtout mettre en lumière, c'est le mouvement de descente vers l'humanité<sup>284</sup>. D'ailleurs, dans le christianisme primitif, le « Logos » est fondé sur un mouvement de haut vers le bas signifiant la kénose du Christ<sup>285</sup>.

Il est possible de mettre en parallèle le « Μορφῇ θεοῦ », et le « Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος », puisque les deux expressions indiquent que, Jésus renonce à sa situation

<sup>277</sup> Nous observons que Jn 1, tout en se référant à la nature divine du Christ, met aussi en relief le mouvement descendant et le mouvement ascendant, caractérisant ainsi l'humiliation et l'élévation de la kénose.

<sup>278</sup> Il est aussi question de l'antériorité de Jésus mais, étant donné que nous avons traité cette dimension en introduisant la section, nous nous concentrerons sur le mouvement descendant et sur le mouvement ascendant du prologue.

<sup>279</sup> Nous ne voulons pas développer ici les différences entre le « Logos » johannique et le « Logos » vétérotestamentaire, notre recherche ne peut s'étendre sur ce sujet. Cf. M. DE JONGE, *L'Évangile de Jean*, Louvain, Duculot, 1977. ; O. CULLMANN, *Le milieu johannique*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1976. Remarquons : le « Logos », est issu de la pensée philosophique grecque. Cf. PLATON, *Dialogues dogmatiques. Phédon*, trad. DACIER et GROU, Paris, Charpentier, tome V de *Œuvres complètes*, 1912, p. 54-55 ; ARISTOTE, *Ethique de Nicomaque*, trad. J. VOILQUIN, Paris, Flammarion, 1990, p. 154-155.

<sup>280</sup> Il est possible que Jean fasse concorder le Verbe génésiaque et le « Logos » tout en s'inspirant de la philosophie grecque. Cf. G. LADD, *Théologie du Nouveau Testament*, vol. 2, Lausanne, Paris, Presses Bibliques Universitaires, Sator, 1984, p. 348-349. 1<sup>er</sup> éd. anglaise, Grand Rapids, Eerdmans, 1974.

<sup>281</sup> La tradition préchrétienne s'enrichit du courant judaïque et du courant helléniste, la compréhension du « Logos » en a subi l'influence. Cf. J-D. KAESTLI, J-M. POFFET, J. ZUMSTEIN, (éds), *La communauté johannique et son histoire*, Genève, Labor et Fides, 1990, p. 185-203.

<sup>282</sup> Nous pouvons établir des points de convergences, mais le « Logos » vétérotestamentaire est différent du « Logos » johannique. Cf. H. VAN DEN BUSSCHE, *Jean*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, p. 66-69.

<sup>283</sup> « Au commencement était la Parole; la Parole était auprès de Dieu; la Parole était Dieu » (Jn 1.1). C'est l'affirmation à la fois de la préexistence et de l'essence de Jésus. Cf. W. KASPER, *Jésus le Christ*, Paris, Cerf, 1976, p. 254-255. Remarquons que la dimension génésiaque est d'ordre pneumatique. Cf. C. GUIGNEBERT, « Quelques remarques d'exégèse sur Philippiens 2,6-11 », p. 525-528. L'auteur précise qu'en utilisant le terme πνευμα, Paul souligne le fait que le Christ est le principe de vie. Ce rapport établi, nous pouvons associer ce texte à la préexistence du Christ. Cf. K. BARTH, *L'Épître aux Romains*, p. 37-38.

<sup>284</sup> F.-M. BRAUN, *Sa théologie, le mystère de Jésus-Christ*, Paris, Gabalda, 1966, vol. 3/1 de *Jean le théologien*, p. 59.

<sup>285</sup> C. L'ÉPLATTENIER, *L'Évangile de Jean*, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 29.

privilegiée pour descendre dans la faiblesse de notre humanité. La situation du Christ était vraiment gratifiante, car Jean nous dit : « la Parole [qui] était avec Dieu et [...] était Dieu<sup>286</sup> ». Mais il a préféré une situation humiliante; en Christ, le Logos divin a pénétré le logos humain. C'est là sa kénose : une descente dans notre limitation<sup>287</sup>. En effet, dire que Christ est préexistant n'est pas simplement affirmer son essence mais c'est aussi percevoir le vrai projet de pro-existence de Dieu<sup>288</sup>. C'est ainsi que dans une perspective kénotique, la relation entre pro-existence et préexistence s'établit sur la base de la descente du divin dans l'humain. Ce lien étroit entre les deux notions est mis en relief par Jésus donnant une existence autre à l'homme. Cette réalité a été largement exposée par ATHANASE :

*« C'est pourquoi le Verbe de Dieu incorporel, incorruptible, immatériel, vient dans nos contrées, bien qu'il n'en fût pas loin auparavant. Car il n'a laissé aucune partie vide de lui, mais il a tout rempli partout, lui qui demeure auprès de son Père. Mais il se rend présent en s'abaissant pour nous secourir par sa philanthropie envers nous et sa manifestation.<sup>289</sup> »*

En effet, lorsque Jésus dit : « Je suis », il signifie sa préexistence mais aussi sa pro-existence. En d'autres termes, il dit qu'il est avant notre histoire mais qu'il s'y trouve pour être à notre service<sup>290</sup>. Dans le même ordre d'idée, nous pouvons dire que Paul et Jean se rejoignent dans cette perspective descendante car l'un comme l'autre indique l'intention de Jésus de se donner avant l'incarnation même<sup>291</sup>. Si Jésus ne fait pas valoir son égalité avec Dieu en Ph 2.6, dans Jn 1.12, il donne le pouvoir d'être enfants de Dieu, et ce avant l'incarnation. La kénose était déjà dans l'« avant de Dieu », alors que l'homme n'avait pas encore été créé. Jésus consentait à descendre en forme d'homme bien avant l'existence de l'homme<sup>292</sup>. D'autres textes pauliniens, expriment cette idée : « ...Notre Seigneur Jésus-Christ qui, pour vous, de riche qu'il était s'est fait pauvre, pour vous enrichir de sa pauvreté (2Co 8.9). » ou encore : « Il nous a choisis en lui avant la fondation du monde...(Ep 1.4)<sup>293</sup> ».

<sup>286</sup> X. LEON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, Paris, Seuil, 1988, p. 67-68.

<sup>287</sup> D. BONHOEFFER, *Qui est et qui était Jésus-Christ ?*, Paris, Cerf, 1981, p. 57-59.

<sup>288</sup> Le terme pro-existence a ici la signification d'existence pour l'autre. Cf. J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 670-671.

<sup>289</sup> ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur l'incarnation du Verbe*, 8,1, trad. KANNENGIESSER C., Paris, Cerf, 2000, p. 289-291.

<sup>290</sup> Le texte johannique fait coïncider le « Je suis » vétérotestamentaire avec le « Logos ». C'est ce qui explique que la parole que prononce Jésus, joue un rôle fondamental dans son évangile. Il présente Jésus comme celui qui apporte la Parole puisqu'il est la Parole lui-même.

<sup>291</sup> D. VON ALLMEN, *L'Évangile de Jésus-Christ*, p. 113 ; 135.

<sup>292</sup> K. BARTH, *Dogmatique*, VII, 1, 2, Genève, Labor et Fides, 1957, p. 146-147.

<sup>293</sup> Nous pouvons défendre l'idée que Jésus pénètre notre histoire alors qu'il est déjà kénose pour

## B. L'incarnation du Christ

Le dépouillement puis l'incarnation dont il est question dans l'hymne s'annoncent avec le « οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῶ »<sup>294</sup>. Ce mouvement qui part du haut pour se manifester par l'abaissement suppose une position élevée. Mais il suppose également la capacité du Christ préexistant à choisir de ne pas faire valoir son égalité avec Dieu. L'expression utilisée « οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῶ » laisse entendre que Jésus s'est volontairement fait violence<sup>295</sup>. Cette dynamique ne se limite pas à une réflexion mais elle se transforme en action, nous sentons bien la rupture et la descente, le texte souligne : « ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών<sup>296</sup> ». La kénose est donc attestée par les écritures<sup>297</sup> et englobe toute la personne du Christ.

### 1. Dieu en forme d'homme : une kénose

Dire que Dieu prend forme d'homme, c'est parler du mystère de la kénose, dont le point de départ est le dépouillement. Mais en réalité, comme nous le fait remarquer ZURCHER, « le mystère dont il est question ici concerne tous les aspects du plan du salut, et non pas seulement l'incarnation<sup>298</sup> ».

Si Paul n'explicite pas la kénose, il le décrit dans le mouvement d'abaissement en « forme de serviteur ». Il entend montrer que ce n'est ni une simulation, ni une apparence formelle, mais qu'il est question de l'incarnation dans notre nature pécheresse<sup>299</sup>. Ainsi, pour que Dieu prenne « forme » d'homme, le Christ fit le choix de se dépouiller pour prendre la forme de serviteur. L'hymne que

---

nous. Cf. G. STEVENY, *A la découverte du Christ*, p. 80.

<sup>294</sup> Voir en page 29, le tableau concernant les rythmes et les figures de styles des vv.6-8. Nous soulignons ici que ce qui est vrai pour la structure est vrai pour les idées. Car le « οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῶ » est une unité de la structure du texte qui s'ouvre sur un acte. Cf. Relation entre incarnation et christologie adamique : MURPHY-O'CONNOR J., « Christological Anthropology in Ph.2.6-11 », *RB* 83, 1976, p. 25-50.

<sup>295</sup> P. HENRY, « Kénose », col. 28.

<sup>296</sup> Voir en page 29 ; sur le plan littéraire, c'est une petite unité (côlon), par conséquent l'auteur souhaite que nous comprenions que c'est un fait précis.

<sup>297</sup> Il nous paraît opportun de souligner qu'il y a une différence entre la vérité scripturaire et l'acceptation de l'Eglise. Cf. P-T. CAMELOT, *Les Conciles d'Ephèse et Chalcédoine, 431 et 451*, p. 37. L'Eglise ancienne, au travers du concile d'Ephèse, a dû établir le concept d'union hypostatique, pour signifier que le Christ est indivisible, parfait Dieu, parfait homme. Mais le problème de fond posé par le dogme d'Ephèse n'est pourtant pas résolu (J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 701-702.), car l'écriture ne nous fait pas une description du mystère de l'incarnation.

<sup>298</sup> J. ZURCHER, *Le Christ manifesté en chair*, Collonges-sous-Salève, Faculté adventiste de théologie, 1995, p. 29-30.

<sup>299</sup> L'incarnation du Christ n'inclut pas la propension au mal. Cf. R.P. LEONCE DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ*, Paris, Beauchesne, tome II, 1928, p. 97-98 ; E.G. WHITE, « Lettre 8, 1895 », *SDABC* vol. 5, Washington, D.C., Review and Herald Publishing Association, 1957, p. 1128.

nous étudions fait donc apparaître clairement que l'incarnation présuppose la kénose<sup>300</sup>. Comme, le dit PRAT, la kénose sous-entend que le Christ a changé sa façon d'être en renonçant à ses prérogatives<sup>301</sup>. C'est un renoncement à la gloire, aux richesses célestes (2Co 8.9). C'est une limitation volontaire à exercer son pouvoir et son autorité<sup>302</sup>. Cette limite n'implique aucunement une perte d'identité mais implique le risque d'une vie humaine<sup>303</sup>. Ce dépouillement signifie que Jésus passe pour un temps de l'éternité à la temporalité de l'homme<sup>304</sup>. Nous sommes en droit de penser que Jésus a renoncé à la forme de Dieu, mais, en réalité ce serait dire qu'il a cessé d'être Dieu<sup>305</sup>. Or, peut-on cesser d'être Dieu ? Si le texte affirme qu'il est Dieu, c'est qu'il n'a pas été anéanti et qu'il n'est pas devenu quelqu'un d'autre. Jésus n'est pas resté en périphérie de notre humanité. Même en tant qu'homme, il aurait pu revendiquer les honneurs dus à son rang mais il a préféré une vie d'obéissance<sup>306</sup>.

Dans les lettres de Paul, plusieurs autres déclarations mettent l'accent sur l'humanité de Jésus. En effet, pour signifier l'humanité de Jésus, l'apôtre précise que celui-ci est de descendance davidique (Rm 1.3). Que veut dire Paul lorsqu'il déclare que Jésus a été envoyé dans la condition de notre chair de péché (Rm 8.3)<sup>307</sup> ? Dans ce texte, Paul utilise le mot « σάρξ » qui généralement indique le propre de l'homme<sup>308</sup>. Cette substance s'apparente, parfois à la puissance du péché qui sévit dans l'homme, (Rm 8.4-7)<sup>309</sup>. Il va jusqu'à établir un rapport entre Jésus et Adam (1Co 15.22-45) pour signifier clairement que l'incarnation de Jésus est bien réelle, puisqu'il est ressuscité et qu'il est le Nouvel Adam. De plus, il est probable que Paul fasse référence à l'incarnation lorsqu'il affirme : « qu'il a plu à

<sup>300</sup> Sur le plan grammatical, nous comprenons que la kénose, c'est l'incarnation ; cependant nous voulons signifier que l'expression : « ἑαυτὸν ἐκένωσεν » peut aussi indiquer la renonciation à la gloire divine qui est antérieure à l'incarnation. Cf. V. TAYLOR, *Le Christ dans le Nouveau Testament*, p. 85.

<sup>301</sup> F. PRAT, *Théologie de Saint Paul*, tome 1, p. 379

<sup>302</sup> H. BLOCHER, « Le cantique du Dieu humble », *Ichtus* 38, 1973, p. 9.

<sup>303</sup> K. BARTH, *Dogmatique*, VII, 1, 2, p. 146-147. BARTH développe entre autres l'idée d'un risque que Dieu assume pleinement jusqu'à désigner son Fils comme devant subir sa colère.

<sup>304</sup> Il ne s'agit pas de dire qu'il est question de passage dans l'humanité car, comme nous le verrons, la kénose du Christ marque la divinité pour l'éternité. Cf. G. O' COLLINS, *Incarnation*, London, Continuum, 2002, p. 41.

<sup>305</sup> K. BARTH, *Dogmatique*, IV, 1, 1, Genève, Labor et Fides, 1966, p. 188.

<sup>306</sup> F. PRAT, *Théologie de Saint Paul*, tome 2, p. 184-185.

<sup>307</sup> Nous reviendrons sur ce texte et sur les autres textes parallèles (Hé 2.14,17), lorsque nous aborderons la question de la double nature de Jésus.

<sup>308</sup> Paul emploie largement ce terme, ce qui complique son interprétation. Σάρξ est associé à l'esprit humain (Col 2.18), au comportement (Rm 8.6), à la passion (Ga 5.24), à la volonté (Ep 2.3). Cf. H. MELH-KÖHNLEIN, *L'homme selon l'apôtre Paul*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1951, p. 13-14.

<sup>309</sup> H. CONZELMANN, *Théologie du Nouveau Testament*, p. 191.

Dieu de faire habiter en lui (Jésus) toute la plénitude (Col 1.19 ; 2.9)<sup>310</sup>. Deux termes « christologiques » retiennent notre attention, πλήρωμα<sup>311</sup> un terme philosophique pour désigner l'essence de la divinité et σωματικῶς<sup>312</sup>, un adjectif qui dit le fait d'avoir un corps. De plus, à ceux de la Galatie qui affirmaient que Jésus avait l'apparence humaine sans endosser la nature pécheresse, Paul dira : « Dieu a envoyé son Fils, né d'une femme et assujetti à la loi » (Ga 4.4). Ainsi, la théologie de l'incarnation selon Paul défend la thèse du principe de solidarité impliquant l'affiliation à notre corps de péché<sup>313</sup>. Au regard de ce principe, Jésus ne pouvait pas endosser une nature supérieure à la nôtre<sup>314</sup>.

C'est dans ce même esprit que l'auteur de l'épître aux Hébreux déclare que Jésus a participé au sang et à la chair (Hé 2.14) et qu'il a été en tous points semblables à ses frères (Hé 2.17). En conséquence, comme HUGEDE, nous soulignons le mouvement de la kénose dans Hé 2.5-10<sup>315</sup>.

En Jn 1.14<sup>316</sup>, le mouvement de la kénose est sans équivoque, car le texte est admirablement structuré<sup>317</sup>. Habituellement, les traducteurs préfèrent lire : « Le Verbe s'est fait chair », mais en réalité, il faut traduire : « Le Verbe est devenu chair », cette option sous-entend le passage d'une condition à une autre<sup>318</sup>. L'évangéliste Jean précise que la Parole devenue chair a fait de l'homme son temple, sa demeure, (ἐσκήνωσεν). Le vocabulaire utilisé par Jean semble désigné comme la shékinah de Dieu qui illumine l'homme<sup>319</sup>. Alors que Dieu se trouvait dans le tabernacle au milieu d'Israël, il s'est approché de nous, il est parmi nous. Il devient « nous » en Jésus-Christ. Cette affirmation présente deux modes

<sup>310</sup> Nous pouvons établir un parallèle entre l'hymne aux Philippiens et l'hymne aux Colossiens, sur la base de l'incarnation. Cf. note 271, en page 56. Toutefois, il est possible d'interpréter autrement Col 1.19 ; 2.9, en considérant que le plérôme habite dans un corps glorifié. Cf. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, p. 134-135.

<sup>311</sup> N. HUGEDE, *L'Épître aux Colossiens*, Genève, Labor et Fides, 1968, p. 119-121.

<sup>312</sup> J.-N. ALETTI, *Saint Paul, Épître aux Colossiens*, p. 168-169.

<sup>313</sup> F. PRAT, *La théologie de Saint Paul*, tome 2, p. 180.

<sup>314</sup> L. RICHARD, *Le mystère de la rédemption*, Paris, Desclée, 1959, p. 238-239.

<sup>315</sup> N. HUGEDE, *Le sacerdoce du Fils*, Paris, Fischbacher, 1983, p. 28-29.

<sup>316</sup> Nous avons observé le mouvement de la kénose dans Jn 1 (voir note 277, en page 57).

<sup>317</sup> D. VON ALLMEN, *L'Évangile de Jésus-Christ*, p. 135-136. Von Allmen montre bien les deux mouvements : Parole préexistante et Parole incarnée. Remarquons : l'expression de la gloire est exprimée chez Jean dans l'incarnation.

<sup>318</sup> Dans ce contexte, le verbe ἐγένετο, exprime l'idée du devenir, il s'agit d'un véritable changement de forme, c'est-à-dire qu'il prend en plus notre condition. Cette double nature s'était initialement exprimée lors de la transfiguration. Cf. J.-P. ROUX, *Jésus*, Paris, Fayard, 1989, p. 180-181.

<sup>319</sup> X. LEON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, Paris, Seuil, 1988, p. 116-117 ; C. TRESMONTANT, *Évangile de Jean*, Paris, O.E.I.L., 1984, p. 28.

d'existence réunis dans un seul être : Jésus-Christ<sup>320</sup>. De ce point de vue, la particularité de Jean est d'affirmer que le Verbe incarné est à la fois la révélation et la rencontre avec Dieu<sup>321</sup>. Selon BARTH, l'incarnation est l'expression de l'élargissement et de l'abaissement de Dieu<sup>322</sup>. Dans la pensée barthienne, Dieu « en forme d'homme » c'est un dépassement de toute l'œuvre de la création<sup>323</sup>. De ce point de vue, l'incarnation est une extension de la divinité, c'est Dieu qui se rend accessible.<sup>324</sup>

C'est dans cette perspective que MOINGT précise que le Logos devenu chair, c'est le mouvement de Dieu qui se penche vers le néant, en venant dans le monde<sup>325</sup>. Ce mouvement signifie que la divinité s'associe à l'humanité, sans que l'une ou l'autre ne perde de sa substance<sup>326</sup>. Nous constatons donc que ces différents auteurs perçoivent l'idée et la réalité du mouvement de la kénose.

Le prologue johannique suit parfaitement le mouvement de la kénose car c'est dans l'humilité de la chair que nous sommes invités à contempler la « gloire du Verbe ». Ainsi, la gloire de Jésus, c'est son incarnation, son humanité<sup>327</sup>. Le Verbe est ainsi glorifié dans ce qu'il y a de plus infiniment bas, dans l'univers, c'est-à-dire un homme, un homme crucifié<sup>328</sup>.

La pensée paulinienne et la pensée johannique se recoupent en ce qui concerne l'incarnation du Christ. Alors que Paul dit : « ἐαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβῶν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος », Jean dit : « Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν ». Les

<sup>320</sup> G. STEVENY, *A la découverte du Christ*, p. 241.

<sup>321</sup> O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, p. 226. Comme l'affirme Barth : « *Jésus-Christ peut nous révéler le Père et nous réconcilier avec lui, parce qu'il se révèle comme celui qu'il est. Il ne devient pas le Fils de Dieu et la Parole de Dieu dans la révélation. Au contraire, l'évènement de la révélation n'est vrai et réel que parce que, dans cet évènement même, Jésus-Christ se révèle tel qu'il est auparavant en lui-même, indépendamment de la révélation* ». K. BARTH, *Dogmatique*, vol. I, t.1, Genève, Labor et Fides, 1953, p. 111. Cette déclaration de Barth affirme que la préexistence du Christ le qualifie pour révéler le Père.

<sup>322</sup> K. BARTH, *Dogmatique*, VII, 1, 2, Genève, Labor et Fides, 1957, p. 418-419.

<sup>323</sup> *Ibid.*

<sup>324</sup> D. JENNAH, *Une croix sur la planète bleue*, Dammarie-les-Lys, Vie et Santé, 2004, p. 69-70.

<sup>325</sup> J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 700.

<sup>326</sup> Nous voulons signifier ici l'union parfaite des deux natures du Christ. BARTH souligne cette union, en disant : « Le Fils de Dieu unit l'homme à sa propre existence, tout en conservant son essence divine. De cette unité résulte qu'en lui se produit une union réelle des deux natures. » Cf. K. BARTH, *Dogmatique*, IV, 2, 1, Genève, Labor et Fides, 1968, p. 63.

<sup>327</sup> L'expression de la gloire dès l'incarnation, c'est l'une des différences entre le prologue johannique et l'hymne christologique. Nous avançons le postulat que le projet johannique démontre également que tout ce que fait le Christ est un rayonnement de sa gloire, puisqu'il est avant tout Fils de Dieu. Cf. V. TAYLOR, *La personne du Christ dans le Nouveau Testament*, p. 28-30 ; G. STEVENY, *A la découverte du Christ*, p. 242.

<sup>328</sup> J-N. BEZANÇON, *Dieu sauve*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999, p. 86-87.

deux textes suivent le même mouvement de haut en bas<sup>329</sup>. A la différence de l'hymne christologique, le prologue johannique se situe dans une perspective médiatrice du Verbe<sup>330</sup>.

## 2. Dieu en forme de Serviteur : une fragilité

Réfléchir à cette kénose, c'est aussi considérer que la forme de Serviteur est synonyme de fragilité. En Jésus, Dieu se « dépouille », s'incarne, se fragilise, il devient « Emmanuel »<sup>331</sup>. Ainsi, nous trouvons dans ce nom Emmanuel, l'expression d'une kénose, car il associe le mouvement de l'humiliation à l'exaltation du Christ. Ce nom met en relief l'association du divin et de l'humain, du Ciel et de la Terre. En effet, pour venir jusqu'à nous, le Christ a dû se dépouiller, c'est tout le message de la naissance virginale de Jésus (Mt 1.23). Nous pouvons établir déjà un rapport entre le « Dieu-avec nous » matthéen et le « dépouillement en forme de serviteur » paulinien. Les deux textes s'accordent en ce qui concerne l'affirmation de la divinité et de l'humanité de Jésus<sup>332</sup>. L'intention de Matthieu est de montrer que Dieu a fait corps avec nous. C'est déjà Paul avant Paul<sup>333</sup>, car ce Dieu-avec-nous exprime à la fois les limites et l'abaissement à des contingences foncièrement humaines<sup>334</sup>. Ainsi, « devenir » corps de chair suppose que l'enfant-Dieu est né et qu'il doit grandir, souffrir, mourir. Il est vrai que cette naissance est annoncée par les prophéties vétérotestamentaires<sup>335</sup> mais celles-ci sont insuffisantes pour éclairer la venue de Jésus.

En ce qui concerne le Nouveau Testament, les évangélistes expriment à maintes reprises cette humanité : la faim (Mt 4.2), la soif (Jn 19.28), la fatigue (Jn 4.6), le sommeil (Mt 8.24), l'amour (Mc 10.21), les pleurs (Jn 11.35), la tristesse (Mt 26.38), l'angoisse (Jn 12.27). Ces différents textes témoignent de l'humanité de Jésus : toutefois, nous devons garder à l'esprit que sa naissance virginale

<sup>329</sup> Notre développement au sujet de la préexistence a révélée que Ph 2.6-11 et Jn 1 suivent le même mouvement. Il en est de même en ce qui concerne la question de l'incarnation.

<sup>330</sup> V. TAYLOR, *La personne du Christ dans le Nouveau Testament*, p. 29. Jean a une perspective médiatrice car à travers l'exaltation de Jésus, les croyants obtiennent la vie éternelle. D'ailleurs, Jésus exprime implicitement sa médiation en faveur des hommes (Jn 1.51).

<sup>331</sup> Mt 1.23, c'est le seul texte attribuant à Jésus le titre d'Emmanuel. C'est un témoignage de l'incarnation reprenant le message d'Es 7.14 qui s'est réalisé sous le règne d'Achaz. Lorsque Matthieu voit en Jésus l'Emmanuel d'Esaië, il veut dire que Jésus est le véritable Emmanuel. Cf. A. LACOQUE, *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Brepols, Maredsous, 1987, p. 408.

<sup>332</sup> H. ROUX, *L'Évangile du Royaume*, p. 27-28.

<sup>333</sup> Ph 2.6, 7 ; Rm 8.3 ; Col 1.15-17 ; 2.9.

<sup>334</sup> J-N. BEZANÇON, *Dieu sauve*, p. 114.

<sup>335</sup> Es 7.14 ; 9.5.

implique qu'il est issu de l'Esprit Saint, car il n'a pas de père biologique<sup>336</sup>.

Le « Dieu-avec nous » évoque donc un mouvement de Dieu vers l'homme, une descente de Dieu dans l'homme<sup>337</sup>. Dans ce sens, Ph 2.7 et Mt 1.23 n'indiquent pas que Dieu a perdu sa divinité mais qu'il a rejoint l'humanité.

De ce point de vue, « Emmanuel » c'est la fragilité d'un enfant. Aucun être n'est aussi dépendant qu'un enfant. Au travers de cet enfant Emmanuel, la fragilité de Dieu est visible. Emmanuel illustre tout à fait la kénose, car Jésus s'est vidé de sa gloire pour incarner la fragilité de l'enfant de l'étable de Bethléem. Par sa pauvreté, l'enfant de Bethléem renverse les barrières et l'ordre établi. Aussi, Jésus devra apprendre la dépendance vis-à-vis de ses parents terrestres. La dépendance que Jésus doit apprendre est aussi de caractère spatial : ayant renoncé à ses prérogatives, il n'est plus capable d'omniprésence<sup>338</sup>. D'ailleurs, cette fragilité expose l'enfant Jésus à la violence d'Hérode et aux soldats romains (Mt 2.13-15). De la naissance à la mort, Jésus est le Dieu fragile qui se heurte à la violence de l'homme. Nous trouvons les prémices de cette théologie « contemporaine » sous la plume de BONHOEFFER :

*« Le Dieu qui nous laisse vivre dans le monde, sans l'hypothèse de travail Dieu, est celui devant qui nous nous tenons constamment. Devant Dieu et avec Dieu, nous vivons sans Dieu. Dieu se laisse déloger du monde et clouer sur la croix. Dieu est impuissant et faible dans le monde, et ainsi seulement il est avec nous et nous aide. Mat.8 :17 indique clairement que le Christ ne nous aide pas par sa toute-puissance, mais par sa faiblesse et ses souffrances.<sup>339</sup> »*

Cette théologie de la fragilité, mise en relief par la kénose de Dieu, est la base du christianisme. C'est le mystère de cette descente dans l'homme qui établit la différence entre le christianisme et les autres religions<sup>340</sup>. Aussi, la différence est visible, car en Jésus-Christ, Dieu a réuni l'éternel dans le mortel et le spirituel dans le charnel. C'est la pensée développée par STEVENY qui définit l'incarnation notamment comme une fragilité puisque Dieu entre dans notre temps<sup>341</sup>. Dès lors, Jésus apparaît comme le trait d'union pour nous mettre en chemin vers Dieu, c'est ce qui fait sa fragilité. En effet, dans sa kénose, sa toute-

<sup>336</sup> G. O'COLLINS, *Incarnation*, London, Continuum, 2002, p. 110-111. Nous voulons montrer ici simplement que Jésus est pleinement homme mais que sa naissance diffère de la nôtre.

<sup>337</sup> J. DE SENARCLENS, *La personne et l'œuvre de Jésus-Christ*, Genève, Labor et Fides, 1958, p. 13.

<sup>338</sup> Pour rappel, le kénotisme (Cf. page 20) s'appuie sur cet état de fait. Un Dieu qui n'est plus omnipotent est-il encore Dieu ? Nous pensons que la théologie de la fragilité de Dieu répond à cette question.

<sup>339</sup> D. BONHOEFFER, *Résistance et soumission*, Genève, Labor et Fides, 1973, p. 366-367.

<sup>340</sup> *Ibid.*

<sup>341</sup> G. STEVENY, « La fragilité de Dieu », *De l'anthropologie à la christologie*, p. 37

puissance devient toute-faiblesse<sup>342</sup>. Cette fragilité exprime le renoncement qui caractérise le Christ<sup>343</sup>. Du divin il se dépouille pour se remplir de notre néant<sup>344</sup>. D'une certaine manière, cette théologie de la fragilité de Dieu parcourt toute la Bible, elle est notamment mise en relief par le Serviteur souffrant d'Esaië.

### 3. Dieu en forme de Serviteur : une souffrance

Paul fait référence à l'Ebed Yahvé, principalement dans le cantique du Dieu humble<sup>345</sup>. Le titre d'Ebed Yahvé permet d'appréhender la kénose puisqu'il met en relief l'abaissement jusqu'à sa mort pour être ensuite porté jusqu'à l'exaltation<sup>346</sup>. Cette théologie de la souffrance s'inscrit dans le Credo ; c'est toute la vie de Jésus qui peut se résumer ainsi : « Il a souffert<sup>347</sup> ». La christologie du Serviteur souffrant est une réponse possible aux problèmes christologiques liés à la notion de substitution<sup>348</sup> ; non seulement parce que la souffrance de Jésus est aussi de nature substitutive<sup>349</sup> mais parce qu'il est avant tout venu pour servir. Sur le plan scripturaire, ce titre s'enracine dans l'Ancien Testament (Es 42.1-4 ; Es 52.13-53.12)<sup>350</sup> ; cependant, le texte d'Esaië ne donne aucune précision sur l'identité de ce serviteur souffrant, ni sur les circonstances de son apparition. Les spécialistes ont formulés les hypothèses suivantes<sup>351</sup> : son rapport à la royauté, le lien entre le serviteur et le « fils de David » ou encore la croyance au Moïse *redivivus*<sup>352</sup>.

En quoi Jésus est-il le Serviteur souffrant ? En Mc 2.20, nous trouvons une déclaration impliquant les souffrances et la mort de Jésus. Pour Jésus, cette mort

<sup>342</sup> C. CHALIER, M. FAESSLER, *Judaïsme et Christianisme. L'écoute en partage*, Paris, Cerf, 2001, p. 263

<sup>343</sup> Voir la note 164, page 38.

<sup>344</sup> Jésus fait un pas de plus en renonçant à la gloire pour lui-même, cependant, dans son abaissement, il met sa puissance à notre service.

<sup>345</sup> La thématique du Serviteur souffrant (Es 53.6) est ailleurs utilisée par Paul : 1Co 1.7 ; Rm 4.25 ; 2Co 5.21. Il est courant chez Paul de faire allusion à l'Ancien Testament, c'est le même procédé qu'il utilise pour mettre en perspective Rm 5.19 et Es 53.11. Remarque : Les attaches littéraires entrent les deux textes ne manquent pas. Cf. A. FEUILLET, « L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens (2.6-11) », *RB*, 72, 1965, p. 25-33.

<sup>346</sup> E. BRUNNER, *La doctrine chrétienne de la création et de la rédemption*, p. 407.

<sup>347</sup> K. BARTH, *Esquisse d'une dogmatique*, Paris, Genève, Cerf, Labor et Fides, 1984, p.161-162.

<sup>348</sup> O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, p. 72.

<sup>349</sup> K. BARTH, *Dogmatique*, VII, 1, 2, p. 122-123.

<sup>350</sup> Nous soulignons également la thématique païdologique dans le livre des Actes, qui se développe autour de la personne du Christ. C'est certainement le témoignage le plus ancien d'une proposition christologique néotestamentaire. En Ac 3.26, Pierre rappelle que Dieu a envoyé son « παῖς », le contexte proche du verset est généalogique.

<sup>351</sup> I. ENGNELL, *Studies in Divine Kingship in the Ancien Near East*, Upsal, 1943, p. 48 ; E. LOHMEYER, « Gottesknecht und Davidssohn », *Journal of Biblical Literature* 66/1, 1947, p. 47-50 ; A. BENTZEN, « Messias, Moses redivivus, Menschensohn », *AThANT* 17, 1948, p. 42-45.

<sup>352</sup> B. BIDAULT, « La figure de Moïse dans le III<sup>e</sup> Evangile », *Lumière et Vie* 237, 1998, p. 43.

fait partie de sa mission puisqu'il se désigne lui-même comme l'envoyé de Dieu<sup>353</sup>. En dans d'autres termes, le Père ne souhaite pas la mort du Fils mais l'inclut dans le processus d'abaissement. C'est dans ce sens que Jésus n'hésite pas à incarner le « prophète-serviteur souffrant » dans Lc 13.32-34<sup>354</sup>. D'autres passages<sup>355</sup> annoncent la mort de Jésus mais le *logion* qui paraît être le plus en rapport avec notre propos est le *logion* où Jésus cite le texte d'Es 53.12<sup>356</sup>. La mission est clairement annoncée : « son sang doit être « versé pour la multitude ». C'est ce qu'il déclare en Mc 10.45<sup>357</sup>, le rapport avec le chant du Serviteur d'Es 53 peut être envisagé sur la base de la substitution. Le rapport entre Jésus, le Serviteur souffrant, et l'Ebed Yahvé s'établit sur la notion de substitution et le rétablissement de l'Alliance (Es 42.6 ; 49.8)<sup>358</sup>. Mc 1.11 reprend Es 42.1, le Père confirme que Jésus incarné est l'Ebed Yahvé qui s'est baptisé pour les péchés de son peuple<sup>359</sup>. L'évangile johannique par la bouche de Jean le baptiseur, dit de Jésus qu'il est : « L'agneau de Dieu qui ôte le péché du monde » (Jn 1.29)<sup>360</sup>. Ce titre de Serviteur souffrant rappelle l'œuvre du Christ, son incarnation, sa passion et sa mort<sup>361</sup>. Le livre des Actes précise encore que Jésus est vraiment le Serviteur souffrant qui doit mourir (Ac 8.26-35)<sup>362</sup>. L'apôtre Pierre dans sa première lettre, donne le titre de Serviteur à Jésus (1P 2.21-25). De plus, selon CERFAUX, le *μορφήν δούλου* et l'Ebed Yahvé se recourent car la LXX, préfère le verbe

<sup>353</sup> F. BASSIN, *L'évangile de Marc*, Vaux-sur-Seine, Edifac, 1984, p. 114-115.

<sup>354</sup> Le vocabulaire usité est caractéristique de l'envoyé ayant une mission précise à réaliser. Cf. L. SABOURIN, *L'évangile de Luc. Introduction et commentaire*, Roma, Editrice Pontifica Universita Gregoriana, 1987, p. 265.

<sup>355</sup> Mc 8.31 ; 9.31 ; 10.33 ; 12.7 ; 14.8 ; Mt 12.40. Cf. P. BONNARD, *L'évangile selon Saint-Matthieu*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 184.

<sup>356</sup> Mc 8.31 ; 9.31. Il est possible que ces paroles soient mises en doute mais nous pouvons aussi nous appuyer sur d'autres paroles mettant en rapport Es. 52-53 et la Cène (Mc 14.24 ; Mt 26.28 ; Lc 22.20 ; 1Co 11.24). Ces textes ont des différences notables, mais ils ont des points de convergence, surtout lorsque l'on considère l'œuvre expiatoire de Jésus.

<sup>357</sup> Pour la cohérence de notre démarche, nous reviendrons sur ce texte dans le cadre des questions relatives à la mort de Jésus.

<sup>358</sup> O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, p. 59.

<sup>359</sup> C'est peut-être dans ce sens qu'il faut comprendre l'accomplissement de toute justice de Mt 3.15. Nous prenons cette option car les deux paroles de Jésus mettent l'accent sur le verbe baptiser (Mc 10.38b ; Lc 12.50). Précisons que, dans ces textes, être baptiser signifie mourir. Cf. C. FOCANT, *L'évangile selon Marc*, Paris, Cerf, 2004, p. 401 ; F. BOVON, *L'évangile selon Saint-Luc 9, 51-14, 35*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 314.

<sup>360</sup> Premièrement, sur le plan sémantique, il y a un rapport entre l'expression « Agneau de Dieu » et les mots araméens désignant Ebed Yahvé. Deuxièmement, l'évangile de Jean sous-entend la notion substitutive de la mort de Jésus (Jn 3.14 ; Jn 10.11).

<sup>361</sup> G. WAGNER, « Le scandale de la Croix expliqué par le chant du Serviteur souffrant d'Es 53. Réflexions sur Philippiens 2, 6-11 », *ETR* 6, 1986, p. 177-187.

<sup>362</sup> Dans ce texte, la mort de Jésus est envisagée « *Εν τῇ ταπεινώσει* » ; cette terminologie rappelle le verbe *ἐταπεινώσειν* (Ph 2.8) condition précédant la mort sur la croix.

δουλεύονται en Es 53.11 et le terme δοῦλός en Es 49.3, 5<sup>363</sup>.

Cette théologie de la fragilité, comme de la souffrance de Jésus, nous pose un problème : Comment Dieu peut-il nous secourir s'il est fragilisé et s'il est souffrant ? Un texte paulinien répond : « Ma puissance donne toute sa mesure dans la faiblesse » 2Co 12.9.

C'est à ce propos que ZUNDEL écrit :

*« Si je pouvais résumer toute ma foi elle est vraiment là... je crois à la fragilité de Dieu parce que, s'il n'y a rien de plus fort que l'amour, il n'y a rien de plus fragile. Dieu est fragile, c'est la donnée la plus émouvante, la plus bouleversante, la plus neuve et la plus essentielle de l'Évangile. Un Dieu fragile est remis entre nos mains...<sup>364</sup> »*

La théologie de la fragilité et de la souffrance de Dieu sont en réalité, la théologie de la kénose. La fragilité et la souffrance de Jésus témoignent qu'il nous a rejoints dans notre corps de péché.

#### 4. La kénose et la double nature du Christ

Notre étude confirme la divino-humanité de Jésus, trait caractéristique de l'hymne christologique. Nous parlons donc d'un mystère qui échappe à la logique humaine. Cette double nature est attestée si l'on considère le fait de la transfiguration<sup>365</sup>. Cependant, affirmer que Jésus est : « *vere Deus, vere homo* »<sup>366</sup>, entraîne la question : Comment deux natures peuvent-elles cohabiter dans un même être ?

En ce qui concerne Jésus, il faut reconnaître avec CULLMANN que le dualisme grec a joué un rôle fondamental dans l'émergence d'un certain dualisme christologique<sup>367</sup>. De plus, nous pouvons ajouter les hérésies du IV<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup> s. en

<sup>363</sup> L. CERFAUX, « L'hymne au Christ-Serviteur de Dieu (Phil 2,6-11 = Is 52,13-53,12) », in L. Cerfaux, *Recueil Lucien Cerfaux. II. Etudes d'exégèse et d'histoire religieuse*, (Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium, 6-7), Gembloux, Duculot, p. 429.

<sup>364</sup> M. ZUNDEL, *Un autre regard sur l'homme*, éd. P. DEBAINS, Paris, Le Sarmant-Fayard, 1996, p.125.

<sup>365</sup> L. PANIER, *La naissance du Fils de Dieu*, Paris, Cerf, 1991, p. 337-338. Cette double nature s'était initialement exprimée lors de la transfiguration. C'est-à-dire que la gloire du Christ est voilée depuis l'incarnation mais lors de la transfiguration elle sera visible, comme le précise Hubaut : « Dieu ouvre les yeux des apôtres choisis et leur révèle la gloire divine cachée dans l'humanité de Jésus ». Cf. M. HUBAULT, *La transfiguration*, Paris, Bayard, 2003, p. 38.

<sup>366</sup> Cette affirmation simple est à la base de grands conflits sur la nature du Christ. Cf. *La doctrine de la création et de la rédemption. Dogmatique*, tome 2, Genève, Labor et Fides, 1965, p. 400.

<sup>367</sup> O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, p. 12 ; J. ZURCHER, *L'homme, sa nature et sa destinée*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1953, p. 19-23 ; 55-57.

particulier qui ont encouragé la recherche sur la double nature du Christ<sup>368</sup>. A ce propos, NESTORIUS a vivement critiqué la fusion des natures en une seule<sup>369</sup>. C'est un mystère. Certes, Jésus est né d'une femme mais sa nature humaine ne s'est pas transformée en nature divine. C'est sur cette base de réflexion que le Concile de Chalcédoine tente une forme de synthèse<sup>370</sup>.

Le Christ n'est donc pas un être hybride, ces deux natures coexistent mystérieusement. D'ailleurs, nous rappelons « qu'en lui habite corporellement, la plénitude de la divinité » (Col 2.9). Il ne s'agit pas pour Paul de déclarer que la divinité de Jésus habite partiellement ou temporellement son humanité<sup>371</sup>. Son affirmation souligne la double nature du Christ car « corporellement » signifie bien dans un corps<sup>372</sup>. La théologie paulinienne constitue ici une réponse à l'hérésie colossienne qui attribuait aux manifestations de la divinité dont il est question dans l'épître le rôle de récupérer l'élément divin égaré dans la matière<sup>373</sup>.

Pour enraciner son enseignement, Paul n'est jamais tombé dans le piège de l'explication du mystère du Christ. De plus, le Nouveau Testament ne définit pas le Christ en fonction de sa nature, mais en fonction de sa mission.

## 5. La kénose et la nature humaine du Christ

Jésus a-t-il assumée la nature humaine d'Adam avant la chute ou la nature humaine d'Adam après la chute<sup>374</sup>?

En effet, si notre hymne met en relief le mystère de la kénose à travers le mouvement de la descente du Christ, Paul prend soin de préciser que le δούλος a été reconnu comme ἄνθρωπος. Dans le même ordre d'idée, il déclare : « Dieu a envoyé son propre fils dans la condition de notre chair de péché » (Rm 8.3). Pourquoi une telle déclaration<sup>375</sup>? Quelle est son importance ?

---

<sup>368</sup> Cf.

L'interprétation traditionnelle en page 16.

<sup>369</sup> J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 177-190.

<sup>370</sup> B. SESBOÛE, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Eglise*, p. 143-152.

<sup>371</sup> J.-N. ALETTI, *Saint Paul, Épître aux Colossiens. Introduction, traduction et commentaire*, Paris, Gabalda, 1993, p. 168-169.

<sup>372</sup> N. HUGEDÉ, *L'épître aux Colossiens*, Genève, Labor et Fides, 1968, p. 120-121.

<sup>373</sup> *Ibid.*

<sup>374</sup> La tradition chrétienne a toujours été confrontée à ce débat christologique. En particulier, au sein de l'Eglise adventiste du 7<sup>e</sup> jour. Cf. J. ZURCHER, *Le Christ manifesté en chair*, p. 39-97.

<sup>375</sup> E. BRUNNER, *La doctrine de la création et de la rédemption*, p. 400. Il semble que Paul corrige en Rm 8.3, la doctrine de la naissance virginale. Sur cette question, le débat reste ouvert : Cf. A. MAILLOT, « Quelques remarques sur la naissance virginale du Christ », *Foi et Vie* 4, 1978, p. 30-44 ; J. MARTINEAU « Est né de la Vierge Marie », *Revue Notre-Dame du Cap* N°11 (2006),

Notre problématique ne relève pas de la métaphysique, car en Hé 2.18, la question émerge du texte pour le récipiendaire de la compassion divine. En effet, le Christ y incarne un grand-prêtre compatissant par sa connaissance de notre faiblesse. De plus, l'apôtre Jean déclare : « Vous savez que lui a paru pour enlever les péchés ; et il n'y a pas de péché en lui. Quiconque demeure en lui ne pèche plus » (1Jn 3.5, 6). Paul lui-même ira encore plus loin en déclarant : « Soyez mes imitateurs comme je le suis du Christ » (1Co 11.1).

En considérant ces différents textes, nous sommes conduits à nous identifier au Christ puisque lui-même, s'est identifié à nous. De ce fait, quel sens donner à l'emploi de l'expression « ὁμοιώματι » en Ph 2.7 et Rm 8.3 ? Nous revenons donc à notre question de départ mais formulée différemment. Jésus avait-il une chair identique à la nôtre ou seulement semblable à la nôtre ?

Si nous admettons que Jésus est le sauveur, c'est qu'il est différent de nous, tout en étant proche. Aussi, à la question : « Jésus a-t-il assumée la nature humaine d'Adam avant la chute ou la nature humaine d'Adam après la chute », nous proposons de considérer l'impeccabilité de Jésus et de prendre en compte sa pro-existence<sup>376</sup>. Par définition, le péché étant un repliement sur soi, Jésus n'eut pas de propension au mal car la kénose est un déploiement vers l'autre.

### Conclusion

L'incarnation du Christ est un mystère difficilement appréhendable. A ce stade de notre développement, nous pouvons simplement avancer l'idée d'une « kénose relative », à l'inverse du kénotisme qui défendait une kénose absolue<sup>377</sup>. Il est difficile de défendre l'idée d'une kénose au sens strict, car nous trouvons dans les évangiles le témoignage de la puissance de Jésus au travers de ses miracles, son omniscience, sa domination sur les éléments<sup>378</sup>.

---

[28.06.2007], <<http://www.revue-ndc.qc.ca>

<sup>376</sup> C. DUQUOC, *L'homme Jésus*, Paris, Cerf, 1972, vol. 1 de Christologie, p. 181. Nous avons défini la pro-existence dès notre développement sur la préexistence. Dans le cadre de notre réflexion sur la nature humaine de Jésus, nous attribuons à la pro-existence son sens habituel : « L'être-pour-les-autres ». Cf. R. WINLING, *La théologie contemporaine 1945-1980*, Paris, Le Centurion, 1983, p. 411.

<sup>377</sup> C. SPICQ, « ΚΕΝΟΣ, ΚΕΝΩΩ », p. 824-826 ; P. HENRY, « Kénose », col. 28.

<sup>378</sup> Les miracles : Mt 8.1-3 ; 9.27-31 Jn 11.40-44 ; Son omniscience : Mc 10.32-34 ; Jn 4.16-19 ; 13.1 ; Sa domination sur les éléments : Mc 4.35-41. Remarquons que dans sa forme d'homme, Jésus n'utilise jamais son pouvoir pour lui-même.

C'est avec la même perplexité que BRUNNER dit :

*« Il va toutefois de soi que la doctrine de la kénose, qui s'intègre à la doctrine de l'incarnation, présuppose une propre limitation de Dieu par lui-même dont il est impossible de circonscrire l'étendue. Nous pouvons expliquer comment il se fit que Dieu devint homme. Cependant, nous pouvons et devons affirmer que Dieu tel qu'il apparaît devant nous dans l'homme Jésus, tel que justement il se révèle à nous dans le crucifié, s'est dépouillé de ses attributs divins de majesté. <sup>379</sup> »*

## C. LA MORT DU CHRIST

Le mouvement de la kénose tend inévitablement vers la mort sur la croix<sup>380</sup>.

Le texte est sans équivoque : « ἔταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ ». La structure de l'hymne ne fait pas un exposé doctrinal sur la rédemption, mais la répétition « la mort sur la croix » est suffisante pour faire un survol des « théories de la rédemption ». L'hymne met l'accent sur l'acheminement volontaire de Jésus vers la mort. La kénose, inclut la mort dans un processus d'abaissement et d'humiliation. Le fait de l'incarnation est déjà en soi un dépassement de toute limite, mais qu'il aille jusqu'à la croix, c'est un mystère, c'est plus qu'un mystère, c'est la quintessence du mystère.

### 1. Jésus a-t-il été tué ?<sup>381</sup>

D'emblée en donnant du crédit à cette question, nous devons nous poser une autre question : Par qui ? Qui s'est rendu responsable d'un tel meurtre ? Nous comprenons que cette question rhétorique s'écarte du mouvement de l'abaissement<sup>382</sup>. Cependant, elle met en lumière les différents acteurs de sa mort.

<sup>379</sup> E. BRUNNER, *La doctrine de la création et de la rédemption*, p. 404.

<sup>380</sup> Notre analyse exégétique de « θανάτου δὲ σταυροῦ » (Cf. Note 189, page 42) met l'accent sur une anadiplose pour signifier la dimension historique de la croix, sans pour autant donner un sens à l'évènement. Toutefois, il nous paraît judicieux de traiter la question de la « mort sur la croix » en tenant compte de la théologie de la croix. Car, comme le précise Cerfaux, « θανάτου δὲ σταυροῦ » est une signature paulinienne faisant référence à la rédemption. Cf. L. CERFAUX, « L'hymne au Christ-Serviteur de Dieu (Phil 2,6-11 = Is 52,13-53,12) », p. 429. Par ailleurs, Kasper fait remarquer que la théologie de la croix est sotériologiquement déterminée et que nous devons dépasser une certaine scolastique qui voit d'un côté la christologie et de l'autre la sotériologie. Cf. W. KASPER, *Jésus, le Christ* (Cogitatio Fidei 88), Paris, Cerf, 1976, p. 25-29. Cette démarche permettra de vérifier en quoi le mouvement de la kénose éclaire la théologie de la croix. Cependant, nous nous limiterons essentiellement à la mort du Christ sans aborder ses implications pour l'homme (relation entre la mort du Christ et la christologie adamique : Cf. Rm 5.12-21 et 1Co 15). Du point de vue hymnologique, la mort du Christ, a des implications éthiques et théologiques sur la signification de la mort de l'homme. Cf. S. KNAEBEL, « Vrai Dieu et Vrai homme. Perspectives actuelles d'une prise au sérieux intégrale de la divinité et de l'humanité de Jésus-Christ », *RSR* 65, 1991, p. 132.

<sup>381</sup> La note précédente nous rappelait l'obéissance de Jésus jusqu'à la mort de la croix. Cependant, la réponse à la question, « Jésus a-t-il été tué ? » permettra, nous l'espérons, de caractériser son obéissance à la croix.

<sup>382</sup> Bien entendu, l'objet de ce mémoire n'est pas la mort mais cette question importe pour notre argumentation. En effet, l'épître aux Hébreux affirme : « Il convenait, en effet, à celui pour qui et par qui tout existe et qui voulait conduire à la gloire une multitude de fils, de mener à

STOTT semble démontrer qu'il y a autour de la croix, une cascade ininterrompue de responsabilités, chacune étant sujette à caution<sup>383</sup>. Toutefois, autour de la croix, selon la parole de Jésus en croix, il n'y a que des êtres pardonnables<sup>384</sup>.

A la question : « Qui a tué Jésus ? », nous pouvons certes répondre par des hypothèses mais il est de bon aloi d'interroger le concerné. Que dit-il ? : « Le Père m'aime parce que je me dessaisis de ma vie pour la reprendre ensuite. Personne ne me l'enlève mais je m'en dessaisis de moi-même ; j'ai le pouvoir de m'en dessaisir et j'ai le pouvoir de la reprendre : tel est le commandement que j'ai reçu de mon Père » (Jn 10.17-18). Paradoxalement, c'est Jésus lui-même qui déclarera : « Ne fallait-il pas que le Christ souffrît cela et qu'il entra dans sa gloire ? » (Lc 24.26)<sup>385</sup>. Comment concilier ces deux affirmations du Christ ? Où est l'équilibre si essentiel à toute construction théologique ?

La tension entre les deux textes précédents est forte. La rencontre sur le chemin d'Emmaüs laisse entendre que la mort de Jésus est une fatalité. Cependant, sur le mont de la transfiguration, Jésus s'entretenait avec Moïse et Elie au sujet de sa mort<sup>386</sup>. En considérant la situation, nous observons que chaque pas, semble rapprocher Jésus de la mort, à la manière d'une chronique annoncée<sup>387</sup>. Serait-ce une manière de dire que le Père a prédestiné son Fils à la mort ? La mort de Jésus était-elle « préméditée » par Dieu ? La mort de Jésus était-elle nécessaire ? Fallait-il que le Christ mourût ? Si nous défendons cette thèse, une autre question survient : « Quelle situation nécessite la mort de Jésus ? ». Paul, déclare : « Le salaire péché, c'est la mort » (Rm 6.23).

## 2. La mort du Christ : une rançon ?

Paul déclare : « En lui, par son sang, nous sommes délivrés (ἀπολύτρωσιν), en lui nos fautes sont pardonnées, selon la richesse de sa grâce » (Ep 1.7). En commentant ce texte, HUGEDE signale son caractère dogmatique, cependant il ajoute que nous sommes loin d'une pensée structurée de la doctrine de la rédemption<sup>388</sup>. En outre, la prudence est de mise quant à la surenchère du thème de la rançon. Toutefois, comme le fait remarquer SESBOÛE, la thématique du

---

l'accomplissement par des souffrances l'initiateur de leur salut » (Hé 9.10).

<sup>383</sup> J. STOTT, *La croix de Jésus-Christ*, Bâle, Mulhouse, Brunnen Verlag, Grâce et Vérité, 1988, p. 35-50. L'auteur reconnaît la responsabilité de tous ceux qui ont pris part à la mort de Jésus, cependant ceux-ci ne font pas de Jésus un martyr.

<sup>384</sup> Lc 23.34.

<sup>385</sup> Nous ne développons pas l'idée mais la question de Jésus a valeur d'affirmation. Les éléments avancés par STEVENY autour de ce texte éclairent le débat. Cf. G. STEVENY, *Le mystère de la croix*, Dammarie-les-Lys, Vie et Santé, 1999, p. 139-140.

<sup>386</sup> Lc 9.31.

<sup>387</sup> Mt 16.13-21 ; Mc 8.27-31 ; Lc 9.18-22 ; Jn 13.31-35.

<sup>388</sup> N. HUGEDE, *L'épître aux Ephésiens*, Genève, Labor et Fides, 1974, p. 30-31.

rachat et de la libération est bien développée car la servitude du péché est une réalité contre laquelle Jésus a mené un combat victorieux<sup>389</sup>. En effet, dans le Nouveau Testament, le thème de la rançon est assez récurrent (Mt 20.28 ; 1Tm 2.6 ; Hé 9.12). De plus, au III<sup>e</sup> siècle toute une théologie s'est développée autour de cette thématique, car certains Pères de l'Eglise ont tentés de mettre en lumière les implications de la rançon<sup>390</sup>. Ceux-ci influencés par la pratique de l'esclavage, ont affirmé que la mort de Jésus avait été la monnaie d'échange des tractations entre Dieu et le diable en vue de la libération de l'humanité. Cet enseignement ne concorde pas avec la kénose car Jésus prenant la condition d'esclave n'aurait pas pu libérer l'humanité. Comment Dieu peut-il proposer un marché au diable avec le Dieu-Jésus incarnant un esclave. De plus, dans cette logique commerciale, il eût fallu que ce soit comme Seigneur que la vie de Jésus soit échangée. Dans cette perspective, l'adversaire aurait pu s'approprier la seigneurie de Jésus, ce dont il a toujours rêvé.

En conséquence, le mouvement de la kénose échappe à tout mouvement « commercial » défigurant le visage de Dieu et préfigurant un Dieu soumis aux tractations de son adversaire<sup>391</sup>. D'ailleurs, cet enseignement a été combattu au sein même de l'Eglise<sup>392</sup>.

### 3. Jésus notre substitut ? Jésus, victime expiatoire ?

Jésus-Christ, dans sa kénose, s'abaisse t-il en tant que victime expiatoire ? En effet, Paul déclare en Rm 3.25 : « C'est lui que Dieu a destiné à servir d'expiation par son sang, par le moyen de la foi, pour montrer ce qu'était la justice, du fait qu'il avait laissé impunis les péchés d'autrefois ». Ce texte peut laisser entendre que Jésus est la « victime expiatoire » ou un « instrument de propitiation »<sup>393</sup>. D'ailleurs, commentant la lettre aux Romains, LEGASSE reconnaît la difficulté que représente ce texte, d'autant plus que sa traduction s'est mêlée de paganisme<sup>394</sup>. C'est ainsi qu'ANSELME a diffusé un contre-

<sup>389</sup> B. SESBOÛE, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, Paris, Desclée, p. 150-151.

<sup>390</sup> ORIGENE, *Homélie sur Saint-Luc* (Sources chrétiennes 87), XIII, 3, trad. H. CROUZEL, F. FOURNIER, P. PERICHON, Paris, Cerf, 1962, p. 209 ; IRENEE, *Les hérésies* (Sources chrétiennes 263), Livre V, 1, 1, crit. A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU, Paris, Cerf, 1979, p. 19.

<sup>391</sup> Nous pouvons aussi avancer un argument littéraire à savoir que dans le contexte des termes associés à la rédemption, il n'y a que le terme λύτρον, et ses dérivés qui peuvent avoir un sens commercial.

<sup>392</sup> ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur l'incarnation du Verbe*, 20,1-25,5, p. 337-359.

<sup>393</sup> Nouvelle Edition Genève (1979) ; Bible de Jérusalem (1995).

<sup>394</sup> S. LEGASSE, *L'Épître de Paul aux Romains*, p. 262-263.

enseignement à la doctrine de la rançon en écrivant : « *Cur Deus homo ?* ». Son enseignement, formulé sous le principe de la *satisfactio vicaria*<sup>395</sup>, s'inspire du droit romain et des pratiques féodales. En d'autres termes, il explique que l'honneur de Dieu a été bafoué par l'homme Adam qui s'est rendu complice de satan. En conséquence, non seulement réparation doit être faite au Dieu suzerain mais il convient également qu'il y ait une satisfaction. En réalité, la dette du vassal qu'est l'homme est hors de prix, le préjudice subi par Dieu ne peut être pardonné sans contrepartie. Ainsi, comme le précise ANSELME : « Il faudra donc que ce soit à la fois Dieu et l'homme ou plutôt un Dieu-Homme qui accomplisse ce que ne saurait accomplir ni Dieu, ni l'homme séparément<sup>396</sup>. »

L'idée d'une substitution ne peut pas s'accorder avec la kénose de Jésus en croix car le mystère de la croix risquerait alors de se concentrer autour de la notion de péché. De plus, cette substitution fait de Dieu le complice de la mort de Jésus tout en faisant de Satan un partenaire de Dieu dans la mort de Jésus, en confrontant les idées d'ANSELME aux textes bibliques, alors que les textes nous disent que c'est Satan qui a inspiré Judas<sup>397</sup>.

GOUNELLE démontre que la doctrine d'ANSELME a reçu un suffrage honorable dans les milieux chrétiens<sup>398</sup>. Néanmoins, la théorie de la satisfaction vicariaire ne s'harmonise pas avec le mouvement de l'hymne car elle se préoccupe de chercher des responsables<sup>399</sup>. La note finale de l'hymne est le fait que Jésus est Seigneur à la gloire du Père. Comment peut-on glorifier un Père qui sacrifie son Fils parce qu'il a été « destitué » par l'homme ?

#### **4. La mort de Jésus : expression d'une obéissance**

Nous observons que le mouvement de la kénose met l'accent sur le choix volontaire de Jésus. Ce n'est donc pas tant la mort sur la croix qui importe mais les dispositions intérieures qui ont motivé ce choix<sup>400</sup>. Aussi, le Christ de l'hymne

<sup>395</sup> C. DUQUOC, *Le Messie*, Paris, Cerf, 1972, vol. 2 de Christologie, p. 175-178.

<sup>396</sup> ANSELME DE CANTORBURY, *Pourquoi Dieu s'est fait homme* (Sources chrétiennes 199), adapt. Par R. ROQUES, Paris, Cerf, 2005, p. 10-12.

<sup>397</sup> Lc 22.3.

<sup>398</sup> A. GOUNELLE, « Jésus devait-il mourir pour nous sauver ? », *2000 après, qu'en reste-t-il ?* Eglise Réformée d'Orléans, mars 2000, p. 6.

<sup>399</sup> L'hymne christologique n'est pas un traité sotériologique mais il a le mérite de mettre en relief un mouvement par lequel Dieu nous rejoint en Jésus-Christ. Ce n'est pas ce que démontre la satisfaction vicariaire.

<sup>400</sup> J-N., ALETTI, *Saint Paul, Épître aux Philippiens*, p. 166.

christologique n'est ni une victime, ni un martyr<sup>401</sup>. Par ailleurs, dans le cadre de l'hymne kénotique, la mort de la croix est « dépouillée » de sa dimension salvifique. En effet, RIESENFELD fait remarquer que la formule paulinienne, « ὑπὲρ ἡμῶν » semble donner aux affirmations christologiques une dimension sotériologique, or celle-ci fait défaut en Ph 2.6-11<sup>402</sup>.

Ces observations permettent de considérer la mort de la croix comme l'expression de l'obéissance de Jésus. C'est ainsi que Paul déclare que par « l'obéissance d'un seul (Jésus), la multitude est rendue juste » (Rm 5.19). A ce propos, LEGASSE démontre que le thème de l'obéissance salutaire relève de la sotériologie paulinienne<sup>403</sup>. En conséquence, l'obéissance jusqu'à la croix, dans le service de Dieu et de l'homme, est le pivot christologique de la mort du Christ.

L'auteur de l'épître aux Hébreux précise qu'en qualité de Fils de Dieu, Jésus a appris l'obéissance (Hé 5.8). En réalité, dire que Jésus a dû apprendre à obéir, c'est mettre en relief la relation existant entre soumission et mission<sup>404</sup>. Jésus lui-même déclare que sa volonté consiste : « à faire la volonté de celui qui l'a envoyé » Jn 6.38. A ce propos, GUILLET précise que, devant la mort, Jésus refuse de se défendre : « il tient à garder l'initiative, à se remettre librement entre leurs mains »<sup>405</sup>. Cette liberté donne à la mort toute sa force : Jésus s'est livré lui-même pour nous (Ep 5.2). D'ailleurs, Paul insiste sur cet acte volontaire de Jésus : « Christ s'est livré lui-même pour nos péchés » (Ga 4.1)<sup>406</sup>. Le récit de la passion lui-même exprime fortement l'obéissance de Jésus qui ne recule pas à l'idée de se soumettre aux autorités qui quoique légitimes commettent l'injustice (Jn 19.11)<sup>407</sup>. L'obéissance volontaire de Jésus, son silence, son abnégation face à l'injustice, exprime sa non-violence face à la violence des hommes<sup>408</sup>.

<sup>401</sup> G. STEVENY, *Le mystère de la croix*, p. 146.

<sup>402</sup> H. RIESENFELD, « ὑπὲρ », *Theological Dictionary of the New Testament*, tome 8, éd., G. KITTEL, G. FRIEDRICH, Grands Rapids (MI), Eerdmans, 1972, p. 507-516.

<sup>403</sup> S. LEGASSE, *L'épître de Paul aux Romains (LeDiv, Comment. 10)*, Paris, Cerf, 2002, p. 374.

<sup>404</sup> SCHUERMANN H., *Comment le Christ a-t-il vécu sa mort (LeDiv 93)*, Paris, Cerf, 1977, p. 55.

<sup>405</sup> J. GUILLET, *Jésus-Christ hier et aujourd'hui (Christus 11)*, Paris, Desclée, 1963, p. 112.

<sup>406</sup> Le récit marcieu de la Passion développe aussi cette thématique Mc 10.33 ; 14.10-11 ; 15.1,15.

<sup>407</sup> J. GUILLET, *Jésus-Christ hier et aujourd'hui*, p. 112-114.

<sup>408</sup> G. STEVENY, *La non-violence de Dieu et des hommes*, Dammarie-les-Lys, Vie et Santé, 2005, p. 92-93.

## 5. La mort en croix : humilité et humiliation

En général, les Pères de l'Eglise définissaient la κένωσις comme le fait de l'incarnation<sup>409</sup>. Mais il semble que l'hymne kénotique pointe la κένωσις vers la croix, le lieu de la mort humiliante du Dieu humble. La mort en croix met en lumière un mystère indéfinissable du fait de l'humilité de Dieu et de son « anéantissement » dans la mort<sup>410</sup>.

C'est ainsi que la kénose dans la mort exprime le Dieu en mouvement qui s'abaisse jusqu'à l'absence de mouvement. Dans le cadre du mouvement kénotique, la profondeur de la mort est double, car l'homme-Dieu, meurt mais il meurt en esclave<sup>411</sup>. Dans cette optique, EDART parle d'humiliation car la mort en croix est concrètement mourir en esclave<sup>412</sup>. C'est une humiliation extrême, la croix se dresse telle une effigie renversant la seigneurie du Christ. Aussi, la mention « la mort de la croix » doit être aussi considérée comme événement un historique d'une extrême violence<sup>413</sup>. La croix fait figure de châtiment ignominieux, c'est le signe de déshonneur par excellence<sup>414</sup>, une folie, nous dira Paul (1Co 1.18). La croix révèle le type de messianité voulue par Jésus<sup>415</sup>.

Par extension, « la mort sur la croix » en Ph 2.8, est une expression de la théologie paulinienne, car c'est son seul message : « Jésus-Christ crucifié » (1Co 2.2). Pour SENFT, cette expression comprend la totalité du kérygme, dont l'itinéraire passe par Jésus-Christ crucifié<sup>416</sup>. La théologie paulinienne de la croix, porte en elle le paradoxe de l'humilité et de l'humiliation, car le « Christ a été

<sup>409</sup> ORIGENE, *Homélie sur Jérémie* (Sources chrétiennes 238), Livre II, XIV, 9, 20, trad. P. HUSSON, P. NAUTIN, Paris, Cerf, 1977, p. 85 ; CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu* (Sources chrétiennes 28 bis), tome I, homélie V, 152-164, trad. R. FLACELIERE, Paris, Cerf, 1970, p. 285 ; EUSEBE, *Histoire ecclésiastique* (Sources chrétiennes 73), Livre I, II, 1-2, trad. G. BARDY, Paris, Cerf, 1952, p. 5-6.

<sup>410</sup> F. VARILLON, *L'humilité de Dieu*, Paris, Bayard, 1974, p. 142-143.

<sup>411</sup> M. HENGEL, *La crucifixion dans l'Antiquité et la folie du message de la croix* (LeDiv 105), Paris, Cerf, 1981, p. 68.

<sup>412</sup> La dimension dramatique de cette mort fonctionne comme le pivot de toute l'hymne. L'analyse littéraire en a révélé la place centrale. Voir l'analyse littéraire, note 133 et note 134 à la en page 30. Cet effet rhétorique a une portée théologique prégnante. Cf. J-B. EDART, *L'épître aux Philippiens*, p. 175-177.

<sup>413</sup> R. E. BROWN, *La mort du Messie. Encyclopédie de la Passion du Christ*, Paris, Bayard, 2005, p. 1040-1043.

<sup>414</sup> La croix est le « dernier des supplices », Cf. CICERON, *In Verrem* 2, 5, 168, cité par M. HENGEL, *Op. cit.*, p. 50. La croix était non applicable aux citoyens romains, sauf en cas de crimes et de trahisons. Cf. HENGEL, *Op. cit.*, p. 57-58.

<sup>415</sup> La réaction vive de Jésus concernant sa messianité indique le type de messianité voulue par lui : un Messie descendant dans l'humiliation absolue de la mort. (Mc 8. 32, 33 ; Mt 16.13-23).

<sup>416</sup> C. SENFT, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1979, p. 46.

crucifié dans sa faiblesse mais il est vivant par la puissance de Dieu » (2 Co 13.4). C'est ainsi que dans la profondeur et la faiblesse de la mort, il peut nous rencontrer pleinement, puisqu'il est descendu dans l'infiniment bas<sup>417</sup>.

## 6. La mort en croix : expression de la pro-existence

Ph 2.8 semble introduire une nouvelle compréhension de la mort du Christ. En effet, dans le cadre de la kénose, la mort est le reflet d'un itinéraire d'abaissement, d'obéissance mettant en exergue un aspect de la « pro-existence » de Dieu<sup>418</sup>. Cette notion, nous permet d'avancer l'idée que « Jésus meurt pour nous, en serviteur de Dieu »<sup>419</sup>, c'est-à-dire que la mort du Christ exprime Dieu<sup>420</sup>. La pro-existence du Christ permet de trouver un équilibre entre l'affirmation de la « mort de Dieu » et le fait que Dieu ne peut pas mourir. A ce propos, KASPER voit la pro-existence dans le service et l'ἀγάπη manifesté par Jésus qui est « venu pour servir et donner sa vie » (Mc 10.45)<sup>421</sup>. Pour BRUNNER la croix comme le lieu de la libération de l'homme ; mais il est toutefois proche de l'idée de la mort pro-existante, du fait que le Christ est « libre » pour aimer<sup>422</sup>.

La théologie paulinienne confirme l'idée de la mort comme expression de la pro-existence : « Ceci est mon corps qui est pour vous » (1Co 11.25), c'est dans ce sens que BIGAQUETTE écrit :

*« Dans la kénose de l'incarnation, culminant dans la croix, se manifeste, dans le drame du monde, l'eucharistie éternelle du Fils qui, dans l'acte même où il reçoit sa divinité du Père et se livre tout entier à lui, se tient disponible à accueillir toute autre forme possible de don se soi-même<sup>423</sup> ».*

<sup>417</sup> E. BRUNNER, *La doctrine chrétienne de la création et de la rédemption*, p. 407. De ce point de vue, le fait de l'humilité du Christ implique qu'il n'était pas dans la position d'Adam avant la chute.

<sup>418</sup> La notion de pro-existence nous paraît appropriée pour mettre en relief l'idée que l'hymne définit un Christ humble incarnant l'« être pour-les-autres » (Cf. R. WINLING, *La théologie contemporaine 1945-1980*, p. 411.) En dans d'autres termes, la pro-existence intervient dans le processus d'abaissement essentiellement au niveau des dispositions intérieures. En effet, l'humilité inclut le fait de donner à l'existence de l'autre plus d'importance à la nôtre. C'est ce qui est mis en relief au travers du verbe « φρονεῖτε » en Ph 2.5.

<sup>419</sup> C'est une nuance de la pensée de MOLTSMANN, (J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié* (Cogitatio Fidei 80), Paris, Cerf, 1974, p. 227), tout en étant un aspect de la pro-existence (Cf. H. SCHUERMANN, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort* (LeDiv 93), Paris, Cerf, 1977, p. 166-167); Pour rendre compte de cette équation, MOLTSMANN propose de la résoudre par la voie trinitaire (Cf. J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 231.)

<sup>420</sup> D'une part parce qu'il remet sa vie au Père (Lc 23.46) et d'autre part parce que sa mort exprime qui est Dieu. Cf. J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 227.

<sup>421</sup> W. KASPER, *Jésus le Christ*, Paris, Cerf, 1976, p. 180-181.

<sup>422</sup> E. BRUNNER, *La doctrine chrétienne de la création et de la rédemption*, p. 408 ; B. SESBOÛ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Eglise*, p. 249-250 ; M. DENEKEN, « L'affirmation de Dieu en Jésus-Christ. Voie négative et Christologie : du Nouveau Testament à Chalcedoine », *RSR* 72/4, 1998, p. 499.

<sup>423</sup> F. BIGAQUETTE, *Le cri de dérélition de Jésus en croix. Densité existentielle et salvifique* (Cogitatio Fidei 236), Paris, Cerf, 2004, p. 73.

Ce qui implique que la mort sur la croix n'a de sens que si nous y voyons l'ἀγάπη de Dieu<sup>424</sup>, loin de toute considération sacrificielle et expiatoire<sup>425</sup>. De ce point de vue, la mort pro-existante de Jésus semble se rapporter au sacrifice pour le péché (2Co 5.21) où Dieu se sacrifie lui-même pour nous réconcilier avec lui (2Co 5.19)<sup>426</sup>. Par ailleurs, la mort en croix sous-tend l'idée d'une descente encore plus profonde que la mort<sup>427</sup>.

## II. DIEU A SOUVERAINEMENT EXALTE LE CHRIST

Ph 2.9-11 met l'accent sur le mouvement d'hyper-élévation du Christ par son Père. En effet, cette sur-exaltation est une réponse à son abaissement dans la mort. Les exégètes s'accordent à dire qu'implicitement ce mouvement met en relief la résurrection et la glorification du Christ<sup>428</sup>. C'est ainsi que la kénose introduit une nouvelle compréhension de la résurrection et de la glorification.

### A. La résurrection du Christ

#### 1. Acte de souveraineté de Dieu

Dans la perspective de l'hymne kénotique, la résurrection est la réponse souveraine de Dieu face à l'humiliation de la croix<sup>429</sup>. En effet, l'hymne nous fournit une parfaite illustration des paroles du Christ : « Quiconque s'élèvera sera abaissé, et quiconque s'abaissera sera élevé » (Mt 23.12)<sup>430</sup>. De ce fait, nous soutenons l'idée que le « διὸ καὶ » indique que l'élévation du Christ est liée au mouvement kénotique descendant. A cet égard, c'est Dieu qui est à l'initiative de la résurrection ; l'agir du Père est motivé par le dépouillement soutenu par

<sup>424</sup> La croix est le renoncement à la gloire pour se mettre du côté de l'homme devenu étranger à Dieu. Cf. V. HOLZER, « Théologie de la croix et doctrine trinitaire », *RTL* 38, 2007, p. 182-183.

<sup>425</sup> G. STEVENY, *Le mystère de la croix*, p. 398-399.

<sup>426</sup> X. LEON-DUFOUR, *Face à la mort, Jésus et Paul*, Paris, Seuil, 1979, p. 184-185 ; 209.

<sup>427</sup> K. RAHNER, *Ecrits théologiques*, vol. 3, Paris, Desclée, p. 152-153. Le Christ était prêt à assumer plus humiliant que la mort en croix. Cf. G. STEVENY, *A la découverte du Christ*, p. 255 ;

<sup>428</sup> A. VERWILGHEN, *Christologie et spiritualité selon Saint-Augustin. L'hymne aux Philippiens*, Paris, Beauchesne, 1985, p. 457-459 ; P. HENRY, « Kénose », col. 34 ; G.F. HAWTHORNE, *Word Biblical Commentary, Philippians*, p. 91. (Relation entre résurrection et christologie adamique : J.M. MARTIN, « Résurrection et création, Méditation sur Ph.2.6-11 », *Spiritus* 76, 1979, p. 73-83.

<sup>429</sup> L'analyse littéraire et l'analyse exégétique ont démontré l'importance du « διὸ καὶ » dans la théologie paulinienne. Voir la note 191. Cf. J-B. EDART, *L'épître aux Philippiens*, p. 177.

<sup>430</sup> Cette parole s'appuie sur plusieurs passages vétérotestamentaires confirmant la promesse de Dieu d'élever les humiliés 2S 22.28 Ps 30.8 Pr 18.12.

l'obéissance du Fils<sup>431</sup>. Ce n'est pas à dire qu'en Ph 2.6-8, Jésus s'abaisse pour être exalté mais il s'abaisse dans l'obéissance<sup>432</sup>. Le Père ressuscite le Fils en fonction de ses droits mais aussi en vertu de sa promesse d'élever les humbles. D'ailleurs, la kénose sous-tend le discours de Pierre à la Pentecôte : « Dieu l'a ressuscité [...] il n'était pas possible que la mort le retienne en son pouvoir » (Ac 2.24)<sup>433</sup>. Plusieurs écrivains néotestamentaires soutiennent la souveraineté de Dieu en exaltant Jésus, par la résurrection (Ac 2.32-36 ; Ac 5.30,31 ; Rm 8.34 ; 1Co 15 ; Hé 12.2)<sup>434</sup>. La résurrection est déjà en soit un don.

## 2. Acte de la glorification du Christ

En Ph 2.9, lorsque le Père exalte le Fils<sup>435</sup> par la résurrection c'est aussi un acte de glorification. En effet, en lui conférant : « le Nom<sup>436</sup> », le Père glorifie le Fils et l'intronise dans sa nouvelle identité. A ce propos, nous observons que la théologie paulinienne met en relief un mouvement kénotique, en y associant souvent la résurrection et la glorification (Ep 1.20 ; Col 1.15-20 ; 3.1 ; 1Tm 3.16). En conséquence, la résurrection définit l'identité de Jésus, il est reconnu : Fils de Dieu (Rm 1.4)<sup>437</sup>.

C'est ainsi que la kénose nous permet d'associer la résurrection, l'exaltation et la glorification<sup>438</sup>. Par ailleurs, la kénose proprement dite s'étend sur la résurrection, du fait que le Christ ressuscite dans un corps glorifié (Ph 3.21). A ce propos, BRUNNER établit le lien entre la kénose et la résurrection, car Christ ressuscité rattache notre humanité au ciel<sup>439</sup>. La résurrection est donc une confirmation de la divinité de Jésus et une élévation de son humanité. D'ailleurs, c'est en considérant la résurrection comme témoignage de la filiation divine de

<sup>431</sup> K. BARTH, *Dogmatique*, vol. I, tome 1, Genève, Labor et Fides, 1953, p. 28.

<sup>432</sup> Si Jésus s'était abaissé pour être glorifié, le mouvement d'abaissement ne serait pas une kénose. Cf. P. O'BRIEN, *Philippiens*, p. 234.

<sup>433</sup> Dans son affirmation Pierre s'appuie sur la promesse du Ps 16.8-11.

<sup>434</sup> Ces textes, tout en exprimant une christologie de l'exaltation (christologie haute), mettent en relief la souveraineté de Dieu. Cf. J-B. EDART, *L'épître aux Philippiens*, p. 177 ; J.F. MAC ARTHUR, *Philippiens*, Cap-de-la-Madeleine (Québec), Impact, 2003, p. 83-84 ; S. BENETREAU, *L'épître aux Hébreux*, tome 2, Vaux-sur-Seine, Edifac, 1990, p. 173-175.

<sup>435</sup> Dieu ne ressuscite pas le Christ en vue de l'exalter mais il l'exalte en le ressuscitant et en l'intronisant. L'élévation fait suite non pas à la résurrection mais à la mort, Jn 12.32 ; Ac 3.13).

<sup>436</sup> Dans le cadre du mouvement kénotique descendant, Jésus a une fonction (μορφῆν δούλου). Ce n'est que dans le cadre du mouvement ascendant de la kénose que Dieu lui donne « le nom ». C'est aussi, un indice de la souveraineté du Père, car dans l'Ancien Testament, nommer c'est agir en suzerain. Cf. A.-M. BESNARD, *Le mystère du Nom (LeDiv 35)*, Paris, Cerf, 1962, p. 26.

<sup>437</sup> L. MARCEL, *Regard sur Jésus à la lumière de saint Jean*, Paris, Saint-Paul, 1993, p. 406.

<sup>438</sup> F.-X. DURRWELL, *La résurrection de Jésus mystère de Salut*, Paris, Cerf, 1982, p. 90-91.

<sup>439</sup> E. BRUNNER, *La doctrine chrétienne de la création et de la rédemption*, p. 420.

Jésus que l'Eglise primitive s'est constituée<sup>440</sup>. Les premières confessions attestent que Jésus est Fils de Dieu (Rm 1.1-4 ; Rm 10.9 ; 1 Tm 3.16)<sup>441</sup>, ce qui implique que l'Eglise primitive a dû se confronter à la vision hellénistique et judaïque du Fils de Dieu<sup>442</sup>. Néanmoins, la confession apostolique : « Je crois que Jésus-Christ est le Fils de Dieu » Ac 8.37 est devenue l'expression du *Credo* baptismal<sup>443</sup>. La résurrection est donc le point d'appui du titre seigneurial : « Jésus<sup>444</sup> », car elle implique l'adoration du cosmos, qui reconnaît la seigneurie du Fils.

### 3. Acte d'intronisation du Christ

En Ph 2.10, la création est invitée à adorer « Jésus », implicitement en raison de sa résurrection<sup>445</sup>. D'une certaine manière, la résurrection est un acte d'intronisation car le Père l'exalte divinement. En effet, la structure même du texte (Ph 2.9-11) trahit cette acte d'intronisation vétérotestamentaire<sup>446</sup>.

De part son caractère surnaturel, la résurrection est le « kérygme » de la théologie paulinienne. Aussi, pour l'Apôtre, la résurrection revêt une importance capitale, même lorsqu'il affirme que son message est Jésus-Christ crucifié, sa pensée implique la résurrection<sup>447</sup>. En effet, Paul fonde sa théologie sur le fait que : « Jésus-Christ est mort, bien plus il est ressuscité » (Rm 8.34a). Cette expression « bien plus il est ressuscité », indique que la rédemption ne s'achève pas à la croix<sup>448</sup>. Aussi, l'insistance de Paul appuie-t-elle l'excellence de la résurrection. D'une part, nous en saisissons la portée du fait de l'exaltation de Jésus. D'autre part, en Rm 4.25, Paul affirme que Jésus est ressuscité « en vue de notre justification » (Rm 4.25). A l'évidence, l'enseignement paulinien nous

<sup>440</sup> R. BULTMANN, *Theology of the New Testament*, p. 50. Jésus est devenu le Christ, le « Oint », le Messie : l'Eglise primitive s'en est saisie pour exprimer ces confessions de foi (Rm 1.3).

<sup>441</sup> La divinité du Fils s'est intégrée à la foi chrétienne avec le temps. Cf. P. BENOIT, « Préexistence et incarnation », p. 8.

<sup>442</sup> Les confessions de foi primitives sont issues à la fois du judaïsme et de l'hellénisme. L'unanimité au sujet des confessions christiques a été obtenue dans le temps et non sans confrontation. Cf. G. MORDILLAT, J. PRIEUR, *Jésus après Jésus. L'origine du christianisme*, Paris, Seuil, 2004, p. 32-33.

<sup>443</sup> O. CULLMANN, *La Foi et Culte de l'Eglise primitive*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1963, p. 71.

<sup>444</sup> E. BRUNNER, *La doctrine chrétienne de la création et de la rédemption*, p. 410. Cette élévation est synonyme d'intronisation et résonne comme l'onction jadis conférée au Messie d'Israël.

<sup>445</sup> Le modèle biblique étant abaissement/exaltation : la résurrection est une donnée implicite. Cf. J-N. ALETTI, *Saint Paul, Epître aux Colossiens*, p. 168.

<sup>446</sup> D. VON ALLMEN, *L'Evangile de Jésus-Christ*, p. 118.

<sup>447</sup> C. SENFT, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, p. 46.

<sup>448</sup> S. LEGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, p. 552.

permet d'affirmer que la rédemption sans la résurrection n'a aucune utilité et sans la résurrection la croix est « vidée » de son sens<sup>449</sup>. A ce propos, la résurrection et la rédemption constituent un paradigme théologique propre aux épîtres de Paul (Rm 5.12-21 ; Rm 6.1-14 ; 1Co 15.12-58).

Par ailleurs, ce « bien plus » qui s'harmonise aisément avec l'exaltation du Christ est enrichie d'une idée nouvelle qui fait du Christ un intercesseur<sup>450</sup>. Nous comprenons donc que la résurrection intronise Jésus dans un nouveau service : l'intercession. C'est le développement de la christologie de l'épître aux Hébreux (Hé 7.25 ; Hé 8.1 ; 9.24), mais Jean, le visionnaire, y fait référence (Jn 14.16 ; 15.26 ; 1Jn 2.1)<sup>451</sup>. La particularité de ces textes (Rm 8.34 ; Hé 7.25), c'est leur harmonisation avec le mouvement de la kénose puisque Jésus est intronisé Grand-Prêtre, d'une part en raison de sa kénose (Hé 5.1) et d'autre part en raison de la souveraineté du Père (Hé 5.5)<sup>452</sup>.

#### 4. Acte de pro-existence du Christ

Dans le cadre du mouvement kénotique, la résurrection est un acte de pro-existence. Du fait que le Père se fait « serviteur » de son Fils et l'exalte devant le cosmos et du fait que le Fils est « vivant pour nous », la pro-existence de Dieu à l'endroit de son Fils implique la pro-existence du Fils pour l'humanité et le cosmos. C'est ainsi que la pro-existence introduit une autre lecture de l'affirmation de Paul : « Bien plus, il est ressuscité » (Rm 8.34a). C'est une proclamation pro-existante car cette notion implique l'existence<sup>453</sup>, c'est-à-dire, la résurrection définit qui est Jésus par rapport à sa kénose<sup>454</sup>. En effet, Jésus ne se contente pas d'être ressuscité, il est pro-existant, il parle avec ses disciples, leur rappelle ses promesses, il partage des temps de convivialité avec eux<sup>455</sup>.

Dans cette confirmation de la résurrection, la pro-existence est doublement marquée car « il intercède ». En effet, Jésus incarne le grand-prêtre qui est « pour tous ceux qui lui obéissent cause de salut » (Hé 5.9). Dans sa résurrection et son

<sup>449</sup> G. STEVENY, *Le mystère de la croix*, p. 215.

<sup>450</sup> A. MAILLOT, *L'épître aux Romains. Épître de l'œcuménisme et théologie de l'histoire*, Paris, Genève, Centurion, Labor et Fides, 1984, p. 230-231.

<sup>451</sup> L'évangéliste Jean emploie le plus souvent le terme de consolateur. Cf. Jn 14.16 ( παράκλητον ) ; Jn 15.26 ( ὁ παράκλητος ) ; 1Jn 2.1 ( παράκλητον ).

<sup>452</sup> C. DUQUOC, *Christologie. Essai dogmatique. L'homme Jésus*, p. 211.

<sup>453</sup> J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 580-583.

<sup>454</sup> K. RAHNER, *Ecrits théologiques*, tome 3, Paris, Desclée, 1963, p. 97

<sup>455</sup> Ces actes de relations constituent les récits d'apparitions ayant pour but de dire que le Ressuscité est intimement lié au Jésus terrestre. (Cf. Mt 28.9,10 ; Mc 16.9-12 ; Lc 24 ; Jn 20.11-29). Cf. R. WINLING, *La bonne nouvelle du salut en Jésus-Christ*, p. 143.

exaltation, Jésus reste solidaire des hommes et fidèle à son humanité. C'est ainsi que : « Moyennant son « être-homme-comme-nous », le Christ reste lié à tous les hommes et ceux-ci restent inclus dans la puissance salvifique du Verbe incarné »<sup>456</sup>. Dans ce sens, la résurrection est centrale car le Christ est médiateur ; tout en étant lié à Dieu, il est lié aux hommes. La résurrection participe donc à la « divinisation » de l'humanité<sup>457</sup>. Par extension, la résurrection dispose l'homme à participer à la gloire de Dieu (Rm 8.17). Dans le sens que l'élévation de l'homme au travers du ministère de médiation du Christ instaure une nouvelle humanité qui a rendu la mort et l'auteur de la mort impuissant (Hé 2.10-11)<sup>458</sup>. Par extension, la résurrection est aussi une pro-existence car Jésus fait face aux accusations de satan, puisqu'il est « pour nous qui sera contre nous ». Il n'est pas en train de plaider ou de quémander notre salut, il confirme ce salut fasse à l'accusateur<sup>459</sup>.

### 5. Acte eschatologique du Dieu<sup>460</sup>

La résurrection est l'évènement qui fonde l'Eglise primitive tout en l'inscrivant dans un mouvement eschatologique. C'est aussi le « kérygme » de Paul, il définit Jésus comme le *πρωτότοκος* (Col 1.18). C'est à ce sujet que MEYER définit la résurrection comme un acte créateur<sup>461</sup> qui est déjà initié en la personne du Christ<sup>462</sup>. Paul définit également Jésus comme *l'ἀπαρχή* (1Co 15.20), pour SENFT, il ne s'agit pas d'affirmer que Jésus est chronologiquement le premier, mais que sa résurrection conditionne la résurrection des morts<sup>463</sup>. C'est-à-dire que Paul souligne à la fois la chronologie mais aussi qu'il y a une puissance de vie dans la résurrection du Christ<sup>464</sup>. En conséquence, la résurrection du Christ nous oriente vers l'avenir, car elle est le commencement de la résurrection universelle<sup>465</sup>. C'est la raison pour laquelle, les auteurs bibliques situent la

<sup>456</sup> J. ALFARO, « Les fonctions salvifiques du Christ comme prophète, roi et prêtre », *Mysterium salutis XI*, dir. R. RINGENBACH, Paris, Cerf, 1969, p. 314-317.

<sup>457</sup> *Idem*, p. 316-317.

<sup>458</sup> R. WINLING, *La bonne nouvelle du salut en Jésus-Christ*, p. 244.

<sup>459</sup> G. STEVENY, *Le mystère de la croix*, p. 218-221.

<sup>460</sup> Nous n'avons pas voulu donner une dimension pro-existante à la résurrection eschatologique paulinienne en raison de la thématique du « déjà et pas encore ».

<sup>461</sup> Dans le sens d'une nouvelle création ayant pour but la régénération de l'homme.

<sup>462</sup> R. MEYER, *L'herméneutique paulinienne de la résurrection d'après 1 Corinthiens 15*, thèse de doctorat, Université des sciences humaines, Strasbourg, 1987, p. 192-193.

<sup>463</sup> C. SENFT, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, p. 196.

<sup>464</sup> J. DANIELOU, *La résurrection*, Paris, Seuil, 1969, p. 89 ; R. WINLING, *La bonne nouvelle du salut en Jésus-Christ. Sotériologie du Nouveau Testament*, p. 224.

<sup>465</sup> K. BARTH, *Dogmatique*, VII, 1, 2, p. 382.

résurrection des croyants lors de la parousie. C'est l'espérance même que Paul entend transmettre aux Thessaloniens (1Th 4.14), c'est à ce propos qu'il rédige un traité de la résurrection dans 1 Corinthiens.

En effet, pour Paul l'économie de la foi chrétienne repose sur la résurrection du Christ. Ce qui implique qu'il n'y a pas de possibilité de transformation du croyant en dehors de sa foi en Christ<sup>466</sup>. Cette transformation repose sur la puissance de Dieu capable de nous donner une nouvelle vie physique et spirituelle<sup>467</sup>. Mais elle signifie aussi la victoire totale sur la mort, donc son éradication<sup>468</sup>. En ce sens, la résurrection n'est pas une possibilité mais un impératif du fait que la mort s'est introduite avec le premier Adam, la vie s'introduit avec le nouvel Adam (1Co 15.21, 22 ; Rm 5.12-21)<sup>469</sup>. La résurrection s'intègre au mouvement de l'hymne, car elle tourne le croyant vers l'*Eschaton*.

## B. Glorification du Fils et glorification du Père

### 1. Confession du Christ

En Ph 2.11, l'univers glorifie Jésus, mais cet acte s'enracine à la fois dans l'acte de souveraineté du Père (la résurrection) et dans la prière sacerdotale. Avant de passer par la croix, Jésus prie : « Père, glorifie-moi auprès de toi de cette gloire<sup>470</sup> que j'avais auprès de toi avant que le monde fût » (Jn 17.5)<sup>471</sup>. C'est ainsi qu'au cours de son ministère terrestre, Jésus a confessé qu'il participerait à la gloire du Père. En empruntant la figure eschatologique vétérotestamentaire<sup>472</sup>, il déclarait : « le Fils de l'homme va venir avec ses anges dans la gloire de son

<sup>466</sup> R. MEYER, *La vie après la mort. Saint Paul défenseur de la résurrection*, Lausanne, Belle Rivière, 1989, p. 163.

<sup>467</sup> R. MEYER, « La transformation finale : lecture de 1 Corinthiens 15.35-58 », *De l'anthropologie à la christologie. Mélanges offerts à Jean ZURCHER*, Collonges-sous-Salève, Faculté adventiste de théologie, 1998, p. 131-132.

<sup>468</sup> Cette idée sera développée lorsque nous aborderons la gloire du Fils et la gloire du Père.

<sup>469</sup> La compréhension de cette thématique permet d'éclairer le sujet de l'immortalité de l'âme. Cf. O. CULLMANN, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts. Le témoignage du Nouveau Testament*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1956, p. 67-70.

<sup>470</sup> Pour parler de la gloire de Dieu, la LXX et le N.T. emploie le terme  $\delta\omicron\lambda\omicron\alpha$ , pour l'idée du terme hébraïque  $\text{כְּבוֹד}$ , c'est un terme polysémique signifiant à la fois lourd, lumière, pesanteur, poids, pouvoir. Cf. C. SPICQ, *Notes de lexicographie Néo-testamentaire, Suppléments*, Fribourg, Editions universitaires de Fribourg, 1982, p. 168.

<sup>471</sup> Sur ce point, la résurrection fait office d'exaucement à la prière de l'homme Jésus : puisque Dieu promet d'élever les humbles (Voir la note 430, p. 78), la glorification future de Jésus étant liée à sa vie terrestre diffère de sa gloire préexistante. Cf. F.-M., BRAUN, *Sa théologie, le mystère de Jésus-Christ*, Paris, Gabalda, 1966, vol. 3/1 de *Jean le théologien*, p. 216.

<sup>472</sup> F.-X. DURRWELL, *La résurrection de Jésus mystère de Salut*, p. 92.

Père » (Mt 16.27)<sup>473</sup>. Ce faisant, Jésus par ses affirmations prenait « forme de prophète messianique<sup>474</sup> ». Sur ce point, le récit pascal enrichit notre compréhension, car Jésus voit sa glorification par le don qu'il fait de lui-même à la croix, pour lui la gloire c'est la croix (Mc 14.25 ; Lc 22.16-18)<sup>475</sup>. Dans cette optique, le titre Fils de l'homme, a une connotation glorieuse, car Jésus l'associe à sa mort (Lc 9.44) et à sa résurrection (Lc 22.69)<sup>476</sup>.

D'autres déclarations éclairent le sujet. Notamment, avant son ascension, Jésus confirme qu'il lui a été donné l'autorité (Mt 28.16-20), affirme que le Père l'a glorifié. Lors de la théophanie de Damas, il se présente à Paul en disant qu'il est : « Jésus » ; la réponse de Paul confirme que Jésus est le Seigneur (Ac 9)<sup>477</sup>. Lors de la rencontre de Patmos, Jésus se présente à Jean, comme le « récapitulateur » et qu'il est vivant (Ap 1.17, 18), l'attitude de Jean montre qu'il apparaît glorifié<sup>478</sup>. Enfin, nous voyons, dans ces récits théophaniques, l'expression du mystère du Christ, révélation de la gloire divine<sup>479</sup>.

## 2. Jésus-Christ, Seigneur universel<sup>480</sup>

### a) Seigneur et Créateur

Le mouvement hymnique d'exaltation (Ph 2.9-11), n'a d'autre objectif que le kérygme : « Jésus-Christ est Seigneur ». En abordant la question de l'acte d'intronisation de Dieu, nous avons vu que la résurrection du Christ et son intronisation n'ont d'autre but que l'adoration<sup>481</sup>. En effet, ce rang d'égalité, qu'il n'a pas voulu conserver, lui est attribué souverainement. Aussi, la glorification n'a pas seulement le but de reconnaître la préexistence du Christ mais de proclamer

<sup>473</sup> Textes parallèles : Mt 26.64 ; Lc 22.69.

<sup>474</sup> O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, p. 104-105.

<sup>475</sup> M. CARREZ, *De la souffrance à la gloire*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1964, p. 15.

<sup>476</sup> C. DUQUOC, *L'homme Jésus*, p. 199.

<sup>477</sup> P. GRELOT, *Corps et sang du Christ en gloire (LeDiv 182)*, Paris, Cerf, 1999, p. 38.

<sup>478</sup> R. LEHMANN, *Apocalypse de Jean* (Commentaires bibliques), tome 1, Collonges-sous-Salève, 2002, p. 58-59.

<sup>479</sup> La glorification est un mystère dépassant l'entendement humain. Cependant, par la révélation divine, les croyants y ont accès. Cf. G. SIEGWALT, *Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne*, vol. I/1, Genève, Paris, Labor et Fides, 1986, p. 224.

<sup>480</sup> Le titre κύριος attribué au Christ renvoie à son statut de créateur et de souverain universel car le fait de sa glorification lui octroie le « pouvoir sur toute chair ». Cf. F.-M., BRAUN, *Sa théologie, le Christ, notre Seigneur*, Paris, Gabalda, 1972, vol. 3/2 de *Jean le théologien*, p. 8-11.

<sup>481</sup> En exaltant le Fils, le Père initie un mouvement d'adoration universelle sans précédent, car tous (ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων), en Ph 2.10, proclament la seigneurie du Fils. En observant le texte, nous remarquons que l'adoration de Jésus-Christ prend sa source dans l'élévation du Père,

que le Sauveur est Seigneur à la gloire du Père<sup>482</sup>. Dans ce sens la glorification est une acclamation de celui qui s'est abaissé dans les profondeurs de la mort. En acclamant le Christ, la création dans son entièreté le reconnaît comme créateur. D'ailleurs, dans le texte, nous avons une construction grammaticale qui vise à signifier que le statut de créateur lui vaut l'adoration de tous les êtres créés<sup>483</sup>.

Il faut remarquer avec BOSC, que le titre κύριος est à mettre en perspective avec le fait que les évangiles parlent de Jésus comme le « roi des Juifs » ou comme le « roi d'Israël » (Es 44.6), ces titres eux-mêmes reliés à l'Adonai vétérotestamentaire (Ps 136.3). De fait, nous pouvons évoquer à la fois la dimension temporelle et la dimension universelle de ce titre<sup>484</sup>. C'est à ce propos que CERFAUX fait remarquer que le titre κύριος est attribué à Jésus en raison de sa messianité, sans pour autant exclure que c'est un titre proprement divin<sup>485</sup>. En vertu de ce statut, Jésus est le roi, porteur de vie dans tout son royaume. Par ailleurs, BRAUN développe l'idée que la glorification et la seigneurie de Jésus sur la création sont étroitement liées. En effet, la glorification octroie au Christ le pouvoir de donner la vie éternelle<sup>486</sup>. En définitive, notons que l'hymne ne précise pas le temps de cette proclamation mais que Jésus sera adoré par toute la création<sup>487</sup>.

### b) Seigneur et Sauveur

C'est en s'appuyant sur la résurrection que l'Eglise primitive adore Jésus car il a reçu le « nom », il est le κύριος, il est Dieu (Ac 2.24). L'hymne précise que ceux qui sont sur la terre (ἐπιγείων) adoreront le Christ, c'est dire qu'ils reconnaissent sa seigneurie<sup>488</sup>. De fait, sur terre, l'Eglise est le lieu par excellence de l'adoration du Christ. Dans le texte, cette allégeance se traduit notamment par un mouvement de fléchissement<sup>489</sup> c'est-à-dire que c'est une inversion de situation puisque que le Christ s'est humilié en devenant inférieur à ses créatures. En conséquence, ceux-ci lui rendent hommage en lui faisant allégeance, en l'adorant puisqu'il est à la fois Seigneur et Sauveur.

<sup>482</sup> S. KNAEBEL, « Vrai Dieu et Vrai homme », p. 111.

<sup>483</sup> Voir la note 206, p. 45.

<sup>484</sup> J. BOSC, *L'office royal du Seigneur Jésus-Christ*, Genève, Labor et Fides, p. 44.

<sup>485</sup> L. CERFAUX, « Kyrios », *DBS*, tome V, 1950, col. 219.

<sup>486</sup> F.-M., BRAUN, *Sa théologie, le Christ, notre Seigneur*, p. 11.

<sup>487</sup> J.-N. ALETTI, *Saint-Paul, épître aux Philippiens*, p. 172.

<sup>488</sup> O. CULLMANN,

<sup>489</sup> Voir l'analyse littéraire, VI.A.2.

C'est ainsi qu'au sein de l'Eglise, Jésus est reconnu comme Seigneur et Sauveur, ce qui implique notre participation à la gloire de Dieu. Paul dira que « nous reflétons la gloire du Seigneur, nous sommes transfigurés en cette même image avec une gloire toujours plus grande par le Seigneur qui est Esprit » (2Co 3.18). Ce n'est pas à dire que Paul est mystique, mais comme WINLING le précise, la pérennité de la glorification du Christ sur le chrétien s'effectue par l'Esprit<sup>490</sup>. C'est ainsi que la glorification du Christ comme κύριος de l'univers est une expression de sa totale pro-existence<sup>491</sup> se traduisant dans la vie du croyant jusqu'à y recréer l'image de Dieu (Rm 8.29). Pour ce faire, les croyants ont besoin de se soumettre à la seigneurie du Christ. La soumission des croyants induira en eux une transformation profonde. De ce point de vue, la glorification est donc aussi adoption, le croyant partage désormais la royauté avec Christ. C'est ce qui fera dire à Paul : « Vous êtes à Christ » (1Co 3.23). Cependant, ce n'est que lorsque le corps revêtira l'incorruptibilité que nous serons glorifiés (Rm 8.17), en étant dans la shékinah de Dieu. La glorification a donc résolument une dimension eschatologique ; c'est une espérance puisqu'elle nous introduit dans l'héritage promis ; c'est ce que Paul va exprimer en Ph 1.23<sup>492</sup>. Cependant, nous pouvons déjà être au bénéfice de la glorification du Christ, puisqu'il a été glorifié par le Père, nous y sommes inclus (Rm 8.29, 30)<sup>493</sup>. Une autre conséquence eschatologique de la glorification est qu'elle nous introduits dans l'exercice du pouvoir royal (Rm 5.17) et législatif (1Co 6.2).

### 3. Glorification du Père

L'hymne s'achève sur un accent fort qui déclenche toute l'allégeance de l'univers, car Jésus-Christ, le Serviteur, est Seigneur. Le Père a sur-exalté le Fils car c'eût été injuste qu'il restât dans la mort. En effet, le péché ayant plongé le Fils dans les tréfonds de la mort, le Père, en réponse à l'obéissance de celui-ci, le met sur un piédestal « impérial ». C'est dans ce cadre que Paul nous indique que l'exaltation de Jésus est pour la gloire du Père (Ph 2.11 ; Rm 6.4).

Aussi, Ph 2.11 nous invite à considérer un cadre eschatologique en rapport

<sup>490</sup> R. WINLING, *La bonne nouvelle du salut en Jésus-Christ*, p. 224.

<sup>491</sup> F.-X. DURRWELL, *La résurrection de Jésus mystère de Salut*, p. 99.

<sup>492</sup> E. TREIYER, « S'en aller et être le Christ, Philippiens 1. 23 », *Andrews University Seminary Studies* 34/1, 1996, p. 47-64.

<sup>493</sup> J. BOSCH, *L'office royal du Seigneur Jésus-Christ*, p. 22.

avec le rétablissement final. En effet, dans une perspective paulinienne, le Fils remet toute l'autorité au Père (1Co 15.24-28). Nous pouvons établir une comparaison entre l'hymne christologique et le cadre de la résurrection de 1Co 15. Car, si le Père a ressuscité Jésus d'entre les morts, c'est en vertu de cette résurrection qu'il est prémices de la résurrection finale. De plus, le parallèle peut être établi sur le fait que Ph 2.11 et 1Co 15.28 indiquent une soumission volontaire du Fils à l'endroit du Père. Selon BOVON 1 Co 15.28 est un paulinisme qui met en relief la médiation du Christ mais aussi la subordination<sup>494</sup>. Ce concept a divisé les Pères de l'Eglise et a été une entorse au concept de la Trinité<sup>495</sup>. Aussi, pour éviter de donner matière à l'arianisme, les Pères de l'Eglise ont interprété 1Co 15.24-28 jusqu'à éliminer l'idée de soumission de Jésus vis-à-vis du Père<sup>496</sup>. Néanmoins, nous soulignons que la subordination ne remet pas en cause la divinité du Christ. C'est ainsi que s'exprime TAYLOR :

*« La subordination [...] n'est donc pas une situation purement temporaire, un état de fait relevant de sa condition terrestre ; elle appartient à un ordre divin de relation ; l'existence humaine de Jésus ne fait que lui fournir les circonstances de sa manifestation<sup>497</sup>. »*

L'évangéliste Jean semble confirmer la subordination, lorsqu'il rapporte les propos de Jésus : « Le Père est plus grand que moi » (Jn 14. 28)<sup>498</sup>. Mais à la différence du contexte johannique, la subordination dans le contexte paulinien signifie l'achèvement et le couronnement de la mission du Christ. Nous observons que le texte dit : afin que Dieu soit « πάντα ἐν πασιν », l'expression pourrait être assimilée à un pléonasme, mais il n'en n'est rien, c'est un pan-enthéisme, indiquant que Dieu remplira totalement le royaume<sup>499</sup>. C'est ainsi, que l'aboutissement de la complète victoire du Christ s'ouvre sur le règne éternel du Père.

<sup>494</sup> La théologie paulinienne, quoique déclarant la divinité du Fils, établit toujours une subordination du fils au Père. Cf. J. BOVON, *Théologie du Nouveau Testament*, p. 284-285.

<sup>495</sup> La Trinité était une préoccupation des Pères de l'Eglise des 4<sup>e</sup> et 5<sup>e</sup>. Cf. I. ORTIZ DE URBINA, *Les Conciles de Nicée et Constantinople 324 et 381. Histoires des conciles œcuméniques*, tome 1, Paris, Fayard, 2006, p. 173-175 ; P.-T. CAMELOT, *Les Conciles d'Ephèse et Chalcedoine 431 et 451. Histoires des Conciles œcuméniques*, tome 2, Paris, Fayard, 2006, p. 124-127 ; 132-135 ; 138-141.

<sup>496</sup> F. GODET, *Commentaire sur la première épître aux Corinthiens*, tome 2, Neuchâtel, Attinger, Delachaux Niestlé, 1887, p. 366-368.

<sup>497</sup> V. TAYLOR, *La personne du Christ dans le Nouveau Testament*, p. 112.

<sup>498</sup> Ce texte à été discuté au cours du débat trinitaire du 4<sup>e</sup> siècle. Cf. B. SESBOUË, B. MEUNIER, *Dieu peut-il avoir un Fils ? Le débat trinitaire du IV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 1993, p. 190-195.

<sup>499</sup> J. HERING, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, 937, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1949, p. 141.

## Conclusion générale

Pour construire notre projet théologique, nous avons défini une problématique autour de questions résumées comme suit : Qui est le sujet de la kénose, le Christ historique ou le Christ préexistant ? Avait-il une propension au mal ? En quoi sa mort est-elle une conséquence de l'incarnation ? La résurrection à-t-elle changé son mode d'être ? L'hymne met-elle en relief un mouvement de la pensée théologique paulinienne ?

Notre péricope, comme nous l'avons précisé, a donné lieu à de nombreuses interprétations rivalisant d'ingéniosité, pour tenter d'expliquer la réalité de la kénose. Au terme de cette énième recherche, nous admettons avec le plus grand nombre que la kénose illustre le mystère paulinien.

Notre recherche a montré, que le plus souvent, les interprétations traditionnelles se bornaient à démontrer la kénose du Christ préexistant. Nous n'écartons pas cette donnée importante mais nous proposons de considérer cette péricope comme l'hymne de la pro-existence du Christ.

Un des problèmes d'introduction que nous avons relevé nous a permis de considérer la difficulté de déterminer la structure exacte de la péricope. D'autant plus que l'hymne a des racines juives de par sa structure et des racines hellénistiques mises en relief par les nombreux hapax pauliniens.

L'état de la question a été une introduction à la problématique du texte, nous permettant de dresser un tableau des différentes interprétations, résumé comme suit :

1) Les Pères grecs se sont surtout intéressés à l'exégèse de l'hymne, tout en prenant position face à la crise arienne qui remettait en cause la nature divine du Christ.

2) Les Pères latins sont moins unanimes sur la question de la kénose, certains, comme CAGLIARI, insistent uniquement sur la préexistence, d'autres, comme VICTORINUS, parlent d'une kénose n'affectant que la nature humaine du Christ. Mais malgré ces écarts, il est défendable de dire que la tradition chrétienne n'admet pas une kénose au sens strict du terme.

3) Les réformateurs seront également partagés sur la question, en ayant pour point de départ la communication des idiomes selon LUTHER. En règle générale, les avis divergent concernant l'utilisation que fait le Christ de ses attributs divins.

4) L'interprétation moderne donne une large place à la philosophie, ce qui ne manque pas de changer le statut du Christ. Du Jésus « historique », nous passons au Jésus « éthique ». Mais ce qui retient particulièrement notre attention, c'est la tentative du kénosisme d'expliquer la préexistence et l'humanité du Christ en affirmant que le Christ a renoncé à ses attributs relatifs, pour magnifier dans l'homme ses attributs absolus.

Notre travail au chapitre deuxième, nous a permis d'appréhender le contexte littéraire de l'hymne, de déterminer sa place dans le développement de la lettre. C'est à ce sujet que nous avons mis en relief la dimension parénétiqque de l'hymne, sans toutefois l'étudier en profondeur. Dans ce même chapitre, l'analyse littéraire a permis de mettre en relief le double mouvement abaissement-exaltation. De ce fait, nous pouvons situer la kénose dans ce double mouvement dans la mesure où elle affecte à la fois l'abaissement et l'exaltation du Christ. Enfin, l'exégèse a montré que le Christ préexistant était bien l'objet de la kénose et que cette kénose était en rapport avec la préexistence, l'incarnation, la mort, la résurrection et la glorification du Christ.

Au cours du troisième et dernier chapitre, nous avons défini une théologie de la kénose autour des thèmes de la préexistence, l'incarnation, la mort, la résurrection et la glorification du Christ. C'est à ce propos que nous avons découvert que si la péricope est initialement interprétée comme l'hymne de la préexistence, il nous semble opportun de proposer la pro-existence du Christ comme solution christologique. Cette notion ne nous donne pas une explication du mystère de la kénose, nous ne savons toujours pas comment le Christ peut être à la fois divin et humain. Nous ignorons comment il est possible d'avoir un corps de péché sans pécher. Nous ignorons ce qui s'est véritablement passé dans sa mort. Nous ignorons la limite de sa kénose car malgré sa glorification, il garde son humanité. Finalement, cette « kénose » est empreinte d'éternité, car la résurrection est une participation à la gloire dont les hommes seront bénéficiaires et dont le Christ est le plénipotentiaire. En un mot, le mystère reste entier...

Au terme de cette recherche, la pro-existence est la seule notion qui nous permet d'avoir une vision d'ensemble de l'hymne et d'affirmer que la venue en chair du Christ était prévue et voulue. La pro-existence n'explique pas le mystère de la kénose mais elle nous permet de déclarer que Jésus avait non seulement

une nature humaine altérée par le péché mais qu'il n'a pas eut de propension au mal. Cette notion donne également un sens à la mort, la résurrection et à la glorification du Christ. Plus généralement, la pro-existence est une solution christologique, nous permettant de définir une christologie sotériologique de l'hymne. Car, l'existence du Christ est d'exister pour le Père et pour nous.

Par ailleurs, nous pensons que notre contribution, malgré sa validité, n'élucide pas le mystère de la kénose. Toutefois, nous pensons que la notion de pro-existence s'accorderait avec d'autres recherches.

De fait, il nous semble que d'autres explorations sont envisageables, notamment en ce qui concerne, la dimension éthico-parénétiq ue de l'hymne. Car l'hymne est un *exemplum* pour les Philippiens, qui sont appelés à vivre l'humilité dans le Christ en donnant une place prépondérante aux intérêts des autres (Ph 2.4). L'objectif étant que les Philippiens soient pro-existants dans leurs relations. Il s'agit d'une véritable christologisation des actes des croyants dépassant le cadre même de l'épître aux Philippiens. Cette perspective permettrait aussi de développer une recherche concernant la fonction liturgico-rhétorique de l'hymne. A ce propos, il est probable que le système des castes, propres à une société gréco-romaine a joué un rôle dans le choix rhétorique paulinien, car les Philippiens ne sont pas à l'abri de cette influence. Sur cette question, nous avons peut-être un indice dans l'exhortation de Paul en Ph 4.2, à l'endroit de Evodie et Syntyque. Ce conflit pourrait nous aider dans la recherche d'un principe d'humilité, fondateur pour le vécu de communautaire. Pour ce faire, il faudrait peut-être envisager la place de l'hymne dans un registre proprement liturgique, comme le baptême.

En définitive, l'hymne kénotique a certainement une place centrale dans la lettre aux Philippiens. Il est probable que le cantique de l'humilité du Christ s'inscrit dans un argumentaire fondé sur la pro-existence du Christ qui renonce à ses droits, ce qui constitue en soi un appel pour l'Eglise de Philippes à ne pas jouir du *jus italicum* pour vivre le service dans l'amour et l'humilité. Nous pouvons conclure avec GENEST :

*« Nous sommes loin de l'exposé doctrinal, encore plus du traité théologique ou christologique. Cependant, en lecture figurative greimassienne, cette lettre se révèle d'un poids fondateur et fondationnel considérable, en cela qu'elle représente un condensé de ce qu'est l'identité chrétienne<sup>500</sup> ».*

---

<sup>500</sup> O. GENEST, p.166.

## LEXIQUE

Ce lexique reprend dans l'ordre alphabétique les termes techniques utilisés dans cette recherche et qui sont repérables dans le texte par l'utilisation de caractères gras (ex : **allitération**) (m) signifie que c'est un mot, (mu) terme de technique musicale, (d) pour une fonction du discours rhétorique, (t) pour les tropes, (p) pour figure de pensée, (po) pour les termes poétiques et (gra) terme de grammaire.

**Accumulation** (m) : Suite de mots ou suite de mots de même nature grammaticale.

Ex : Μὴ πάντες ἀπόστολοι; μὴ πάντες προφῆται; μὴ πάντες διδάσκαλοι; μὴ πάντες δυνάμεις; μὴ πάντες χαρίσματα ἔχουσιν ἰαμάτων; μὴ πάντες γλώσσαις λαλοῦσιν; μὴ πάντες διερμηνεύουσιν; (1 Co 12.29-30)

**Allitération** (m) : Répétition fréquente du même son (consonne) dans un groupe de mots. La répétition de consonnes liquides produira une impression sonore agréable, contrairement aux gutturales.

Ex : νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ νόμον ἱστάνομεν.  
(Rm 3.31)

**Allusion** (p) : Référence voilée à la personne, au texte ou à la chose que l'on ne veut pas nommer.

Ex : Ὡστε μὴ πρὸ καιροῦ τι κρίνετε ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ κύριος, ὃς καὶ φωτίσει τὰ κρυπτὰ τοῦ σκούτου καὶ φανερώσει τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν· καὶ τότε ὁ ἔπαινος γενήσεται ἐκάστῳ ἀπὸ τοῦ θεοῦ. (1Co 4.5)

**Anadiplose** (m) : Répétition de la dernière partie d'un segment (syntaxique ou métrique) dans la première partie du segment successif. Effet argumentatif : elle imprime avec insistance une idée déjà formulée. Elle renforce la thématique et le rythme.

Ex : εἴ τις εἰς αἰχμαλωσίαν, εἰς αἰχμαλωσίαν ὑπάγει· εἴ τις ἐν μαχαίρῃ ἀποκτανθῆναι αὐτὸν ἐν μαχαίρῃ ἀποκτανθῆναι. ᾧδὲ ἐστὶν ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων. (Ap 13.10)

**Anaphore** (m) : Reprise en forme de répétition d'un ou plusieurs mots au début d'énoncés ou de leurs segments successifs. L'anaphore est typique des prières, des invocations ; c'est une figure qui marque l'insistance.

Ex : Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. μακάριοι οἱ πειθοῦντες, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται. μακάριοι οἱ πραεῖς, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν. (Mt 5.3-5)

**Assonance** (po) : Procédé poétique employé en français dans la poésie du Moyen-Age, qui consiste à faire assoner des vers.

Ex : Ωστε ὁ μὲν νόμος ἅγιος καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή. (Rm 7.12)

**Asyndète** (m) : Absence de conjonction entre des phrases, ou leur membres, qui sont liées ou disjointes par simple accollement (fréquent dans les énumérations).

Ex : Οὗτος γὰρ ὁ Μελχισέδεκ, βασιλεὺς Σαλήμ, ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου, ὁ συναντήσας Ἀβραάμ ὑποστρέφοντι ἀπὸ τῆς κοπῆς τῶν βασιλέων καὶ εὐλογήσας αὐτόν, (He 7.1)

**Climax** (ou **gradatio**) (m) : Progression rythmique et/ ou conceptuelle ascendante.

Ex : οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν, εἰδότες ὅτι ἡ θλίψις ὑπομονὴν κατεργάζεται, ἡ δὲ ὑπομονὴ δοκιμὴν, ἡ δὲ δοκιμὴ ἐλπίδα. ἡ δὲ ἐλπίς οὐ καταισχύνει, ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν. (Rm 5.3-5)

**Côlon** (gra) : unités, parties d'un vers, membre de phrases. **Côla** (pluriel).

**Dissonance** (mu): Qui ne sonne pas avec. En musique, cette notion sert à l'appréciation des intervalles et des accords ainsi qu'à leur classification.

**Ellipse** (m) : Suppression d'un terme qui peut provoquer un sous-entendu (on a alors une figure de pensée).

Ex : καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. (Jn 3.13)

**Enumération** (m) : Regroupement de mots et de groupes de mots mis successivement et reliés syntaxiquement ou non.

Ex : οὐκ ἔστι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλληγ, οὐκ ἔστι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔστι ἄρσεν καὶ θήλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. (Ga 3.28)

**Epanadiplose** (m) : Récurrence d'un ou plusieurs mots à la fin d'un segment de texte. Si la fonction syntaxique n'est pas la même pour les deux récurrences, on a un polyptote dans la structure de l'épanadiplose.

Ex : Ἐκαστος ἐν τῇ κλήσει ἢ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω... ἕκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθη, ἀδελφοί, ἐν τούτῳ μενέτω παρὰ θεῶ. (1Co 7.20-24)

**Epiphrase** (p), (m) : (p) Développement d'idées accessoires, comme accumulation de sens autour d'un noyau conceptuel déjà manifesté. (m) Variante de l'hyperbate. Ajout d'un membre à un énoncé de telle manière qu'elle produise un hyperbate entre le membre ajouté et ceux auxquels ce dernier se coordonne.

Ex : Θεωρεῖτε δὲ πηλίκος οὗτος, ᾧ [καὶ] δεκάτην Ἀβραάμ ἔδωκεν ἐκ τῶν ἀκροθινίων ὁ πατριάρχης. (He 7.4)

**Figure étymologique** : Répétition de la racine d'un mot.

Ex : καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν, δι' Ἀβραάμ καὶ Λευὶ ὁ δεκάτας λαμβάνων δεδεκάτῳται· (He 7.9)

**Homéoptote** (m) : Identité de flexion nominale (cas) ou de flexion verbale (conjugaison). Il peut comprendre un homéotéleute.

Ex : καὶ φωνὴ κιθαρῳδῶν καὶ μουσικῶν καὶ αὐλητῶν καὶ σαλπιστῶν οὐ μὴ ἀκουσθῆ ἐν σοὶ ἔστι, καὶ πᾶς τεχνίτης πάσης τέχνης οὐ μὴ εὐρεθῆ ἐν σοὶ ἔστι, καὶ φωνὴ μύλου οὐ μὴ ἀκουσθῆ ἐν σοὶ ἔστι, (Ap 18.22)

**Homéotéleute** (m) : Phénomène d'homophonie dans lequel rentrent la rime et l'allitération.

Ex : ὅτε ἤμην νήπιος, ἐλάλουν ὡς νήπιος, ἐφρόνουν ὡς νήπιος, ἐλογιζόμην ὡς νήπιος· ὅτε γέγονα ἀνὴρ, κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου. (1Co 13.11)

**Hyperbole** (t) : Outrance du discours pour grossir ou atténuer.

Ex : ὅτι λύπη μοί ἐστιν μεγάλη καὶ ἀδιάλειπτος ὀδύνη τῇ καρδίᾳ μου. (Rm 9.2)

**Métaphore** (t) : La définition classique est « désignation d'un objet à travers un autre qui a avec le premier un rapport de similitude ». Cependant, les études de linguistique récente remettent en cause cette formulation. Une proposition moderne définit ce trope ainsi : « La métaphore est fondée sur la substitution d'un mot comparant à un mot comparé selon un rapport de ressemblance. Ce rapport de ressemblance se construit souvent d'un comparé à un comparant concrets. Mais il est également possible du concret à l'abstrait et inversement. » Apporter plus de précisions nous entraînerait trop loin pour notre propos.

Ex : Ἐλθὼν δὲ εἰς τὴν Τρωάδα εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ καὶ θύρας μοι ἀνεωγμένης ἐν κυρίῳ, (2Co 2.12)

**Métonymie** (t) : Substitution d'un terme par un autre qui a avec le premier un rapport de contiguïté de type spatial, temporel ou causal. « Gagner le pain à la sueur de son front ». Cette dernière expression signifie en réalité « par le travail qui cause la sueur ».

Ex : Ὡστε ὃς ἂν ἐσθίῃ τὸν ἄρτον ἢ πίνη τὸ ποτήριον τοῦ κυρίου ἀναξίως, ἔνοχος ἔσται τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου. (1Co 11.27)

**Paronomase** (m) : Regroupement de mots qui ont une certaine ressemblance phonique, due ou non à une parenté étymologique, mais différant dans la signification.

Ex : Ἐλιθάσθησαν, ἐπίσθησαν, ἐν φόνῳ μαχαίρης ἀπέθανον, περιήλθον ἐν μηλωταῖς, ἐν αἰγείοις δέρμασιν, ὑστερούμενοι, θλιβόμενοι, κακουχούμενοι, ὧν οὐκ ἦν ἄξιος ὁ κόσμος, ἐπὶ ἐρημίαις πλανώμενοι καὶ ὄρεσιν καὶ σπηλαίοις καὶ ταῖς ὄπαῖς τῆς γῆς.  
(He 11.37-38)

**Probatio** (d) : Démonstration de la thèse dans le discours.

**Question rhétorique** (p) : Question qui n'attend que la confirmation de ce qu'elle avance.

Ex : Μεμέρισται ὁ Χριστός; μὴ Παῦλος ἐσταυρώθη ὑπὲρ ὑμῶν, ἢ εἰς τὸ ὄνομα Παύλου ἐβαπτίσθητε;  
(1Co 1.13)

**Répons** (mu) : Genre liturgico-musicaux de la monodie liturgique. Le répons se chante après une lecture.

**Synecdote** (t) : Substitution d'un terme par un autre qui a le premier un rapport de contiguïté lié à l'extension (la partie pour le tout, le tout pour la partie, le genre pour l'espèce, l'espèce pour le genre, le singulier pour le pluriel, le pluriel pour le singulier, etc. )

Ex : Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερχούσαις ὑποτασσέσθω. οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ, αἱ δὲ οὐσαι ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν. (Rm 13.1)

**Unité** (gra) : Cf. **côlon**.

**Vers** (po): Agencement réglé de mots et des sons qui le composent avec ou sans un compte fixe de syllabes.

**Zeugma** (m) : Variante de l'ellipse qui provoque des incongruités ou sémantiques ou syntaxiques.

Il a lieu quand un mot déjà exprimé dans une proposition est sous-entendu dans une autre proposition analogue à la première et attachée à celle-ci.

Ex : Τοσοῦτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων ὅσῳ διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κекληρονόμηκεν ὄνομα. (He 1.4)

## BIBLIOGRAPHIE

### 1. Les sources

#### a. Bibles

*Nouvelle Bible Segond*, Paris, Alliance Biblique Universelle, 2002.

*Traduction œcuménique de la Bible*, Paris, Alliance Biblique Universelle, Cerf, 1991.

*Nouvelle Edition Genève*, Genève, Société Biblique de Genève, 1979.

*Bible de Jérusalem*, Paris, Desclée, 1995.

#### b. Auteurs classiques

ARISTOTE, *Ethique de Nicomaque*, trad., VOILQUIN J., Paris, Flammarion, 1990.

ARISTOTE, *Rhétorique* (Collection des Universités de France), trad. DUFOUR M., WARTELLE A., Paris, Les Belles Lettres, 1945.

CICERON, *Discours. Contre Verrès* (Collection des Universités de France), tome IV, éd. BORNECQUE H., trad. RABAUD G., Paris, Les Belles Lettres, 1944.

CICERON, *Discours. Seconde action contre Verres* (Collection des Universités de France), tome II, trad. H. DE LA VILLE DE MIRMONT, P. WUILLEUMIER, Paris, Les Belles lettres, 1922.

FLAVIUS JOSEPHE, *Antiquités Juives, livres XI-XV* (Publication de la société des études juives), éd. REINACH T., trad. WEIL J., Paris, Leroux, 1926.

FLAVIUS JOSEPHE, *Contre Apion* (Collection des Universités de France), dir. REINACH T., trad. BLUM L., Paris, Les Belles Lettres, 1930.

PHILON D'ALEXANDRIE, *De Ebrietas de sobrietas*, Livres XI-XII, éd. ARNALDEZ R., POUILLOUX J., MONDESERT C., trad., GOREZ J., Paris, Cerf, 1962.

PLATON, *Dialogues dogmatiques. Phédon*, trad. DACIER et GROU, Paris, Charpentier, tome V de *Œuvres complètes*, 1912.

PLATON, *Œuvres complètes* (Collection des Universités de France), Livre VII, La République 2-10, trad. CHAMBRY E., Paris, Les Belles Lettres, 1934.

### c. Les Pères de l'Église

ANSELME DE CANTORBURY, *Pourquoi Dieu s'est fait homme* (Sources chrétiennes 91), (1<sup>ère</sup> éd. 1963) adapt. Par R. ROQUES, Paris, Cerf, 2005.

ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur l'incarnation du Verbe* (Sources chrétiennes 199), trad. C. Kannengiesser, Paris, Cerf, 2000.

EUSEBE, *Histoire ecclésiastique* (Sources chrétiennes 73), Livre I-IV, trad. BARDY G., Paris, Cerf, 1952.

HIPPOLYTE DE ROME, *Commentaire sur Daniel*, éd. LEFEVRE M., Paris, Cerf, 1947.

ORIGENE, *Homélie sur Saint-Luc* (Sources chrétiennes 87), XIII, 3, trad. H. CROUZEL, F. FOURNIER, P. PERICHON, Paris, Cerf, 1962.

ORIGENE, *Commentaire sur saint Jean*, tome 1, Livres I-V, éd. BLANC C., Paris, Cerf, 1966.

ORIGENE, *Homélie sur Jérémie* (Sources chrétiennes 238), Livre II, trad. HUSSON P., NAUTIN P., Paris, Cerf, 1977.

ORIGENE, *Traité des principes*, tome 1, éd. CROUZY H, SIMONETTI M., Paris, Cerf, 1978.

IGNACE D'ANTIOCHE, POLYCARPE DE SMYRNE, *Les Pères apostoliques III, Epîtres. Martyre de Polycarpe*, Trad. LELONG A., Paris, Picard, 1910.

IRENEE DE LYON, (Sources Chrétiennes 263), crit. ROUSSEAU A., DOUTRELEAU L., Paris, Cerf, 1979.

SAINT-JEAN CHRYSOSTOME, *Œuvres Complètes*, tome XVIII, trad. BAREILLE J., Paris, L. Vivès, 1872.

SAINT-JEAN CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu* (Sources chrétiennes 28 bis), tome I, homélie V, trad. FLACELIERE R., Paris, Cerf, 1970.

## 2. Les instruments de travail

### a. Les encyclopédies et les dictionnaires

BAILLY A., *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1950.

BAILLY A., *Abrégé du dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 1984.

BALZ H., SCHNEIDER G., (éds), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol.3, Grand- Rapids, Eerdmans, 1993.

CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1968.

- DELUMEAU J., (éd), *Dictionnaire de l'Histoire du Christianisme*, Paris, Encyclopaedia Universalis, Albin Michel, 2000.
- HATCH E., REDPATH H., *A Concordance to the Septuagint*, Grand Rapids, Baker Book House Compagny, 1998.
- HAWTHORNE G. F., MARTIN R. P., REID D. G., *Dictionary of Paul and his Letters*, Downers Grove (IL) / Leicester (UK), Intervarsity Press, 1993.
- KECK L.E., (éd.) *The New interpreter's Bible*, vol.XI, Nashville, Abingdon Press, 2000.
- KITTEL G., FRIEDRICH G., *Theological Dictionnary of the New Testament*, vol.VIII, Grand Rapids, Eerdmans, 1972.
- KUEN A., *Encyclopédie des difficultés bibliques. Les lettres de Paul*, vol.2, Saint-Légier, Emmaüs, 2003.
- LACOQUE A., *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Brepols, Maredsous, 1987.
- LACOSTE J-Y. (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2002.
- MOULTON J.H., MILLIGAN G., *The Vocabulary of the Greek Testament*, 1<sup>ère</sup> ed. 1930, Grand Rapids, Eerdmans, 1985.
- NESTLE E., ALAND K., (ed.). *Novum Testamentum Graece*, 27<sup>e</sup> éd. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
- PACHE R. (dir.), *Nouveau dictionnaire biblique*, Saint-Légier, Emmaüs, 1992.
- SPICQ C., *Lexique théologique du Nouveau Testament*, tome I, Fribourg, Paris, Editions universitaires de Fribourg, Cerf, 1991.
- SPICQ C., *Notes de lexicographie Néo-testamentaire*, tome II, Fribourg, Editions universitaires de Fribourg, 1978.
- SPICQ C., *Notes de lexicographie Néo-testamentaire, Suppléments*, Fribourg, Editions universitaires de Fribourg, 1982.
- SOUTER A., *The Text and Canon of the New Testament*, London, 1913.

#### **b. Les ouvrages généraux et les introductions**

- BROWN, R.E., *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, Paris, Bayard, 2000, 921 p.
- CONZELMANN H., LINDEMANN A., *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, Labor et Fides, Genève, 1999.
- COTE J., *Cent mots-clés de la théologie de Paul*, Mont-Royal (Québec), Paris, Novalis, Cerf, 2000.

KUEN A., *Introduction au Nouveau testament, Les lettres de Paul*, Saint-Légier, Emmaüs, 1982.

LADD G., *Théologie du Nouveau Testament*, Lausanne, Paris, Presses Bibliques Universitaires, Sator, 1984.

MARGUERAT D. (éd), *Introduction au Nouveau testament*, Genève, Labor et Fides, 2001.

CHEVALLIER M.-A., *L'exégèse du Nouveau Testament, initiation à la méthode*. 2<sup>e</sup> éd., Genève, Labor et Fides, 1985.

ROLLAND P., *Et le verbe s'est fait chair. Introduction au Nouveau Testament*, Paris, Presses de la Renaissance, 2005.

SOUTER A., *The Text and Canon of the New Testament*, London, Duckworth, 1913.

SPICQ C., *Agapé dans le Nouveau Testament*, vol.2, Paris, Gabalda, 1959.

VON ALLMEN D., *L'Évangile de Jésus-Christ*, Yaoundé, CLE, 1972.

WINLING R., *La bonne nouvelle du salut en Jésus-Christ. Sotériologie du Nouveau testament*, Paris, Cerf, 2007.

### **3. Les commentaires bibliques**

ALETTI J.-N., *Saint Paul, Épître aux Colossiens. Introduction, traduction et commentaire*, Paris, Gabalda, 1993.

ALETTI J.-N., *Saint Paul, Épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire*, Paris, Gabalda, 2005.

BARTH K., *Commentaire de l'Épître aux Philippiens*, Genève, Labor et Fides, 1927.

BARTH K., *L'Épître aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1972.

BASSIN F., *L'évangile de Marc*, Vaux-sur-Seine, Edifac, 1984.

BRUCE F.F., *Commentaire sur l'épître aux Philippiens*, Miami, Vida, 1994.

BEARE F.W., *A Commentary on the Epistle to the Philippians*, London, A&C Black, 1959.

BENETREAU S., *L'épître aux Hébreux*, tome 1, Vaux-sur-Seine, Edifac, 1989.

BENETREAU S., *L'épître aux Hébreux*, tome 2, Vaux-sur-Seine, Edifac, 1990.

BONNARD P., *L'épître de Saint-Paul aux Philippiens*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1950.

BONNARD P., *L'Évangile selon Saint-Matthieu*, Genève, Labor et Fides, 1992.

- BOVON F., *L'Évangile selon Saint-Luc 9, 51-14, 35*, Genève, Labor et Fides, 1996.
- COLLANGE J-F., *L'épître de Saint-Paul aux Philippiens*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1973.
- DE DIETRICH S., *L'épître aux Philippiens*, Paris, Librairie protestante, 1945.
- EDART J-B., *L'épître aux Philippiens, rhétorique et composition stylistique*, Paris, Gabalda, 2002.
- FEE G. D., *Paul's letter to the Philippians*, Grands Rapids, Eerdmans, 1995.
- FEE G. D., *Philippians*, Nottingham, Intervarsity Press, 1999.
- FEUILLET A., *Le prologue du quatrième évangile*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968.
- FOCANT C., *L'Évangile selon Marc*, Paris, Cerf, 2004.
- GAEBELEIN F. E. (ed), *The Expositor's Bible commentary, Vol.11*, Grand Rapids, Zondervan, 1981.
- GNILKA J., *La lettre aux Philippiens, la lettre à Tite*, Paris, Desclée, 1970.
- GODET F., *Commentaire sur la première épître aux Corinthiens, tome 2*, Neuchâtel, Attinger, 1887.
- HAWTHORNE G. F., *Word Biblical Commentary, Philippians*, Word Books Publisher, Waco, Texas, 1983.
- HENDRIKSEN W., *New Testament Commentary. Expositions of Philippians*, Grand Rapids, Baker Book House, 2<sup>e</sup> éd., 1982.
- HERING J., *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1949.
- HUBY J., *Epîtres de la captivité*, Paris, Gabalda, 1947.
- HUGEDE N., *L'Épître aux Colossiens*, Genève, Labor et Fides, 1968.
- HUGEDE N., *L'Épître aux Ephésiens*, Genève, Labor et Fides, 1974.
- HUGEDE N., *Le sacerdoce du Fils*, Paris, Fischbacher, 1983.
- LEGASSE S., *L'épître aux Philippiens, l'épître à Philémon (CEv 33)*, Paris, Cerf, 1980.
- LEGASSE S., *L'épître de Paul aux Romains (Com. LeDiv 10)*, Paris, Cerf, 2002.
- LEON-DUFFOUR X., *Lecture de l'Évangile selon Jean*, Paris, Seuil, 1988.
- L'EPLATTENIER C., *L'Évangile de Jean*, Genève, Labor et Fides, 1993.
- LIGHTFOOT J.B., *St. Paul's Epistle to the Philippians*, 7<sup>ème</sup> ed., London, Macmillan, 1883.

- LOHMEYER E., *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2.5-11*, Heidelberg, Winter Universitätsverlag, 1928.
- MAC ARTHUR J.F., *Philippiens*, Cap-de-la-Madeleine (Québec), Impact, 2003.
- MAILLOT A., *Aux Philippiens d'aujourd'hui*, Genève, Paris, Labor et Fides, Librairie Protestante, 1974.
- MAILLOT A., *L'épître aux Romains. Epître de l'œcuménisme et théologie de l'histoire*, Paris, Genève, Centurion, Labor et Fides, 1984.
- MARTIN R.P., *Carmen Christi, Philippians 2.5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, Grand Rapids, Eerdmans, 1967.
- MORLET R.-M., *L'épître de Paul aux Philippiens*, Vaux-sur-Seine, Edifac, 1985.
- O'BRIEN P.-T., *The Epistle to the Philippians. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, Eerdmans, 1991.
- PERY A., *L'épître aux Philippiens*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958.
- REYNIER C., TRIMAILLE M., *Les épîtres de Paul*, tome 3, Paris, Bayard, 1997.
- SCHUMACHER H., *Historische untersuchung* (Scripta Pontificii Instituti Biblici), Rome, Päpstliches Bibelinstitut, 1914, vol.1 de *Christus in seiner präexistenz und Kenose Nach phil 2, 5-8*.
- SCHUMACHER H., *Exegetisch-kritische Untersuchung* (Scripta Pontificii Instituti Biblici), Rome, Päpstliches Bibelinstitut, 1921, vol. 2 de *Christus in seiner präexistenz und Kenose Nach phil 2, 5-8*.
- SENF C., *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1979.
- SPENCE H.D.M., EXELL J.S. (ed), *The Pulpit Commentary. Philippians*, vol. 20, Mac Lean, Macdonald, 1975.
- TRESMONTANT C., *Evangile de Jean*, Paris, O.E.I.L., 1984.
- VAN DEN BUSSCHE H., *Jean*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967.
- VANHOYE A., *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, Paris, Desclée de Brouwer, 1976.
- VIARD A., *Saint Paul Epître aux Romains*, Paris, Gabalda, 1975.

#### **4. Monographies**

- ADAMS R., *The Nature of Christ*, Washington, D.C., Review and Herald Publishing Association, 1994.

- AVELINE J.-M., *L'enjeu christologique en théologie des religions*, Paris, Cerf, 2003.
- AYMARD A., AUBOYER J., *Rome et son empire*, Paris, PUF, 1959.
- BARTH K., *Dogmatique*, vol. I, t.1, Genève, Labor et Fides, 1953.
- BARTH K., *Dogmatique*, vol. IV, t.1, Genève, Labor et Fides, 1966.
- BARTH K., *Dogmatique*, vol. I, t.2, Genève, Labor et Fides, 1954.
- BESNARD A.-M., *Le mystère du Nom (LeDiv 35)*, Paris, Cerf, 1962.
- BIGAUQUETTE F., *Le cri de déréliction de Jésus en croix. Densité existentielle et salvifique (Cogitatio Fidei 236)*, Paris, Cerf, 2004.
- BLOCHER H., *La Doctrine du Christ*, Vaux-sur-Seine, Edifac, 2002.
- BONHOEFFER D., *Qui est et qui était Jésus-Christ ?*, trad. KLEIN J.-L., Paris, Cerf, 1981.
- BONHOEFFER D., *Résistance et soumission*, Genève, Labor et Fides, 1963.
- BORNKAMM G., *Paul, apôtre de Jésus-Christ*, Genève, Labor et Fides, 1971.
- BOSC J., *L'office royal du Seigneur Jésus-Christ*, Genève, Labor et Fides.
- BOULARAND E., *L'hérésie d'Arius*, Paris, Letouzey et Ané, 1972.
- BOULGAKOF S., *Du verbe incarné (agnus Dei)*, trad. ANDRONIKOF C., Paris, Aubier, 1943.
- BOUSSET W., *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1921.
- BOVON J., *Dogmatique chrétienne*, tome 2, Lausanne, Bridel, 1896.
- BRAUN F.-M., *Sa théologie, le mystère de Jésus-Christ*, Paris, Gabalda, 1966, vol. 3/1 de *Jean le théologien*.
- BRAUN F.-M., *Sa théologie, le Christ, notre Seigneur*, Paris, Gabalda, 1972, vol. 3/2 de *Jean le théologien*.
- BROWN R. E., *La mort du Messie. Encyclopédie de la Passion du Christ*, Paris, Bayard, 2005.
- BRUCE F.F., *Sur les traces de l'apôtre Paul*, Turnhout, Brepols, 1995.
- BRUCH J.L., *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier, Montaigne, 1968.
- BRUNNER E., *La doctrine chrétienne de la création et de la rédemption*, tome 2, Genève, Labor et Fides, 1965.
- BULTMANN R., *Theology of the New Testament*, vol.1, New York, Charles Scribner's sons, 1951.

- CALVIN J., *L'institution de la religion chrétienne*, Livre I, 13,4, éd. Société Calviniste de France, Genève, Labor et Fides, 1955.
- CARREZ M., *De la souffrance à la gloire*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1964.
- CHALIER C., FAESSLER M., *Judaïsme et Christianisme. L'écoute en partage*, Paris, Cerf, 2001.
- CAZELLES H., *Le Messie de la Bible. Christologie de l'Ancien Testament*, Paris, Montréal, Desclée, Mamelin, 1978.
- CERFAUX L., *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, 1<sup>ère</sup> ed. 1951, Paris, Cerf, 1958.
- COLLART P., *Philippes, ville de macédoine, depuis ses origines jusqu'à la fin de l'époque romaine*, 2 vol., Paris, Boccard, 1937.
- CULLMANN O., *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958.
- CULLMANN O., *Christ et le temps*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966.
- CULLMANN O., *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts. Le témoignage du Nouveau Testament*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1956.
- CULLMANN O., *Le milieu johannique*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1976.
- CULLMANN O., *Les premières confessions chrétiennes*, Paris, P.U.F., 1943.
- DANIELOU J., *La résurrection*, Paris, Seuil, 1969.
- DENEKEN M., *Le salut par la croix dans la théologie catholique contemporaine (1930-1985)*, Paris, Cerf, 1988.
- DESCHNER J., *Christology Wesley's, an interpretation*, Grands Rapids, Michigan, Francis Asbury Press, 1985.
- DUNN J.G., *The Christ and the Spirit. Collected Essays of James D. G. DUNN*, Volume 1, *Christology*, Edinburgh, T&T Clark, 1998.
- DUQUOC C., *L'homme Jésus*, Paris, Cerf, 1972, vol. 1 de Christologie.
- DUQUOC C., *Le Messie*, Paris, Cerf, 1972, vol. 2 de Christologie.
- DUQUOC C., *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu. Essai sur la limite de la christologie*, Genève, Labor et Fides, 1984.
- ENGNELL I., *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Upsal, Blackwell, 1943.
- FEUILLET A., *Christologie paulinienne et tradition biblique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1973.
- FEUILLET A., *L'Agonie de Gethsémani. Enquête exégétique et théologique*, Paris, Gabalda, 1977.

- FEUILLET A., *Le Christ sagesse et Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Paris, Gabalda, 1966.
- FLICHY O., *La figure de Paul dans les Actes des apôtres (LeDiv 214)*, Paris, Cerf, 2007.
- GALOT J., *Christologie, Tome 1, Christ, qui es-tu ? Le témoignage de l'Écriture*, Paris, Parole et Silence, 2000.
- GALOT J., *Christologie, Tome 2, Christ de notre foi, Réflexion sur le mystère*, Paris, Parole et Silence, 2001.
- GETAZ M., *Les variations de la doctrine christologique chez les théologiens protestants de la Suisse Romande au XIX<sup>ème</sup> siècle*, Fribourg, Editions de la librairie de l'université de Fribourg, 1940.
- GIBBS J.G., *Creation and Redemption. A study in Pauline theology*, Leiden, Brill, 1971.
- GOURGUES M., *Le crucifié. Du scandale à l'exaltation*, Montréal, Paris, Bellarmin, Desclée, 1989.
- GNILKA J., *Der Tod Jesu, Bedeutungen im Neuen Testament*, Fribourg, Brigau, Herder, 1976.
- GRELOT P., *Corps et sang du Christ en gloire (LeDiv 182)*, Paris, Cerf, 1999.
- GUILLET J., *Jésus-Christ hier et aujourd'hui (Christus 11)*, Paris, Desclée, 1963.
- HENGEL M., *Jésus, Fils de Dieu*, Paris, Cerf, (LeDiv 94), 1977.
- HERIBAN J., *Retto φρονεῖν ε κένουσις. Studios esegetico su Fil 2.1-5; 6-11*, Roma, LAS, 1983.
- HERING J., *Le Royaume de Dieu et sa venue*, 1<sup>ère</sup> ed. 1937, Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1959.
- HORSLEY R.A., *Paul and the Roman imperial order*, Harrisbury (PA), Trinity Press International, 2004.
- JENNAH D., *Une croix sur une planète bleue*, Dammarie-les-Lys, Vie et Santé, 2004.
- JEREMIAS J., « Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen », *Studia Paulina in honorem J. DE ZWAAN*, eds. J. N. SEVENSTER, W. C. VAN UNNIK, Haarlem, F. Bohn, 1953.
- JONGE M DE., *L'Évangile de Jean*, Louvain, Duculot, 1977.
- KAESTLI J-D., POFFET J-M., ZUMSTEIN J., (éds), *La communauté johannique et son histoire*, Genève, Labor et Fides, 1990.
- KANT E., *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 1994.

- KARRIS R.J., *A Symphony of New Testament Hymns*, Colledgeville (MN), Liturgical Press, 1996, 184.
- KASEMANN E., *Essais exégétiques*, Neuchâtel, 1972.
- KASPER W., *Jésus le Christ*, Paris, Cerf, 1976.
- LAMARCHE P., *Christ vivant. Essai sur la christologie du Nouveau Testament (LeDiv 43)*, Paris, Cerf, 1966.
- LEGASSE S., *Paul apôtre. Essai de biographie critique*, Montréal, Paris, Fides, Cerf, 1991.
- LEONCE DE GRANDMAISON R.P., *Jésus-Christ*, Paris, Beauchesne, tome II, 1928.
- LEON-DUFOUR X., *Face à la mort, Jésus et Paul*, Paris, Seuil, 1979.
- LÉON-DUFOUR X., VERGOTE A., BUREAU R., MOINGT J., *Mort pour nos péchés. Recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1979.
- MAC INTYRE J., *The Shape of christology, studies in the doctrine of the person of Christ*, Edinburgh, T & T Clark, 1998.
- MARCEL L., *Regard sur Jésus à la lumière de saint Jean*, Paris, Saint-Paul, 1993.
- MATERA F.J., *New Testament Christology*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1999.
- MELH-KÖHNLEIN H., *L'homme selon l'apôtre Paul*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1951.
- MEYER R., *L'herméneutique paulinienne de la résurrection d'après 1 Corinthiens 15*, thèse de doctorat, Université des sciences humaines, Strasbourg, 1987.
- MEYER R., *La vie après la mort. Saint Paul défenseur de la résurrection*, Lausanne, Belle Rivière, 1989.
- MEYER R., *Le retour à la vie*, Dammarie-les-Lys, Vie et Santé, 1997.
- MOINGT J., *L'homme qui venait de Dieu*, Paris, Cerf, 1999.
- MOINGT J., *Dieu qui vient à l'homme*, tome 2, Paris, Cerf, 2005.
- MOLTMANN J., *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, Paris, Cerf, 1999.
- MOREAU J., *Le dieu des philosophes*, Paris, J. Vrin, 1969.
- O' COLLINS G., *Incarnation*, London, Continuum, 2002.
- ORTIZ DE URBINA I., *Les Conciles de Nicée et Constantinople 324 et 381. Histoires des conciles œcuméniques*, 1ère éd. 1963, tome 1, Paris, Fayard, 2006.
- PANNENBERG W., *Esquisse d'une christologie*, Paris, Cerf, 1999.

- PRAT F., *La théologie de Saint-Paul*, tome 1, Paris, Beauchesne, 1949.
- PRAT F., *La théologie de Saint-Paul*, tome 2, Paris, Beauchesne, 1949.
- RAHNER K., *Ecrits théologiques*, tome 3, Paris, Desclée, 1963.
- REVILLE A., *Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ*, Paris, Germer Baillière, 1869.
- RICŒUR P., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.
- ROUGE J., *Les institutions romaines*, Paris, Armand Colin, 1969.
- RICHARD L., *Le mystère de la rédemption*, Paris, Desclée, 1959.
- RUBENSTEIN R.E., *Le jour où Jésus devint Dieu*, Paris, La Découverte, 2004.
- SCHLOSSER J., *A la recherche de la Parole : études d'exégèse et de théologie biblique*, Paris, Cerf, 2006.
- SCHMITHALS W., *Paulus und die Gnostiker. Untersuchungen zu den kleinen Paulusbriefen*, 1965.
- SCHUERMANN H., *Comment le Christ a-t-il vécu sa mort (LeDiv 93)*, Paris, Cerf, 1977.
- SESBOÛÉ B., MEUNIER B., *Dieu peut-il avoir un Fils ? Le débat trinitaire du IV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 1993.
- SESBOÛÉ B., *Jésus-Christ dans la tradition de l'Eglise. Pour une actualisation de la christologie de Chalcédoine*, Paris, Desclée, 1990.
- SESBOÛÉ B., *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, tome 1, Paris, Desclée, 2003.
- SIEGWALT G., *Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne*, vol. I/1, Genève, Paris, Labor et Fides, 1986.
- STEVENY G., *A la découverte du Christ*, Dammarie-les-Lys, Vie et Santé, 1991.
- STEVENY G., *Le mystère de la croix*, Dammarie-les-Lys, Vie et Santé, 1999.
- STEVENY G., *Jésus l'envoyé de Dieu. Pourquoi est-il venu ?* Dammarie-les-Lys, Vie et Santé, 2001.
- STEVENY G., *L'énigme de la souffrance*, Dammarie-les-Lys, Vie et Santé, 2003.
- STEVENY G., *La non-violence de Dieu et des hommes*, Dammarie-les-Lys, Vie et Santé, 2005.
- STOTT J., *La croix de Jésus-Christ*, Bâle, Mulhouse, Brunnen Verlag, Grace et Vérité, 1988.
- STRONG A.H., *Systematic Theology. A Compendium and Commonplace-Book*, Philadelphia, American Baptist Publication Society, 1907.

TILLICH P., *Théologie systématique. Introduction, raison et révélation*, Paris, Planète, 1970.

VERWILGHEN A., *Christologie et spiritualité selon Saint Augustin. L'Hymne aux Philippiens*, Paris, Beauchesne, 1985.

WINLING R., *La résurrection et l'exaltation du Christ*, Paris, Cerf, 2000.

WINLING R., *La théologie contemporaine 1945-1980*, Paris, Le Centurion, 1983.

ZUNDEL M., *Un autre regard sur l'homme*, éd. DEBAINS P., Paris, Le Sarment-Fayard, 1996.

ZURCHER J., *Le Christ manifesté en chair. Cent cinquante années de christologie adventiste, 1844-1994*, Collonges-sous-Salève, Faculté adventiste de théologie, 1995.

ZURCHER J., *L'homme, sa nature et sa destinée*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1953.

## 5. Les articles

### a. Revues

BASSET, J-C., « Théologie de la croix et culture indienne : l'interprétation de V. Chakkarai à la lumière de Philippiens 2/6-11 », *RHPR* 63, 1983, p. 417-433.

BENOIT P., « Préexistence et incarnation », *RB* 77, 1970, p. 5-29.

BENTZEN A., « Messias, Moses redivivus, Menschensohn », *AThANT* 17, 1948, p. 42-45.

BLANC R., « La Rencontre de Dieu dans l'incognito de Jésus-Christ : Philippiens II, 5-11 », *Positions luthériennes* 21/1, 1973, p. 49-55.

BLOCHER H., « Inversion de la christologie », *Contrepoint* 6, 1972, p. 69-72.

BLOCHER H., « Le cantique du Dieu humble », *Ichthus* 38, 1973, p. 6-10.

BOCKMUEHL M., « "The form of God" (Phil 2.6), Variations on a Theme of Jewish Mysticism », *JThS* 48, 1997, p. 1-23.

BRUNT J.C., « Resurrection and Glorification », *SDABC*, vol.12, Hagerstown, Review and Herald Publishing Association and the General Conference of Seventh-day Adventists, 2000, p. 347-374.

BUSCEMI A.M., « Una sinfonia, gli Inni di Paolo a Cristo Signore », *SBFA* 48, 2000, p. 1-16.

COMBET-GALAND C., *Présentation générale de l'épître aux Philippiens*, *B.I.B.* 38, 1992, p. 4-13.

- COPPENS J., « Une nouvelle structuration de l'hymne christologique de l'épître aux Philippiens », *EphThL* 43, 1967, p. 197-202.
- DEDEREN R., « Christ : His Person and Work », *SDABC*, vol.12, Hagerstown, Review and Herald Publishing Association and the General Conference of Seventh-day Adventists, 2000, p. 160-240.
- DEICHGRÄBER R., « Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Chistenheit », *SUNT* 5, 1967, p. 106-133.
- DENEKEN M., « Pour une christologie de la pro-existence », *RSR* 62, 1988, p. 265-290.
- DENEKEN M., « L'affirmation de Dieu en Jésus-Christ. Voie négative et christologie : du Nouveau Testament à Chalcédoine », *RSR* 72/4, 1998, p. 485-501.
- DOCKX S., « Lieu et date de l'épître aux Philippiens », *RB* 80, 1973, p. 230-246.
- DUPONT J., « Jésus-Christ dans son abaissement et son exaltation d'après Phil.2.6-11 », *RechSR* 37, 1950, p. 500-514.
- FEE G. D., « Philippians 2:5-11: Hymn or Exalted Pauline Prose? » *Bulletin for Biblical Research* 2, 1992, p. 29-46.
- FEUILLET A., « L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens (2.6-11) », *RB* 72, 1965, p. 352-380 ; 481-507.
- FEUILLET A., « L'homme-dieu considéré dans sa condition terrestre de serviteur et de rédempteur », *RB* 51, 1942, p. 58-79.
- FRIDRICHSEN A., « Arpagmon-Apragmon », *RHPR* 3, 1923, p. 441-442.
- GEORGI D., « Der vorpaulinische Hymnus Phil 2, 6-11 », *Zeit und Geschichte*, éd. DINKLER E., Tübingen, J.C.B. Mohr, 1964, p. 263-293.
- GRELOT P., « La traduction et l'interprétation de Ph.2, 6-7 », *NRT* 93, 1971, p. 897-922 ; 1009-1026.
- GRELOT P., « Deux expressions difficiles », *Biblica* 53, 1972, p. 495-507.
- GRELOT P., « La valeur de ouk... alla dans Ph.2.6, 7 », *Biblica* 54, 1973, p. 25-42.
- GRELOT P., « Deux notes critiques sur Ph.2.6-11 », *Biblica* 54, 1973, p. 169-186.
- GOUNELLE A., « Jésus devait-il mourir pour nous sauver ? », *2000 après, qu'en reste-t-il ?* Eglise Réformée d'Orléans, 2000, p. 6-20.
- GOURGUES M., « La rencontre d'une double fidélité : Philippiens 2, 6-11 », *CEv* 80, 1992, p. 50-54.

- GOGUEL, « Le lieu et la date de composition de l'épître aux Philippiens, *RHR* 64, 1912, p. 330-342.
- GUIGNEBERT C., « Quelques remarques d'exégèse sur Philippiens 2.6-11 », *RHPR* 3, 1923, p. 512-533.
- HERING J., « Kyrios anthropos », *RHPR* 16, 1936, p. 196-209.
- HOLZER V., « Théologie de la croix et doctrine trinitaire », *RTL* 38, 2007, p. 153-186.
- HOOVER R.W., « The Harpagmos enigma: A philosophical solution », *HTR* 64, 1971, p. 95-119.
- HOWARD G., « Ph.2.6-11 and the human Christ », *CBQ* 3, 1978, p. 368-387.
- HUGEDE N., « Christ, en forme de Dieu », *RA* 6, 1975, p. 9.
- JEREMIAS J., « Zu Phil.2.7 : EAYTON EKENΩΣΕΝ », *NovT* 6, 1963, p. 182-188.
- JOUON P., « Notes Philologiques sur quelques versets de l'épître aux Philippiens », *RechSR* 28, 1938, pp. 89-93 ; 223-235 ; 299-310.
- KAESEMANN E., « Kritische Analyse von Phil 2.5-11 », *ZThK* 47, 1950, p. 32-92.
- KNAEBEL S., « Vrai Dieu et Vrai homme. Perspectives actuelles d'une prise au sérieux intégrale de la divinité et de l'humanité de Jésus-Christ », *RSR* 65, 1991, p. 109-133.
- LABOURT M., « Notes d'exégèse sur Ph.2.5-11 », *RB* 7, 1898, p. 402-415 ; 553-566.
- LOHMEYER E., « Gottesknecht und Davidsohn », *Journal of Biblical Literature* 66/1, 1947, p. 47-50.
- MANSON T.W., « St Paul in Ephesus. The date of the Epistle to the Philippians », *BJRL* 23, 1939, p. 182-200.
- MARTIN J.M., « Résurrection et création, Méditation sur Ph.2.6-11 », *Spiritus* 76, 1979, p. 73-83.
- MARTIN R.P., « Carmen Christi. Phil 2:5-11 in Recent Interpretation », *RB* 75, 1968, p. 113-16.
- MEYER R., « La transformation finale : lecture de 1 Corinthiens 15-35-58 », *De l'anthropologie à la christologie. Mélanges offert à Jean ZURCHER*, Collonges-sous-Salève, Faculté adventiste de théologie, 1998, p. 121-143.
- MEYER R., « La mort et la résurrection dans la théologie biblique », *Autour de la Croix : confrontations et conciliations. Mélanges offert à Georges STEVENY*, éd. BADENAS R., Collonges-sous-Salève, Faculté adventiste de théologie, 2003, p. 29-48.

- MURPHY-O'CONNOR J., « Christological Anthropology in Ph.2.6-11 », *RB* 83, 1976, p. 25-50.
- PETAVAL-OLLIF E., « La Kénose après la transfiguration, Etude exégétique sur Ph.2.5-11 », *RTP* 29, 1896, p. 138-164.
- PETERSON B. K., « Philippians 2:5-11 », *Interpretation* 58/2, 2004, p. 178 - 180.
- RAHTJEN B. D., « The three Letters of Paul to the Philippians », *NTS* 6, 1959-1960, p. 167-173.
- SCHLOSSER J., « La figure de Dieu dans l'épître aux Philippiens », *NTS* 41, 1995, p. 378-399.
- SCHLOSSER J., « La communauté en charge de l'Évangile : A propos de Ph 1.7 », *RHPR* 75, 1995, p. 67-76.
- W. SCHMITHALS, « Paulus und die Gnostiker. Untersuchungen zu den kleinen Paulusbriefen », *Theologische Forschung* 35, Hamburg, 1965, p. 48-58.
- STEVENY G., « Jésus-Christ, qui et pour quoi ? », *Cheminer avec Dieu*, éd. MEYER R., Lausanne, Belle Rivière, 1995, p. 59-96.
- STEVENY G., « La fragilité de Dieu », *De l'anthropologie à la christologie. Mélanges offert à Jean ZURCHER*, Collonges-sous-Salève, Faculté adventiste de théologie, 1998, p. 21-54.
- THOMAS T. A., « The kenosis question », *EvQ* 42, 1970, p. 142-151.
- THOMAS W. D., « The place of women in Philippi », *ExpTim* 83, 1971-1972, p. 117-120.
- TREIYER E., « S'en aller et être le Christ, Philippiens 1. 23 », *Andrews University Seminary Studies* 34/1, 1996, p. 47-64.
- WAGNER G., « Le scandale de la croix expliqué par le chant du serviteur d'Ésaïe 53. Réflexions sur Philippiens 2, 6-11 », *ETR* 6, 1986, p. 177-187.
- WARREN W., « Ὁν ἑαυτὸν ἐκένωσεν » *JThS* 12, 1911, p. 461-463.
- WATSON D. F., « A Rhetorical Analysis of Philippians and its implications for Unity Question », *NovT* 30, 1988, p. 55-88.
- WHITE E.G., « Lettre 8, 1895 », *SDABC* vol. 5, Washington, D.C., Review and Herald Publishing Association, 1957, p. 1135.

#### **b. Dictionnaire ou encyclopédie**

- AMANN E., « Préexistence », *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tome XIII, 1936, col. 1-2.
- ANTOINE P., « Ephèse », *DBS*, tome II, 1934, col. 1076-1104.

- BAILLY A., « μορφῆ » , *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 1950, p. 1299.
- CERFAUX L., « Kyrios » , *DBS*, tome V, 1950, col. 200-228.
- FILLION L., « Philippes » , *DB*, tome V, 1922, col. 272-277.
- HENRY P., « Kénose » , *DBS*, tome V, 1950, col. 7-161.
- HURTADO L. W., « Pre-existence » , *Dictionary of Paul and his Letters*, 1993, 743-746.
- LEGENDRE A., « Prétoire » , *DB*, tome IX, 1912, col. 621-639.
- LEGRAND H., « Monophysisme » , *Dictionnaire de l'Histoire du Christianisme*, 2000, p. 696-697.
- MURPHY-O'CONNOR J., « Philippiens » , *DBS*, tome VII, 1966, col. 1211-1233.
- RIESENFELD H., « ὑπὲρ » , *Theological Dictionary of the New Testament*, tome 8, éd., KITTEL G., FRIEDRICH G., Grands Rapids (MI), Eerdmans, 1972, p. 507-516.
- TOUSSAINT C., « Philippiens » , *DB*, tome V, 1922, col. 277-286.

### c. Mélanges

- ALFARO J., « Les fonctions salvifiques du Christ comme prophète, roi et prêtre » , *Mysterium salutis XI*, dir. RINGENBACH R., Paris, Cerf, 1969, p. 243-322.
- BORNKAMM G., « Zum Verständnis des Christus–Hymnus Phil. 2.6-11 » *Studien zu Antike und Urchristentum*, II, Kaiser, München, 1959, p. 162-186.
- CERFAUX L., « L'hymne au Christ-Serviteur de Dieu (Phil 2,6-11 = Is 52,13-53,12) » , *Recueil Lucien Cerfaux, Etudes d'exégèse et d'histoire religieuse (BEphThL 6-7)*, éd. Université Catholique de Louvain, Gembloux, Duculot, 1954, p. 425-437.
- CUVILLIER E., « L'intégrité de l'épître aux Philippiens. Etat de la question » , *Paul de Tarse (LeDiv 165)*, éd., SCHLOSSER J., Congrès de l'ACFEB (Strasbourg 1995), Paris, Cerf, p. 65-77.
- GENEST O., « La lettre de Paul aux Philippiens, figure de l'épistémê chrétienne » , *Les lettres dans la Bible et dans la littérature (LeDiv 181)*, éd. PANIER L., Paris, Cerf, 1999, p. 167-175.
- JEREMIAS J., « Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen » , *Studia Paulina in honorem J. DE ZWAAN*, éd. SEVENSTER J. N., VAN UNNIK W. C., Haarlem, F. Bohn, 1953, p. 146-154.

LAMARCHE P., « L'Hymne de l'épître aux Philippiens et la kénose du Christ », *L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts à Henri DE LUBAC*, tome 1, Paris, Aubier-montaigne, 1963, p. 147-158.

MOULE C.F.D., « Further reflexions on Philippians 2.5-11 », *Apostolic History and the Gospel*, éd., GASQUE W.W., MARTIN R.P., Exeter, Pater-noster, 1970, p. 264-276.

MIHOC V., « L'hymne christologique de l'Épître aux Philippiens dans son contexte (Phil 1,27-2,18) », éd. LUNARDON P., *Per me il vivere è Cristo (Filippesi 1,1-3,21)*, Roma, Abbazia San Paolo, 2001, p. 89-122.

## TABLE DES MATIERES

<b>REMERCIEMENTS.....</b>	<b>1</b>
<b>ABREVIATIONS.....</b>	<b>3</b>
<b>INTRODUCTION GENERALE.....</b>	<b>5</b>
<b>CHAPITRE PREMIER : PROBLEMES D'INTRODUCTION.....</b>	<b>7</b>
I. GENERALITES INTRODUCTIVES.....	8
A. La ville de Philippi.....	8
B. L'Eglise de Philippi.....	9
C. Authenticité.....	10
D. Circonstances.....	11
E. Lieu et date de rédaction.....	12
F. L'Epître aux Philippiens : unité ou pluralité ?.....	14
G. Genre littéraire de Ph 2.6-11.....	16
II. ETAT DE LA QUESTION.....	17
A. L'interprétation traditionnelle.....	17
1. Les Pères grecs.....	17
2. Les Pères latins.....	19
B. L'interprétation de la Réforme.....	19
C. Les interprétations modernes.....	21
1. La philosophie morale et libérale.....	21
2. Le kénosisme.....	22
<b>DEUXIEME CHAPITRE : EXEGESE DE PHILIPPIENS 2.6-11.....</b>	<b>24</b>
I. CONTEXTE LITTERAIRE.....	25
II. CRITIQUE TEXTUELLE.....	28
III. TRADUCTION.....	29
IV. ANALYSE LITTERAIRE.....	29
A. Analyse stylistique.....	29
1. Premier mouvement de l'hymne (vv. 6-8).....	30
a. Phrases.....	30
b. Rythmes.....	30
c. Figures de styles.....	30

1) Caractéristiques de la première période .....	31
2) Caractéristiques de la deuxième période .....	31
2. Deuxième mouvement de l'hymne (v. 9-11).....	32
a. Phrases.....	32
b. Rythmes.....	32
c. Figures de styles .....	32
1) Caractéristiques de la première période .....	33
2) Caractéristiques de la deuxième période .....	33
d. Bilan.....	34
B. Analyse syntaxique.....	34
C. Structure.....	35
<b>V. ANALYSE EXEGETIQUE .....</b>	<b>36</b>
A. L'abaissement du Christ .....	36
1. Kénose du Christ .....	36
2. L'humilité et l'obéissance du Christ .....	41
B. L'exaltation du Christ .....	44
1. L'élévation du Christ .....	44
2. La vénération et la glorification du Christ.....	46
C. Résultat de l'analyse exégétique : les thèmes hymniques .....	49
<b>TROISIEME CHAPITRE : IMPLICATIONS THEOLOGIQUES.....</b>	<b>50</b>
<b>I. LE CHRIST S'EST VOLONTAIREMENT ABAISSE .....</b>	<b>51</b>
A. La préexistence du Christ .....	52
1. De l'essence à la préexistence .....	52
2. De la préexistence à la kénose.....	55
B. L'incarnation du Christ .....	61
1. Dieu en forme : une kénose.....	61
2. Dieu en forme de serviteur : une fragilité .....	65
3. Dieu en forme de serviteur : une souffrance.....	67
4. La kénose et la double nature du Christ .....	69
5. La kénose et la nature humaine du Christ .....	70
C. La mort du Christ.....	71
1. Jésus a-t-il été tué .....	72
2. La mort du Christ : une rançon ? .....	73
3. Jésus notre substitut ? Jésus, victime expiatoire ?.....	74

4. La mort de Jésus : expression d'une obéissance .....	75
5. La mort en croix : humilité et humiliation.....	77
6. La mort en croix : expression de la pro-existence .....	78
<b>II. DIEU A SOUVERAINEMENT EXALTE LE CHRIST .....</b>	<b>79</b>
A. La résurrection du Christ.....	79
1. Acte de souveraineté de Dieu.....	79
2. Acte de glorification du Christ .....	80
3. Acte d'intronisation du Christ .....	81
4. Acte de pro-existence du Christ.....	82
5. Acte eschatologique de Dieu .....	83
B. Glorification du Fils et glorification du Père.....	84
1. Confession du Christ .....	84
2. Jésus-Christ, Seigneur universel .....	85
a. Seigneur et Créateur .....	85
b. Seigneur et Sauveur .....	86
3. Glorification du Père .....	87
<b>CONCLUSION GENERALE .....</b>	<b>89</b>
<b>LEXIQUE .....</b>	<b>92</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>97</b>
1. Les sources .....	97
a. Bibles.....	97
b. Auteurs classiques .....	97
c. Les Pères de l'Eglise .....	98
2. Les instruments de travail.....	98
a. Les encyclopédies et les dictionnaires.....	98
b. Les ouvrages généraux et les introductions .....	99
3. Les commentaires bibliques .....	100
4. Les monographies .....	102
5. Les articles .....	108
a. Revues .....	108
b. Dictionnaire ou encyclopédie.....	111
a. Mélanges .....	112