



De la violence divine à l'obéissance esclave, le Père et le Fils renoncent au pouvoir en Ph 2

Robert Hurley

Volume 67, numéro 1, février 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1005568ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1005568ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval
Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)
1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Hurley, R. (2011). De la violence divine à l'obéissance esclave, le Père et le Fils renoncent au pouvoir en Ph 2. *Laval théologique et philosophique*, 67(1), 87–110. <https://doi.org/10.7202/1005568ar>

Résumé de l'article

L'acte de kénose décrit dans le *Carmen Christi* (Ph 2,6-11) a été maintes fois et correctement présenté comme une attitude ou une disposition spirituelle assumée par Jésus Christ quand il a accepté de mourir plutôt que d'avoir recours à la violence. De ces exégètes qui ont récemment attiré l'attention sur le caractère politique du langage de l'hymne, au moins deux (Oakes en 2005 et Heen, en 2004) détectent dans sa formulation une critique implicite du pouvoir violent qui fondait et soutenait l'Empire romain. L'auteur du présent article s'inscrit sur cette même trajectoire : il propose une interprétation de Ph 2,6-11 comme l'expression de la théopolitique qui informait la vie commune des *ekklésiai* qui déclaraient que Jésus était seigneur. Dans ce passage, l'Église naissante projette une utopie féconde qui prévoit pour le faible un monde formé à l'image de celui qui renonçait aux honneurs divins si convoités de l'élite romaine. Tout en reconnaissant les implications politiques (sociales et matérielles) du message symbolique véhiculé en Ph 2, l'auteur soutient que l'Église qui chantait cet hymne devait voir son destin non seulement dans un monde (terrestre) plus juste, mais ultimement dans un royaume céleste où le Christ régnerait comme un seigneur au service de tous.

DE LA VIOLENCE DIVINE À L'OBÉISSANCE ESCLAVE, LE PÈRE ET LE FILS RENONCENT AU POUVOIR EN Ph 2

Robert Hurley

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : L'acte de kénose décrit dans le Carmen Christi (Ph 2,6-11) a été maintes fois et correctement présenté comme une attitude ou une disposition spirituelle assumée par Jésus Christ quand il a accepté de mourir plutôt que d'avoir recours à la violence. De ces exégètes qui ont récemment attiré l'attention sur le caractère politique du langage de l'hymne, au moins deux (Oakes en 2005 et Heen, en 2004) détectent dans sa formulation une critique implicite du pouvoir violent qui fondait et soutenait l'Empire romain. L'auteur du présent article s'inscrit sur cette même trajectoire : il propose une interprétation de Ph 2,6-11 comme l'expression de la théopolitique qui informait la vie commune des ekklēsiai qui déclaraient que Jésus était seigneur. Dans ce passage, l'Église naissante projette une utopie féconde qui prévoit pour le faible un monde formé à l'image de celui qui renonçait aux honneurs divins si convoités de l'élite romaine. Tout en reconnaissant les implications politiques (sociales et matérielles) du message symbolique véhiculé en Ph 2, l'auteur soutient que l'Église qui chantait cet hymne devait voir son destin non seulement dans un monde (terrestre) plus juste, mais ultimement dans un royaume céleste où le Christ régnerait comme un seigneur au service de tous.

ABSTRACT : The act of kenosis described in the Carmen Christi (Ph. 2:6-11) has been repeatedly and correctly described as a spiritual attitude or disposition adopted by Jesus Christ who accepted death rather than resort to violence. Of the exegetes who have recently drawn attention to the political nature of the language used in this early Christian hymn, at least two — Heen (2004) and Oakes (2005) — understand the passage to contain an implicit critique of the violent exercise of power which founded and underpinned the Roman Empire. The article in hand supports this reading of the passage, proposing an interpretation of Ph. 2:6-11 as the expression of the (theo)political discourse which shaped the common life of the ekklēsiai which claimed Jesus as Lord. In this passage, the nascent Church projects a fecund utopia which promises a special place for the weak, a world made in the image of their Lord who renounced the divine honours so much sought after by the Roman elite. While recognizing the political implications of the message contained in the second chapter of the Letter to the Philippians, the author nevertheless maintains that the Church who sang this hymn would have understood its destiny to be found not only in a more just (earthly) world but ultimately in a heavenly kingdom in which the Christ would reign as a lord who serves all.

Quand je désespère, je me rappelle que, tout au long de l'histoire, les voies de la vérité et de l'amour ont toujours gagné. Des tyrans et des assassins il y en a toujours eu, et pour un temps ils peuvent sembler invincibles, mais ils finissent tous par tomber. Penser à cela... toujours.

Mahatma GANDHI

INTRODUCTION

Quelque part dans les années 50 de l'ère commune, un Juif d'origine anatolienne écrit une lettre à la première cellule européenne du nouveau mouvement théopolitique dont il est lui-même missionnaire et stratège. L'expéditeur de la lettre qualifie l'assemblée locale à laquelle il écrit, et qu'il avait lui-même fondée, d'*ekklēsia* (Ph 3,6 ; 4,15), c'est-à-dire d'assemblée délibérante politique (Ph 3,6 ; 4,15)¹. De prime abord, le contenu de la lettre que Paul adresse aux « saints dans le Christ Jésus » (ἀγίους ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) qui habitent la colonie romaine de Philippiques ne semble rien avoir de commun avec un message politiquement radical. En effet, la plupart des chercheurs qui ont étudié la lettre ces vingt-cinq dernières années y découvrent les conventions rhétoriques des lettres gréco-romaines intimes, celles de la lettre d'amitié² ou encore de la lettre familiale³, ainsi qu'une variété d'intentions qui sont la plupart du temps complémentaires⁴.

Récemment, au moins quatre exégètes ont suggéré que la lettre s'interprète mieux lorsque l'on prête attention au vocabulaire, aux pratiques et aux concepts que Paul semble avoir empruntés au monde de la politique romaine. Sheila Briggs⁵, Peter

-
1. Pour la signification politique du choix du terme *ekklēsia* comme désignation des regroupements des disciples du Christ, voir Helmut KOESTER, *Paul & His World : Interpreting the New Testament in its Context*, Minneapolis, Fortress Press, 2007, p. 12.
 2. Gordon D. FEE, « Philippians and Ancient Letter Writing », dans *Paul's Letter to the Philippians*, Grand Rapids, Eerdmans, 1995, p. 2-14 ; Ben WITHERINGTON III, *Friendship and Finances in Philippi*, Valley Forge, Trinity Press International, 1994, p. 17-20 ; John REUMANN, « Philippians and the Culture of Friendship », *Trinity Seminary Review*, 19 (1997), p. 69-83.
 3. Loveday ALEXANDER, « Hellenistic Letter-Forms and the Structure of Philippians », *Journal for the Study of the New Testament*, 37 (1989), p. 87-101.
 4. Gordon FEE, « Philippians and Ancient Letter Writing », et Stanley STOWERS, « Friends and Enemies in the Politics of Heaven », dans Jouette M. BASSLER, dir., *Pauline Theology*, Vol. 1, Minneapolis, Fortress Press, 1991, p. 105-121, sont d'accord pour dire que Ph est une lettre amicale exhortative ; Paul HOLLO-WAY, *Consolation in Philippians*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, la qualifie de « lettre de consolation » envoyée par Paul à ses collaborateurs à un moment où ceux-ci passent par la souffrance. Loveday ALEXANDER, « Hellenistic Letter-Forms and the Structure of Philippians », conclut que la lettre entend renforcer les liens familiaux entre Paul et ses destinataires.
 5. Sheila BRIGGS, « Can An Enslaved God Liberate ? Hermeneutical Reflections on Philippians 2, 6-11 », *Semeia*, 47 (1989), p. 137-153.

Oakes⁶, Joseph A. Marchal⁷ et Erik M. Heen⁸ sont d'accord pour faire l'hypothèse que la lettre aux Philippiens, et plus particulièrement l'hymne au Christ, pourrait véhiculer un message à caractère politique. Oakes et Heen croient que Ph 2,6-11 masque une certaine résistance au pouvoir impérial ; cette résistance s'exprime dans la façon dont la nouvelle formation politico-religieuse imagine et organise la vie commune de ses membres (la *κοινωνία*), et surtout dans la manière dont elle incite les forts à se mettre au service des faibles. Prenant un point de vue opposé, Briggs voit dans cette épître l'expression d'une idéologie kyriocentrique qui sert l'Empire en appuyant les croyances et les intérêts des propriétaires d'esclaves⁹, tandis que Marchal voit dans cet hymne une sorte d'acquiescement à un pouvoir romain divinement établi¹⁰.

Dans ce qui suit, je me propose de présenter un argument qui s'inscrit largement sur la trajectoire tracée par Oakes et Heen. Même si je suis convaincu que ces chercheurs exploitent une veine interprétative des plus riches, il me semble toutefois qu'une interprétation fondée presque uniquement sur des considérations matérielles risque d'obscurcir les croyances spirituelles de la *κοινωνία* chrétienne et l'utopie féconde qui l'informent. Je soutiendrai plutôt l'idée que le nouveau monde que les chrétiens attendent du ciel et qu'ils essaient de concrétiser déjà dans leur vie commune donne sens à la vie même lorsqu'ils souffrent et qu'ils sont impuissants à stopper les maux que leur infligent aveuglément la vie et leurs oppresseurs en toute connaissance de cause. Plutôt que d'imiter la violence impériale, certains de ces chrétiens de la première génération préfèrent souffrir et, s'il le faut, mourir. Paul exhorte ses collaborateurs à tout faire pour ne pas reproduire le modèle d'une domination pyramidale, car en acquiesçant à ce modèle, le message évangélique devient inaudible et vide de sens. Pour tout chrétien qui ose imiter la foi de ce Jésus Christ qui a su se fier entièrement à Dieu, confiant que la mort n'allait pas avoir le dernier mot, la kénose décrite par Paul devient le modèle.

Après une présentation de l'état de la question dans la recherche actuelle, mon argument en deux temps se poursuivra à l'intérieur d'une analyse détaillée du texte faite à l'aide des stratégies interprétatives de la stylistique affective, une approche du texte qui cherche à décrire l'expérience de la lecture à partir des effets que le texte produit chez le lecteur.

6. Peter OAKES, « Re-Mapping the Universe : Paul and the Emperor in 1 Thessalonians and Philippians », *Journal for the Study of the New Testament*, 27, 3 (2005), p. 301-322.

7. Joseph A. MARCHAL, « Expecting a Hymn, Encountering an Argument : Introducing the Rhetoric of Philippians and Pauline Interpretation », *Interpretation*, 61, 3 (2007), p. 245-255.

8. Erik M. HEEN, « Phil 2:6-11 and Resistance to Local Rule : *Isa theos* and the Cult of the Emperor in the East », dans Richard A. HORSLEY, dir., *Paul and the Roman Imperial Order*, Harrisburg, Trinity Press International, 2004, p. 125-153.

9. BRIGGS, « Can An Enslaved God Liberate ? », p. 149.

10. MARCHAL, « Expecting a Hymn, Encountering an Argument », p. 254.

I. L'ÉTAT DE LA QUESTION

Dans un article publié en 2009, quand il fait état des principales questions discutées dans la recherche sur Ph 2,6-11 durant les 80 dernières années, Élian Cuvillier identifie les trois *crucis interpretum* qui ont selon lui défini la discussion exégétique¹¹. La première difficulté interprétative fait surface dans le sillage d'une monographie publiée par Ernst Lohmeyer en 1928 sous le titre *Kyrios Jesus : Eine Untersuchung zu Phil. 2:5-11*¹². Lohmeyer est le premier spécialiste à avoir suggéré que cette section de la lettre, dans laquelle le langage ne semble pas être paulinien et où la structure est rythmée, pourrait être un hymne liturgique prépaulinien, éventuellement chanté dans l'Église de Jérusalem. Sa thèse s'appuyait sur l'analyse des formes du discours religieux publiée par Eduard Norden en 1913¹³. Remarquant que cette péricope interrompt la lettre par son style, Lohmeyer repère en elle trois caractéristiques de la poésie hébraïque : le style participial, un emploi distinctif du pronom relatif et le *parallelismus membrorum*¹⁴. Si les conclusions de Lohmeyer concernant la forme hymnique du passage ont fini par faire consensus, l'idée que, dans cet hymne, Paul ait proposé aux chrétiens un modèle éthique était une autre conclusion contenue dans la même thèse, et il a fallu attendre vingt-deux ans pour qu'elle soit contestée. Ernst Käsemann¹⁵ maintient en effet que le *Carmen Christi*¹⁶ de Ph 2,6-11 ne doit pas être compris en termes de présentation d'un modèle à imiter mais plutôt en termes kéryg-

-
11. Élian CUVILLIER, « Place et fonction de l'hymne aux Philippiens : approches historique, théologique et anthropologique », dans *Les hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions, XXII^e congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (Strasbourg, 2007)*, Paris, Cerf, 2009, p. 137. Cet article suit une autre étude importante publiée une douzaine d'années plus tôt : Ralph P. MARTIN, *A Hymn of Christ : Philippians 2:5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, Downers Grove, InterVarsity Press, 1997.
 12. Ernst LOHMEYER, *Kyrios Jesus : Eine Untersuchung zu Phil. 2:5-11*, Heidelberg, Winter Universitätsverlag, 1928 (republié chez Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961).
 13. Eduard NORDEN, *Agnostos Theos : Untersuchung zur Formgeschichte religiöser Rede*, Leipzig, Teubner, 1913, tel que cité dans Thomas P. OSBORNE, « "Récitez entre vous des psaumes, des hymnes et des cantiques inspirés" (Ép. 5,19), Un état de la question des "hymnes" du Nouveau Testament », dans *Les hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions*, p. 62.
 14. LOHMEYER, *Kyrios Jesus : Eine Untersuchung zu Phil. 2:5-11*, p. 7. Le *parallelismus membrorum* est une figure de style en poésie hébraïque qui consiste dans des lignes de construction parallèle qui présente des antithèses et des prolongements complémentaires. Les lignes sont normalement courtes, composées de trois ou quatre mots.
 15. Ernst KÄSEMANN, « Kritische Analyse von Phil. 2.5-11 », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 47 (1950), p. 313-360. Le débat entre les deux hommes tourne autour de la traduction du v. 5, Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ : « Ayez en vous les dispositions qui étaient en Christ Jésus » (Lohmeyer) ou « Ayez en vous les dispositions qui conviennent pour ceux qui sont en Christ Jésus » (Käsemann).
 16. La première référence à l'expression *Carmen Christi* (hymne au Christ) figure dans une lettre que Pline a envoyée à l'Empereur Trajan au début du 2^e siècle. En parlant des « erreurs » des chrétiens, il décrit ainsi leurs pratiques : « [...] stato die ante lucem... *carmenque Christo quasi deo dicere secum inuicem* » (« [...] à un jour marqué [ils s'assemblaient] avant le lever du soleil, et chantaient tour à tour un *hymne au Christ*, comme s'il eût été dieu ») (*Epistolae X*, 96-97). Est-il possible que Ph 2 soit un de ces hymnes que les chrétiens chantaient en l'honneur du Christ et que Pline évoque dans cette lettre plusieurs décennies plus tard ? À ce sujet, voir James P. MARTIN, *Carmen Christi*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, p. 1-13.

matiques, comme un drame de salut qui annonce la venue d'un Sauveur céleste¹⁷. Käsemann est persuadé que les propos de Ph 2 ne sont pas une référence au ministère terrestre de Jésus, mais plutôt une mythologisation du Christ, l'être préexistant qui s'incarne pour finir dans l'exaltation¹⁸.

L'interprétation du v. 6 avec sa référence à la possible préexistence du Christ et l'emploi des expressions ἐν μορφῇ θεοῦ et οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο constituent la deuxième *crux interpretum* de l'hymne. Le mot μορφῇ a été lu de trois façons différentes : (1) à la manière d'Aristote, comme un terme philosophique voulant dire « l'essence » ou « l'être véritable » qui ne change jamais ; (2) comme un synonyme des mots εἶδος, c'est-à-dire *apparence externe*, ou ὁμοίωμα, c'est-à-dire *figure, représentation, ou image* ; (3) ou à la manière du gnosticisme hellénistique pour désigner la nature divine¹⁹. Le mot ἄρπαγμὸν, dans l'expression οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο, est un *hapax legomenon* qui peut vouloir dire (1) l'acte de saisir une chose que l'on ne possède pas encore (*res rapienda*), ou bien (2) une chose possédée par le propriétaire et à laquelle il s'accroche (*res rapta*)²⁰.

Le verbe κενώω, mentionné au v. 7, constitue la troisième énigme interprétative. Ce verbe, qui veut littéralement dire « évidemment », est employé par Paul dans l'expression ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών. Les auteurs de *La traduction œcuménique de la Bible* l'ont traduite de la manière suivante : « Mais il s'est dépouillé, prenant la condition de serviteur » ; alors que la traduction de Maredsous Hautecombe préfère le rendre par le verbe « anéantir » : « mais il s'est anéanti prenant la condition d'esclave ». Le sens de κενώω est lié ici à celui de δοῦλος, et l'acte de dépouillement ou d'anéantissement peut se référer, selon l'exégète consulté, à l'incarnation du préexistant, à l'abandon des attributs divins, à l'itinéraire du Serviteur, à l'abaissement du juste, à l'appauvrissement volontaire ou à l'esclavage sous les puissances²¹.

La bibliographie discutant des difficultés interprétatives de Ph 2 est tellement énorme qu'en 1997 Ralph Martin y a consacré un livre complet²². Mes ambitions sont plus modestes et j'entends poursuivre ici une ligne d'enquête assez restreinte. Je me propose d'ouvrir un dialogue avec Briggs, Heen, Marchal et Oakes, des auteurs que je viens de mentionner et qui ont abordé chacun à leur façon la question de l'inscription politique de ce texte. Deux de ces exégètes, Heen et Oakes, appartiennent à une nouvelle vague en études néotestamentaires qui privilégie la théopolitique de l'Empire romain comme contexte interprétatif. Les chercheurs que l'on pourrait regrouper autour de cette perspective sont déjà nombreux, les figures de proue incluant, entre

17. Robert MORGAN, « Incarnation, Myth, and Theology : Ernst Käsemann's Interpretation of Philippians 2:5-11 », dans Ralph P. MARTIN, Brian J. DODD, dir., *Where Christology Began : Essays on Philippians 2*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1998, p. 43-73.

18. *Ibid.*, p. 51.

19. Bonnie B. THURSTON (et Judith M. RYAN), *Philippians and Philemon*, Collegeville, Liturgical Press, 2005, p. 81.

20. HEEN, « Phil 2:6-11 and Resistance to Local Rule », p. 138.

21. CUVILLIER, « Place et fonction de l'hymne aux Philippiens », p. 142.

22. Voir la n. 11 ci-dessus.

autres, les exégètes Richard Horsley, Helmut Koester, N.T. Wright, Neil Elliott, Bengt Holmberg, John Dominic Crossan et Dieter Georgi²³. Étant donné que le souci de Lilian Portefaix pour la reconstruction des premières lectrices de la lettre aux Philippiens n'est pas sans intérêt pour ma propre application de la stylistique affective au *Carmen Christi*, à ces quatre auteurs, j'aimerais également ajouter son livre, *Sisters Rejoice*²⁴.

1. Briggs et Marchal

Sheila Briggs propose une herméneutique biblique de la libération qui permet de réentendre la voix des opprimés, étouffée dans le christianisme primitif par des hommes qui ont sélectionné et édité les textes du canon néotestamentaire à partir d'une perspective androcentrique²⁵. Elle examine la métaphore de l'esclave déployée en Ph 2,6-11 et conclut que, telle que présentée, cette métaphore a pour effet d'encourager les esclaves à continuer d'obéir et sert ainsi les intérêts des maîtres. L'idée que la condition humaine en est une d'esclavage, commune aux religions hellénistiques, et que Käsemann utilisait pour expliquer le sens du v. 7, lui semble tout à fait plausible. Briggs interprète la métaphore de l'esclave comme une façon d'entériner tacitement les valeurs impériales :

The belief that all human beings are slaves in the metaphysical sense, and that likewise Christ in becoming human took on the slavery of the human condition, does not produce the effect of a social levelling. That all persons are slaves by virtue of their humanity does not preclude that some persons are slaves by virtue of their social status. Indeed, the supposed metaphysical reality of universal human slavery reinforces the social reality of a particular institution of slavery by encouraging endurance of the human condition rather than the transformation of it through one's own efforts²⁶.

-
23. J.D. CROSSAN, *God and Empire : Jesus Against Rome, Then and Now*, San Francisco, Harper One, 2007 ; ID., *Jesus : A Revolutionary Biography*, San Francisco, Harper, 1994 ; B. HOLMBERG, *Paul and Power : The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*, Lund, Liber-Läromedel/Gleerup, 1978 ; R.A. HORSLEY, dir., *In the Shadow of Empire : Reclaiming the Bible as a History of Faithful Resistance*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2008 ; ID., *Jesus in Context : Performance, Power & People*, Minneapolis, Fortress Press, 2008 ; ID., *Scribes, Visionaries, and the Politics of Second Temple Judea*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2007 ; ID., N. ASHER SILBERMAN, *The Message and the Kingdom : How Jesus and Paul Ignited a Revolution and Transformed the Ancient World*, New York, Fortress Press, 1997 ; R.A. HORSLEY, dir., *Paul and the Roman Imperial Order*, Harrisburg, Trinity Press International, 2004 ; ID., *Hidden Transcripts and the Arts of Resistance : Applying the Work of James C. Scott to Jesus and Paul*, Atlanta, Society of Biblical Literature (coll. « Semeia Studies », 48), 2004 ; ID., *Religion and Empire : People, Power, and the Life of the Spirit*, Minneapolis, Augsburg Fortress, 2003 ; ID., dir., *Paul and Politics : Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation. Essays in Honor of Krister Stendahl*, Harrisburg, Trinity Press International, 2000 ; ID., dir., *Paul and Empire : Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg, Trinity Press International, 1997 ; ID., *Galilee : History, Politics, People*, Valley Forge, Trinity Press International, 1995 ; N.T. WRIGHT, *Jesus and the Victory of God : Christian Origins and the Question of God. Vol. 2*, Minneapolis, Fortress Press, 1996 ; ID., *Evil and the Justice of God*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2006 ; R.B. STEWART, *The Resurrection of Jesus : J.D. Crossan and N.T. Wright in Dialogue*, Minneapolis, Augsburg Fortress, 2005.
24. Lilian PORTEFAIX, *Sisters Rejoice. Paul's Letter to the Philippians and Luke-Acts as Seen by First-century Philippian Women*, Stockholm, Almqvist and Wiskell International, 1988.
25. BRIGGS, « Can An Enslaved God Liberate ? », p. 137-138.
26. *Ibid.*, p. 146.

Cette position trouve écho dans la recherche de Joseph Marchal qui se réfère directement à l'article de Briggs. Le Christ, dit Marchal, est présenté à la fois comme maître (*kyrios*) et comme esclave obéissant, la mort qu'on lui inflige étant celle de l'esclave²⁷. L'emploi de cette imagerie, soutient Marchal, aurait eu l'effet, sciemment ou non, d'encourager l'acceptation du système d'exploitation plutôt que sa transformation. Pire encore, la présentation du Christ comme esclave idéalise et obscurcit la dynamique déontique de l'esclavage. Pris au sens où Paul y dépeint l'obéissance consciencieuse et la souffrance craintive comme des normes chrétiennes²⁸, conclut Marchal, le message de l'hymne s'avère problématique d'un point de vue politique et gênant d'un point de vue éthique²⁹.

2. Oakes et Heen

L'article d'Oakes prend son point de départ dans la recherche récente sur les liens possibles entre 1 Th et Ph d'une part, et l'Empire romain, l'empereur romain et le culte impérial romain d'autre part³⁰. Cette recherche tourne autour de deux thèmes communs aux chrétiens et à l'Empire, le premier étant le constat d'une terminologie parallèle, le second, la structuration de rapports sociaux. Oakes évalue la plausibilité qu'il y ait eu des conflits systémiques entre le christianisme primitif et Rome³¹, et à titre d'exemple, il cite un conflit possible entre l'autorité que les chrétiens attribuaient au Christ et celle revendiquée par l'empereur³². Il présente quatre modèles susceptibles d'expliquer les ressemblances entre Rome et le christianisme. (1) Le premier modèle examine la possibilité que Rome et le christianisme aient emprunté leur terminologie d'une source commune antérieure, qui pourrait être par exemple le discours hellénistique. (2) Le deuxième modèle considère la possibilité que les pratiques chrétiennes suivent celles de Rome, comme le suggèrent Briggs et Marchal. (3) Le troisième modèle explore la possibilité que Rome soit entrée par hasard en conflit avec le christianisme, un groupuscule encore insignifiant à l'époque. Le refus des chrétiens à participer au culte obligatoire des dieux et éventuellement au culte de l'empereur aurait pu par exemple causer des problèmes aux fidèles en Asie Mineure et en Grèce. (4) Enfin, le dernier modèle considère la possibilité que les chrétiens aient été en conflit avec Rome, ces derniers s'étant opposés à la domination et à l'injustice qui étaient centrales au fonctionnement de l'Empire. Les conclusions d'Oakes sont fort intéressantes :

When Paul evokes Rome in these letters, Christianity does conflict with Rome. Christology and eschatology, in particular, conflict with Roman ideology. However, Paul does not

27. MARCHAL, « Expecting a Hymn, Encountering an Argument », p. 248.

28. *Ibid.*, p. 254.

29. *Ibid.*, p. 249.

30. OAKES, « Re-Mapping the Universe », p. 301.

31. Par le mot « Rome », il désigne l'idéologie romaine, c'est-à-dire le discours qui soutient les rapports de pouvoir dans la société romaine. De l'extérieur, ces rapports de pouvoir constituent la position dominante de Rome face à tous les pouvoirs compétiteurs ; de l'intérieur, ils constituent une hiérarchie qui descend de l'empereur jusqu'à l'habitant le plus marginal de l'Empire (*ibid.*, p. 302).

32. *Ibid.*

seem to be wishing, as such, for Rome's overthrow. He is not writing anti-Roman polemic. [...] re-mapping the Philippian Christians' location in the world is a central concern (2.15-16). Philippians remaps both time and space. [...] Paul strengthens the suffering Christians by emphasizing that the universe is not as it appears. The Christians have a secure place close to the real central power. They should therefore encourage one another. [...] Paul rearranges the universe.

La recherche d'Erik Heen ressemble à celle de Peter Oakes à plusieurs égards. Cela dit, Heen aborde une question beaucoup plus ciblée. Son enquête essaie de déterminer si l'expression ἰσα θεῶν, employée dans le panégyrique du Christ en 2,6b, ne devrait pas s'interpréter à la lumière de l'utilisation de cette même locution dans la Grèce du 1^{er} siècle où elle était employée pour honorer l'empereur romain. De plus, il voit dans l'attribution de cet honneur au Christ une critique directe de l'empereur³³. La théorie de James C. Scott lui sert d'outil analytique pour présenter Ph 2,6-11 comme un exemple du discours que les subalternes chrétiens cachaient à l'élite impériale, une sorte de discours propre au mouvement chrétien qui aurait été inaudible à leurs maîtres romains³⁴.

Heen part du principe que la société antique était timocratique et que l'élite de cette société était obsédée par l'amour des honneurs (φιλοτιμία)³⁵. Compte tenu de l'espace important occupé par le patronage dans la cité antique, il n'est pas surprenant que, dans le but de reconnaître les œuvres de bienfaisance des riches, on ait inventé une grande variété d'honneurs (τιμῶν) allant de la simple acclamation par l'assemblée jusqu'à l'identification du patron avec les dieux (ισόθεοι τιμῶν)³⁶. Aujourd'hui, rappelle Heen, les historiens reconnaissent dans le culte de l'empereur un dispositif de contrôle du pouvoir et de l'influence aux niveaux de la ville, de la province et de l'imperium dans son ensemble³⁷. Le pouvoir de l'empereur ainsi construit légitimait aussi le statut de la grande élite de ces mêmes instances, le prestige des élites locales étant structurellement lié aux fonctions qu'elles occupaient à l'intérieur du culte impérial de la cité³⁸. Heen conclut que l'exaltation de Jésus en Ph 2,6-11 résulte de sa décision de ne pas reproduire le modèle des empereurs et des élites qui s'emparaient du pouvoir dans le but de faire fortune et à des fins d'autoglorification, asservissant les autres à leurs intérêts à eux. Jésus décide plutôt de mener une vie de soumission consacrée aux intérêts des faibles et des exclus. Le discours caché des subalternes que Heen croit détecter dans cette acclamation d'un Dieu-esclave représente une protestation contre les abus que ces hommes et ces femmes auraient endurés sur une base quotidienne aux mains du pouvoir patronal :

Jesus' exaltation helped them see through the splendor of the emperor's new clothes given to him by [...] the rhetoric of the local imperial cult. What they saw was not the foolish-

33. HEEN, « Phil 2:6-11 and Resistance to Local Rule », p. 125.

34. *Ibid.*, p. 126. Voir James C. SCOTT, *La domination et les arts de la résistance : fragments du discours subalterne*, Paris, Amsterdam, 2008.

35. *Ibid.*, p. 128.

36. *Ibid.*

37. *Ibid.*, p. 126.

38. *Ibid.*, p. 151.

ness of a naked god, but an impressive system that constructed the prestige and power of the few at the expense of the many³⁹.

3. Liliane Portefaix

Dans *Sisters Rejoice : Paul's letter to the Philippians and Luke-Acts as seen by First-century Philippian Women*, Liliane Portefaix étudie non seulement la lettre aux Philippiens dans son ensemble, mais aussi les références à la fondation de cette Église en Actes 16,12-15 :

16¹² [...] et de là nous sommes allés à Philippi, ville principale du district de Macédoine et colonie romaine. Nous avons passé quelques temps dans cette ville. ¹³ Le jour du sabbat, nous en avons franchi la porte, pour gagner, le long d'une rivière, un endroit où, pensions-nous, devait se trouver un lieu de prière ; une fois assis, nous avons parlé aux femmes qui s'y trouvaient réunies. ¹⁴ L'une d'elles, nommée Lydie, était une marchande de pourpre originaire de la ville de Thyatire qui adorait déjà Dieu. Elle était tout oreilles ; car le Seigneur avait ouvert son cœur pour la rendre attentive aux paroles de Paul. ¹⁵ Lorsqu'elle eut reçu le baptême, elle et sa maison, elle nous invita en ces termes : « Puisque vous estimez que je crois au Seigneur, venez loger chez moi. » Et elle nous a forcés d'accepter.

Le but de cette étude, basée sur la théorie de la réception de textes littéraires élaborée par Wolfgang Iser et Hans Robert Jauss, était de reconstruire de façon aussi fidèle que possible la compréhension du message chrétien qu'auraient eu des femmes du premier siècle qui n'avaient guère de connaissance ou d'expérience du judaïsme. À travers son livre, Portefaix met l'accent sur le rôle central joué par des femmes dans la fondation et dans le fonctionnement de l'Église à Philippi. Publié dix-sept années plus tard, le commentaire sur la lettre aux Philippiens de Bonnie Thurston abonde dans ce même sens⁴⁰. L'androcentrisme dont parlait Briggs dans son article est confirmé non seulement par rapport aux rédacteurs du NT et des cadres du canon du NT mais aussi par rapport aux exégètes hommes qui ont commenté le texte depuis plus d'un siècle et demi sans porter grande attention à ce remarquable fait.

Compte tenu du fait que l'histoire en général et le NT en particulier n'ont tenu que très peu compte de la voix féminine, Portefaix essaie une reconstruction expérimentale qui, de son propre aveu, est truffée de lacunes et d'affirmations qui demanderaient à être étayées. Les résultats demeurent néanmoins fort instructifs et aident à améliorer notre compréhension de la période et à meubler notre imaginaire historiographique et narratif. Son portrait des premières lectrices de la lettre, des femmes païennes, habitantes d'une ville impériale importante, reste pauvre en couleurs et elle réussit à enrichir sa palette grâce à l'archéologie, à l'épigraphie, et à la littérature qui témoignent de cette ville. Je me contenterai d'un petit exemple, assez révélateur de la nature des résultats qui ont été ainsi obtenus. Rassemblant des statistiques sur l'espérance de vie des femmes, Portefaix retrace les dangers auxquels étaient exposées les filles dès leur naissance :

39. *Ibid.*, p. 153.

40. Voir la n. 19 ci-dessus.

C'était la tâche de la sage-femme d'examiner l'enfant afin d'évaluer sa condition physique. Dans les cas où était constatée une difformité ou une faiblesse évidente, la loi obligeait que l'enfant soit immédiatement tué, peu importe son sexe. Si la sage-femme trouvait une fille capable de survivre, il revenait au père de décider si on la garderait dans la famille ou non. Cependant, lorsqu'une fille était rejetée, il n'était pas question de la tuer... En réalité, on vendait les filles non désirées ou bien on les exposait dans des lieux très fréquentés dans l'espoir qu'un passant leur vienne en aide, soit par miséricorde soit par l'appât du gain. Par exemple, sur le plan pécuniaire, une fille pouvait être une acquisition intéressante comme servante dans une auberge ou comme prostituée dans un bordel⁴¹.

Même lorsqu'une fille avait la chance de survivre jusqu'à l'âge de la puberté, normalement mal nourrie ou moins nourrie que ses frères, le danger d'une grossesse prématurée restait énorme. La vie courte et souvent brutale des filles et des femmes, écrit Portefaix, faisait en sorte qu'elles étaient plus attachées à la religion, et en particulier à certains dieux et déesses, que les hommes. Le premier mars de chaque année, les femmes célébraient les Matronalia à l'occasion desquels elles invoquaient Junon Lucina pour la poursuite satisfaisante de leur mariage et d'heureux accouchements, tandis que le 19 mars elles célébraient Minerve, la protectrice de l'artisanat féminin⁴². En général, les femmes étaient attirées par les cultes à mystères qui posaient directement les questions de vie et de mort⁴³. Enfin, Portefaix discerne dans la présentation que fait Paul du Christ et de la bonne nouvelle plusieurs éléments qui les auraient rendus plus compréhensibles et plus attrayants pour ces femmes.

Après ce survol, il est maintenant temps d'aborder directement la description de l'acte de lecture du *Carmen Christi* et des effets produits chez le lecteur ou la lectrice, une expérience qui, je ne le cacherai pas, ne manquera pas d'être influencé, entre autres, par le travail des collègues mentionnés dans cette revue de la littérature.

II. ANALYSE DÉTAILLÉE DU TEXTE

Puisque la réception du drame de la kénose et de l'exaltation du Christ en Ph 2 est clairement conditionnée, dans son contexte paulinien du moins, par ce qui se trouve en amont de la lettre, je commencerai mon étude au début du chapitre 2, quitte à fréquemment rappeler des éléments du chapitre précédent que j'estime pertinents. En effet, tout ce qui précède la section parénétiqque qui débute en 1,27 sert à introduire la problématique de la lettre et à préparer la réception des propos de Paul.

v. 1 Εἴ τις οὖν παράκλησις ἐν Χριστῷ, εἴ τι παραμύθιον ἀγάπης,
 v. 1 Si donc il y a quelque consolation en Christ, s'il y a quelque réconfort d'amour,
 εἴ τις κοινωνία πνεύματος⁴⁴, εἴ τις σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί,
 s'il y a quelque communion d'Esprit, s'il y a quelque tendresse et compassion,

41. PORTEFAIX, *Sisters Rejoice*, p. 10-11. La traduction est la mienne.

42. *Ibid.*, p. 49.

43. *Ibid.*, p. 58.

44. Ce mot fait écho à la notion exprimée en Ph 1,7 où Paul parle de la communion dont jouissent les Philippiens qui ont part à toute la grâce qu'il a reçue : συγκοινωνούς μου τῆς χάριτος πάντας ὑμᾶς ὄντας (vous avez tous part à ma grâce).

Cette série de quatre propositions conditionnelles fait partie des dispositifs textuels déployés par Paul dans son effort pour persuader les chrétiens de Philippiques de maintenir un comportement « digne de la bonne nouvelle du Christ » (Ph 1,27). L'apôtre ne s'impose pas en maître. Il se présente plutôt comme un destinataire plein de sollicitude, alors même qu'il joue sur les liens d'affection qui existent entre lui et ses destinataires.

Le thème de la *κοινωνία* est récurrent. Les traductions possibles de ce mot incluent « association », « communion », « confrérie », « communauté » et « participation en quelque chose⁴⁵ ». En 1,5, il est question de la *κοινωνία* dans l'œuvre de l'évangile ; en 1,7, Paul décrit ses destinataires comme des *συγκοινωνοί*⁴⁶, des collaborateurs dans l'annonce de la bonne nouvelle. En ce début du chapitre 2, pour faire accepter sa requête, il table sur une *κοινωνία* d'esprit entre lui et eux. Mais pourquoi toute cette attention à la question de la *κοινωνία* ? Est-il simplement préoccupé de la vie interne de la communauté ou est-il possible qu'il veuille protéger la crédibilité de l'évangile devant les habitants non chrétiens de la ville et éventuellement de l'Empire ?

Tout de suite après la mention de *κοινωνία* en 1,5, Paul parle au v. 6 de « l'excellente œuvre » (*ἔργον ἀγαθόν*) que Dieu avait commencée en eux. Au v. 7, il parle du rôle que les Philippiens ont joué dans la confirmation (*βεβαίωσις*) de l'Évangile. N'est-il pas possible et même probable que cette confirmation prenne la forme d'une réorganisation de la *κοινωνία* des chrétiens ? On peut le penser, car aux v. 9 et 11 il est question de « l'amour débordant » des Philippiens (*ἡ ἀγάπη ὑμῶν ἔτι μᾶλλον καὶ μᾶλλον περισσεύη*) et de la vie de ceux qui sont « comblés du fruit de la justice » (*πεπληρωμένοι καρπὸν δικαιοσύνης*). Enfin au v. 27, le contexte politique de tous ces propos s'exprime clairement. Paul y emploie le verbe *πολιτεύομαι* à l'impératif : « Vivez comme des citoyens dignes de l'évangile du Christ ».

Et dans ce contexte, il ne faut pas sous-estimer la répétition fréquente (19 fois, à ce point de la lettre) du mot Christ, un vocable qui constitue en soi une référence politique incontestable. On a tendance à oublier que le mot *Χριστός* en tant que traduction grecque de « messie » est devenu un terme technique dans l'histoire d'Israël pour désigner le roi d'Israël, le messie davidique, l'héritier de la promesse de Nathan⁴⁷. L'annonce de Jésus comme étant le Christ est une affirmation par les membres de l'*ἐκκλησία* du fait que c'est lui qui constitue l'ultime référence en matières politiques. Et dans le monde ancien, qui dit politique dit nécessairement religion. N.T. Wright insiste pour dire que la proclamation de la seigneurie du Christ, telle qu'on la voit déjà affirmée en Ph 1,2 et 1,14 avec l'emploi du mot *κύριος* a aussi l'effet de relativiser les prétentions de tout autre seigneur et surtout celles de César⁴⁸.

45. F.W. DANKER, dir., *A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, University of Chicago Press, 2000.

46. L'expression en Ph 1,5 se lit ainsi : *ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον*, la TOB traduit ce bout de phrase par « à cause de la part que vous prenez avec nous à l'Évangile ».

47. KOESTER, *Paul and His World*, p. 5.

48. N.T. WRIGHT, *What Saint Paul Really Said*, Oxford, Lion, 1997, p. 55-56 *passim*.

Κοινωνία n'est pas la seule expression qui se trouve répétée dans cette exhortation aux Philippiens. Chaque proposition conditionnelle utilise une expression qui fait appel aux émotions : παράκλησις (consolation, encouragement, confort), παραμύθιον ἀγάπης (encouragement d'amour), κοινωνία πνεύματος (communion d'esprit), σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί⁴⁹ (compassion et tendresse). Et à l'intérieur de cette liste, en plus de κοινωνία, les mots ἀγάπη (Ph 1,16), πνεύμα (Ph 1,19.27) et σπλάγγον⁵⁰ (Ph 1,8), « amour », « esprit » et « compassion », ont déjà été introduits plus tôt dans la lettre dans des contextes où ces mots sont tous liés à la question de la motivation à agir et à Jésus Christ. En Ph 1,8, par exemple, Paul assurait ainsi les Philippiens de son amour : « Oui, Dieu m'est témoin que je vous chéris tous ardemment des tendresses (σπλάγγονις) de Christ Jésus ».

Cet appel se fait encore plus émotif au verset 2, qui commence par une autre demande : « mettez le comble à ma joie » (πληρώσατέ μου τὴν χαρὰν). La joie mentionnée ici a déjà été évoquée à quatre reprises au chapitre 1,4.18[2x].25, toujours en lien soit avec l'annonce de la bonne nouvelle soit avec la foi qui en résulte⁵¹. L'ensemble de ces références aux émotions profondes et positives occasionnées par la participation à l'évangile crée une atmosphère de convivialité et donne l'impression que les relations qui existent entre Paul et ses destinataires sont des plus chaleureuses et qu'elles sont établies sur une base solide. On peut en passant se demander ce que cette bonne nouvelle, cette nouvelle vie ἐν Χριστῷ (Ph 1,1), avait pu changer dans la vie quotidienne des Philippiens pour provoquer une si grande joie.

Dans la suite du verset, il se peut que l'on découvre indirectement ce qui manque à la joie de l'apôtre :

ἴνα τὸ αὐτὸ φρονῆτε, τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες, σύμψυχοι, τὸ ἐν φρονούντες, vivez en harmonie⁵², ayant le même amour, une seule âme, une seule pensée.

Encore ici, il se plaît à répéter des expressions semblables. En effet, jusqu'ici dans la lettre, il serait difficile de ne pas ressentir ou au moins de repérer l'effet que souhaite produire Paul chez ses lecteurs. En 1,27 et 30, l'apôtre exhortait les Philippiens à tenir « ferme dans un même esprit, luttant ensemble d'un même cœur selon la foi de l'Évangile (ὅτι στήκετε ἐν ἐνὶ πνεύματι, μιᾷ ψυχῇ συναθλοῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου) » (1,27), « concourant au même but (τὸν αὐτὸν ἀγῶνα ἔχοντες) » (1,30)⁵³. Toute cette insistance sur le besoin de maintenir l'harmonie fait penser que

49. Cette expression est un hendiadys, c'est-à-dire une figure de rhétorique qui consiste à utiliser deux noms coordonnés au lieu d'une expression unique. Les entrailles ou les intestins (le cœur, les poumons, le foie, etc.) sont, chez les Hébreux, le siège des affections plus tendres, surtout la gentillesse, la bienveillance, la compassion. Voir DANKER, *A Greek English Lexicon of the New Testament*, σπλάγγνα.

50. Terme déjà utilisé en Ph 1,8 (σπλάγγονις Χριστοῦ Ἰησοῦ, tendresses de Christ Jésus). Paul incite les Philippiens à imiter le Christ qui a lui aussi de la compassion.

51. En Ph 1,4, Paul prie avec joie pour la part que les Philippiens ont prise à l'Évangile ; en 1,18, il se réjouit et se réjouira encore du fait que le Christ soit annoncé ; en Ph 1,25 il parle de la joie qu'occasionne, pour lui, la foi des Philippiens.

52. Cf. DANKER, *A Greek English Lexicon of the New Testament*, φρονέω, « penser la même chose », « être d'accord », « vivre en harmonie ».

53. Je ne crois pas qu'il y a de réels motifs de trouver ici une référence au combat, et donc à la violence guerrière, car il me semble que la non-violence est précisément une des marques distinctives du mouvement

cette harmonie, cette *κοινωνία πνεύματος*, ait pu se trouver menacée d'une manière ou d'une autre. Et si elle a été menacée, on doit alors se demander quelle forme cette menace a pu prendre.

Le monde esquissé au chap. 1 est construit essentiellement sur deux séries d'oppositions. La première série distingue les bons des méchants ; la seconde sépare la vie dans la chair de la vie avec le Christ. Nous reviendrons plus tard sur la seconde opposition, mais je crois que la menace à l'harmonie est plutôt à chercher dans la première série d'oppositions.

Du côté des bons, on trouve Paul et Timothée, les saints à Philippiques, les *ἐπίσκοποι* et les *διάκονοι*. Ces gens ont pris part à l'Évangile depuis le premier jour et sont toujours fidèles à la tâche au moment de la rédaction de la lettre (1,5) ; Dieu a commencé en eux une œuvre excellente (1,6) ; ils appuient maintenant Paul même dans ses liens (1,7) ; Paul les porte dans son cœur et il les aime avec les tendresses de Jésus Christ (1,7.8) ; ils ont un amour débordant (1,9) ; Paul leur souhaite le discernement, qu'ils soient purs et sans reproche (1,10) ; ils semblent être dans la maturité du fruit de la justice (1,11) ; le courage de Paul devant l'emprisonnement les rend plus audacieux dans leur proclamation de la Parole (1,14) ; ils prêchent le Christ dans de bons sentiments (1,15) ; ils agissent par amour (1,16) ; ils sont sincères (1,18) ; ils prient pour Paul (1,19) ; leur unanimité, leur cœur uni, leur *κοινωνία* seront source de salut pour eux (1,28) ; ils souffrent pour le Christ (1,29).

Dans le coin des méchants, nous trouvons des gens qui annoncent l'Évangile « par envie et en esprit de rivalité (*διὰ φθόνον καὶ ἔριον*) » (1,15) ; « c'est par désir de pouvoir (*ἐριθεία*) qu'ils annoncent le Christ » (1,17) ; leurs intentions ne sont pas pures (1,17) ; ils sont hypocrites (1,18) ; ils sont contents que Paul est en prison et souhaitent aggraver sa souffrance par cet esprit de rivalité, par leur quête de pouvoir et par leur envie (1,17) ; leur rivalité sera leur ruine (1,28) ; ils sont des adversaires des Philippiens fidèles (1,28). Enfin, le v. 29 fait penser qu'ils seraient moins prêts à souffrir pour le Christ que les collaborateurs fidèles à Paul.

L'action de ces adversaires se présente à la manière d'une contagion qui risque d'infecter toute la communauté. Paul met les Philippiens en garde contre ce danger dans les termes les plus clairs. Il me semble que l'opposition qui se trouve au centre de la lettre commence à poindre à l'horizon : à l'unité il s'agit d'opposer la rivalité, à la sincérité l'hypocrisie, l'amour à l'envie, au salut la ruine.

Cette impression se confirme à la lecture du v. 3 :

v. 3 μηδὲν κατ' ἐριθείαν μηδὲ κατὰ κενοδοξίαν

v. 3 rien par désir de pouvoir rien par gloriole

ἀλλὰ τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν,
mais dans une attitude d'humilité considérant les autres supérieurs à soi-même,

v. 4 μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστοι σκοποῦντες ἀλλὰ [καὶ] τὰ ἐτέρων ἕκαστοι.

v. 4 chacun ne regardant pas son propre intérêt, mais bien celui des autres.

chrétien. C'est l'harmonie dans laquelle ils vivent qui permet de les distinguer de leurs concitoyens. Je préfère traduire *ἀγών* à partir du contexte de la compétition sportive.

Le contenu de ces deux versets vient spécifier la sorte de vie qu'il faut mener afin de créer ou de maintenir cette harmonie et cette communion qui sont dignes des ἀγίοις ἐν Χριστῷ, des saints dans le Christ. Le mot ἐριθεία, déjà apparu au v. 17, revient ici sous forme d'une interdiction, ce qui mérite notre attention. Avant l'époque néotestamentaire, le mot ἐριθεία ne se trouve que chez Aristote (*Polit.* 5, 3, p. 1302b, 4 ; 1303a, 14) et désigne la poursuite égoïste d'un office politique par des moyens déloyaux. Dans la mesure où l'on comprend l'ἐκκλησία naissante à Philippe comme faisant partie d'un πολιτευμα céleste, c'est-à-dire d'une cité céleste (Ph 3,20), il est normal que Paul parle d'activités qui, à proprement parler, relèvent de la sphère politique. La quête de pouvoir et l'autopromotion, omniprésentes dans le monde de la politique antique, sont interdites aux chrétiens. Ce sens convient parfaitement au contexte⁵⁴.

La gloriole, la κενοδοξία, dont il est ici question, est un nom composé de l'adjectif κενός (vide) et du nom δόξα et veut dire littéralement « gloire vide ». Je me demande si l'écho de cette gloire vide (κενός) ne résonnait pas encore dans les esprits des premiers lecteurs, alors qu'ils lisaient les versets qui suivent concernant la kénose désintéressée du Christ qui finit dans la glorification du Père.

Le fait d'encourager des gens à pratiquer l'humilité peut s'avérer très révélateur. Surtout qu'il est peu probable que, dans cette correspondance, Paul s'adresse à des esclaves. Dans son livre *Histoire sociale du christianisme primitif*, Gerd Theissen établit en effet une série d'indices permettant de situer la classe sociale des destinataires des écrits néotestamentaires. Pour les textes qu'il a examinés, Theissen se demande si les gens savent lire et écrire, s'ils disposent d'argent, s'ils sont maîtres d'une maison, s'ils voyagent, s'ils ont une fonction prestigieuse, et y voit autant de signes d'appartenance à des classes supérieures⁵⁵. À ce chapitre, les Philippiens à qui Paul s'adresse savent lire, l'ont aidé avec de l'argent à plus d'une reprise (Ph 4,10-20), ils voyagent (2,25). De plus, on dit de Lydie en Actes 16 qu'elle est marchande de pourpre et que toute sa maison avait reçu le baptême en même temps qu'elle. À aucun moment dans la lettre il n'y a d'indication que Paul s'adresse directement à des esclaves. Clairement, les Philippiens à qui il s'adresse sont des gens libres qui n'appartiennent pas aux classes indigentes. Recommander l'humilité à des personnes libres et financièrement stables tranche avec toutes les coutumes de l'Antiquité. L'humilité était d'abord et avant tout la marque de l'esclave.

54. J.P. LOUW et E.A. NIDA, *Greek-English Lexicon of the New Testament : Based on Semantic Domains*, 2^e éd., New York, United Bible Societies, 1989, donnent deux explications du terme ἐριθεία : « (1) a feeling of resentment based upon jealousy and implying rivalry, "selfish ambition, rivalry, resentment." τῶν δὲ ἐξ ἐριθείας καὶ ἀπειθοῦσι τῇ ἀληθείᾳ "others are selfishly ambitious and reject what is right" Ro 2.8 ; οἱ δὲ ἐξ ἐριθείας τὸν Χριστὸν καταγγέλλουσιν "others proclaim Christ out of a feeling of rivalry" Php 1.17. The meaning of "rivalry" may be expressed as "wanting to be better than someone else" or "wanting to make people think they are better." The meaning of "selfish ambition" may be rendered as "what they do is just to make themselves look bigger" or "what they do is just for themselves." (2) a feeling of hostility or opposition — "hostility, being against." οἱ δὲ ἐξ ἐριθείας τὸν Χριστὸν καταγγέλλουσιν "but they announce Christ out of a sense of hostility" Php 1.17. It is also possible to understand ἐριθεία in Php 1.17 as meaning "selfish ambition" or "rivalry". »

55. GERD THEISSEN, *Histoire sociale du christianisme primitif : Jésus, Paul, Jean*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 91-138.

Être esclave était une honte due non à un accident de naissance ou à une mésaventure, mais à l'âme même de l'être asservi. Chez les Grecs et les Romains, il semble que la physiognomonie, un savoir touchant l'interprétation des signes du corps dans le but de détecter le caractère, le statut et le destin d'un individu, ait influencé la construction d'une image stéréotypée de la femme, du barbare, de la bête et de l'esclave⁵⁶. L'archéologie, la littérature de l'époque et les textes philosophiques témoignent tous de ces préjugés auto-actualisants. C'est Aristote qui a probablement jeté les assises de l'idéologie qui plus tard servira à justifier les esclavagistes tout au long de l'histoire de l'Occident. Écoutons un extrait de ce qu'il avait à dire à ce sujet :

§ 13. Quand on est inférieur à ses semblables autant que le corps l'est à l'âme, la brute, à l'homme, et c'est la condition de tous ceux chez qui l'emploi des forces corporelles est le seul et le meilleur parti à tirer de leur être, on est esclave par nature. Pour ces hommes-là, ainsi que pour les autres êtres dont nous venons de parler, le mieux est de se soumettre à l'autorité du maître ; car il est esclave par nature, celui qui peut se donner à un autre ; et ce qui précisément le donne à un autre, c'est qu'il ne peut aller qu'au point de comprendre la raison quand un autre la lui montre ; mais il ne la possède pas par lui-même...

§ 14. Au reste, l'utilité des animaux privés et celle des esclaves sont à peu près les mêmes : les uns comme les autres nous aident, par le secours de leurs forces corporelles, à satisfaire les besoins de l'existence. La nature même le veut, puisqu'elle fait les corps des hommes libres différents de ceux des esclaves, donnant à ceux-ci la vigueur nécessaire dans les gros ouvrages de la société, rendant au contraire ceux-là incapables de courber leur droite stature à ces rudes labeurs, et les destinant seulement aux fonctions de la vie civile, qui se partage pour eux entre les occupations de la guerre et celles de la paix (ARISTOTE, *Politique. Livre I. De la société civile, de l'esclavage*, 1254b).

La flagellation répétée, soutient Richard Saller, finissait par casser et refaçonner le corps de l'esclave, puis par en quelque sorte produire le corps esclave exigé par l'idéologie⁵⁷. Personne n'avait besoin de dire à un esclave qu'il devait considérer les autres supérieurs à lui-même, c'était une évidence physique. Compte tenu des croyances de l'époque, cela aurait été comme défoncer une porte ouverte. Une raison de plus à penser que Paul s'adresse bien ici aux mieux nantis de la communauté.

L'idée véhiculée au v. 4, celle de regarder d'abord aux intérêts des autres, aurait été tout aussi risible dans le contexte de l'Empire romain. Le clientélisme romain, sur lequel était construite la pyramide sociale, impliquait une structure théopolitique qui descendait de l'empereur jusqu'à ces pitoyables machines à voix humaine. L'élite romaine se servait du patronage comme d'un instrument de contrôle social⁵⁸. Ce système unissait un patron⁵⁹ à son client, le client étant un individu de position sociale modeste qui devait se mettre sous la protection d'un mécène plus fortuné que lui. Le patron, en échange de l'accompagnement durant ses sorties, de leur appui en cour et

56. Tamsyn S. BARTON, *Power and Knowledge : Astrology, Physiognomics and Medicine under the Roman Empire*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1994, p. 95-131, tel que cité dans J. Albert HARRILL, *Slaves in the New Testament : Literary, Social, and Moral Dimensions*, Minneapolis, Fortress Press, p. 37.

57. Richard P. SALLER, *Patriarchy, Property and Death in the Roman Household*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 133-153, tel que cité dans HARRILL, *Slaves in the New Testament*, p. 215, n. 21.

58. *Ibid.*, p. 90.

59. Le mot patron vient du latin *patronus*, un dérivé de *pater*, « père », et veut dire « défenseur et protecteur ».

aux urnes, j'étais à ses clients des *sportulae*, c'est-à-dire des petites sommes d'argent insuffisantes à les faire vivre, mais suffisantes pour garantir leur fidélité⁶⁰. Le succès de ce système de contrôle — qui n'éliminait ni pauvreté, ni faim, ni endettement — s'expliquait autant par la capacité du patron à refuser une aide matérielle que par sa volonté à la fournir, l'extrême inégalité sociale étant la condition de possibilité de l'existence d'un tel système de patronage⁶¹.

v. 5 Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὁ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ

v. 5 Ayez en vous les mêmes dispositions que celles qui étaient en Jésus Christ.

Dans le contexte où on la trouve dans la lettre de Paul, il est clair que cette phrase invite ses destinataires à prendre Jésus comme un exemple à imiter. Hypothétiquement, Käsemann peut avoir raison quand il dit que ce texte ne dit plus dans son contexte paulinien la même chose qu'il disait dans son contexte d'origine. Cela dit, ce contexte d'origine ne reste qu'une hypothèse impossible à vérifier. L'hymne n'est connu qu'à partir de son contexte paulinien où sa réception a été soigneusement préparée par Paul. En traduisant la phrase ainsi, j'opte donc pour l'interprétation de Lohmeyer et celle de la majorité des exégètes⁶².

Pour le lecteur, il doit être maintenant évident que, à l'instar de Lilian Portefaix, j'interprète l'hymne présenté par Paul comme une tentative pour rendre l'évangile compréhensible pour des gens qui connaissaient peu de chose du judaïsme. Pour se faire comprendre, il n'a pas d'autre choix que d'emprunter des images à la culture ambiante, c'est-à-dire à la culture gréco-romaine, à sa théopolitique, et plus précisément, comme le suggère Heen et d'autres, au culte de l'empereur.

v. 6 ὁ δὲ ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῶ,

v. 6 Lui qui existant sous forme de Dieu n'a pas considéré les honneurs divins comme une chose à saisir.

Pour des raisons qui deviendront par la suite évidentes, je préfère interpréter l'expression ἐν μορφῇ θεοῦ comme un terme philosophique renvoyant à une « essence » qui ne change pas. Dans son article, Heen expose les deux options principales qui ont été proposées pour résoudre les problèmes interprétatifs du v. 6 et qui affectent également l'interprétation de l'hymne dans son ensemble⁶³.

Puisque l'hymne au Christ commence dans la sphère céleste où Jésus a la *forme de Dieu* (v. 6), l'interprétation traditionnelle le comprend en termes d'un Christ préexistant qui s'humilie par son acte d'incarnation (v. 6-7) avant de se faire intro-

60. Peter GARNSEY, Richard SALLER, « Patronal Power Relations », dans HORSLEY, *Paul and Empire : Religion and Power in Roman Imperial Society*, p. 99.

61. HORSLEY, « Introduction : Patronage, Priesthoods, and Power », dans ID., *Paul and Empire : Religion and Power in Roman Imperial Society*, p. 90.

62. Compte tenu de la provenance des textes néotestamentaires, l'interprétation littéraire n'a d'autre choix que de s'appuyer de temps à autre sur des données historiques si elle souhaite comprendre un terme qui a disparu de l'usage ou qui a changé de sens depuis qu'il a été utilisé dans la littérature qui nous intéresse ici. Cela dit, il reste plus prudent de restreindre au minimum les hypothèses.

63. Dans ce qui suit, lorsqu'il est question de situer l'hymne dans le contexte du culte impérial, je suis de près le texte de HEEN, « Phil 2:6-11 and Resistance to Local Rule », p. 138-139.

niser par Dieu (v. 9-11)⁶⁴. On le lit comme si le texte parlait, à l'instar du prologue de Jean, de la préexistence du Christ. Contre cette tendance, une minorité d'exégètes entendent le v. 6 non pas comme une référence à la préexistence de Jésus mais à son « humanité », en opposition à celle d'Adam. Plutôt qu'un drame en trois actes, ces exégètes voient dans l'hymne un drame en deux actes ; le premier portant sur la vie de Jésus comme esclave humain, le deuxième sur son exaltation. Lorsque l'on considère l'hymne sur fond de culte impérial, dit Heen, une nouvelle option interprétative se présente qui consiste à voir dans l'expression ἴσα θεῶν une référence à la tradition civique grecque de l'attribution des honneurs divins. Il note par ailleurs que le *topos* de la récompense divine pour une vie de service figurait dans les panégyriques des dirigeants et des empereurs⁶⁵.

Mais même si on accepte la suggestion par ailleurs fort plausible de Heen selon laquelle l'expression ἴσα θεῶν a été empruntée au contexte du culte impérial où l'on attribuait des honneurs divins à l'empereur ou encore au contexte de l'apothéose des empereurs décédés, la divinisation de Jésus dans ces versets ne suit pas tout à fait le même *pattern* que celui proposé pour ces autres hommes promus au rang des dieux, et cela même si l'on ne présuppose pas la préexistence de Jésus. Au début de l'hymne, Jésus est déjà ἐν μορφῇ θεοῦ, il est déjà divin. En ce sens, son élévation finale ne ressemble pas à une apothéose, mais se présente plutôt comme la révélation d'une vérité qui n'était pas connue ou comprise avant la mort sur la croix. Le Jésus que Paul construit pour les Philippiens à l'aide du culte de l'empereur a quelque chose de plus qu'aucun empereur n'a jamais eu, soit une essence divine qui précède l'acclamation par des assemblées et l'apothéose *post mortem*. Paul exploite une pratique théopolitique bien connue de ses lecteurs et lectrices, mais il ajoute des nuances qui veulent traduire la nouveauté, la spécificité voire la supériorité de Jésus par rapport à ces autres prétendants à la divinité.

Comment alors expliquer l'emploi du mot ἀπραγμός dans cette phrase. Il s'agit dans le NT d'un *hapax legomenon* : il ne figure pas non plus dans la LXX et demeure rare dans les écrits extrabibliques. Dans la littérature parallèle, on se sert de ce terme pour désigner un prix à recevoir et un objet reçu par chance⁶⁶. Le sens de base est celui de « vol », avec la connotation de quelque chose dont on s'accapare de manière abrupte⁶⁷. À la lumière de la recherche de Heen, je modifierai légèrement la position de N.T. Wright dont l'interprétation me paraît par ailleurs correcte. On peut y ajouter le contexte de l'attribution des honneurs divins (ισόθειοι τιμαί). Wright souligne que Jésus refusait de faire ce que faisaient les despotes orientaux⁶⁸. Lui qui était véritablement ἐν μορφῇ θεοῦ aurait pu jouir de cet avantage. Eux, qui ne sont que de prétendus dieux, arrachent tous les honneurs divins accordés lors des assemblées alors

64. *Ibid.*, p. 138.

65. Voir Wilfred L. KNOX, « The "Divine Hero" Christology in the New Testament », *Harvard Theological Review*, 41 (1948), p. 233, tel que cité dans HEEN, « Phil 2:6-11 and Resistance to Local Rule », p. 139.

66. THURSTON (et RYAN), *Philippians and Philemon*, p. 81.

67. DANKER, *A Greek English Lexicon of the New Testament*, voir l'entrée « ἀπραγμός ».

68. N.T. WRIGHT, « *Harpagmos* and the Meaning of Philippians, 2,5-11 », *Journal of Theological Studies*, 37 (1986), p. 345.

qu'en réalité ils ne les méritent pas. Il est évident que les Philippiens, qui connaissaient très bien le culte impérial, ont dû saisir immédiatement le sens de ces propos et qu'ils ont dû produire sur eux un effet puissant, puisque, eux, ils voyaient la vraie gloire, l'authentique gloire dont jouissait leur roi, le Christ.

À l'aide des outils analytiques proposés par James C. Scott, Heen voit dans Philippiens un exemple du discours que les subalternes (en l'occurrence, les chrétiens) cachaient à la classe dominante (l'élite de la société gréco-romaine, en ce cas-ci).

Seen from within the community that honored Christ, the appropriation of this topos by the emperor (or for the emperor by the local high élite) may have been dismissed as typical of the self-aggrandizement of the dominant class. Its application to Jesus in the private discourse of the house churches, on the other hand, may have been construed as providing a proper reflection on Jesus' life of hidden service. That is to say, in their assemblies, the followers may have sung that it was Jesus rather than the emperor who was deserving of the ἴσα θεῶ. Such a reading strengthens the comparison with the emperor that some exegetes see surfacing first at verses 10 and 11⁶⁹.

v. 7 ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβόν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὐρεθείς ὡς ἀνθρώπος v. 8 ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.

v. 7 mais il s'est évidé prenant la forme d'un esclave, devenant semblable aux êtres humains et par son aspect reconnu comme un être humain, v. 8 il s'est abaissé devenant obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix.

Dans le *Greek-English Lexicon of the New Testament : Based on Semantic Domains*, Louw et Nida regroupent le verbe κενόω employé dans ce verset avec les expressions associées au pouvoir et à la force et ils l'expliquent ainsi : « “enlever le pouvoir ou la signifiante de quelque chose”, “faire perdre le pouvoir”, “faire vider de pouvoir”, “rendre impuissant”⁷⁰ ». Il est peut-être significatif que le substantif κένωσις n'est jamais employé dans le NT. Ce que nous avons tendance à réifier comme la description d'un état stable s'exprime en Ph 2,7 comme une action, ou encore mieux comme une pratique.

Et si le choix du verbe κενόω n'est pas le fruit du hasard, il est aussi clair que le choix de la métaphore de l'esclave n'est pas fortuit lui non plus. Jésus meurt à la manière de l'esclave, sur une croix honteuse. Ce genre de mort était interdit pour de vraies personnes. Il paraît clair que Paul n'instrumentalise pas la figure de l'esclave à la façon d'une simple stratégie rhétorique. N'oublions pas que Paul se décrit lui-même comme un esclave dès le premier verset de la lettre : dans cette pyramide inversée, lui et Timothée sont « des esclaves du Christ⁷¹ ». Même lorsque Paul s'offre comme modèle, c'est dans ce sens qu'il faut le comprendre. Soyez mes imitateurs en tant qu'esclaves du Seigneur et en tant qu'esclaves des frères et des sœurs faibles,

69. HEEN, « Phil 2:6-11 and Resistance to Local Rule », p. 139.

70. J.P. LOUW et E.A. NIDA, *Greek-English Lexicon of the New Testament : Based on Semantic Domains*, p. 682 : « “to take away the power or significance of something”, “to cause to lose power”, “to cause to be emptied of power”, “to make powerless” ».

71. Plus loin dans la lettre, en Ph 2,22, Paul répète cette idée, affirmant de nouveau que lui et Timothée sont asservis à l'évangile. Le mot employé, ἐδούλευσεν, est de la même racine que le mot δούλος employé en Ph 1,1.

ceux et celles pour qui le Christ est mort (1 Co 8,11). En présentant les plus faibles, ces « ordures » de la société, comme le lieu possible de la manifestation du divin, Paul révèle la signification de la résurrection pour l'humanité entière. En Jésus Christ, Dieu embrasse comme ses enfants les humbles, les exclus et les méprisés. Ce qui importe le plus, c'est leur élévation.

Lorsque le Seigneur Jésus, c'est-à-dire le souverain du monde entier, s'identifie à l'esclave que toute une culture ne considérait que comme un objet méprisable, cet esclave, qui avait été jusque-là omniprésent, mais invisible, parvient enfin à émerger de l'ombre sous la forme d'un être aimé de Dieu⁷². Pour ceux et celles qui croient, l'emploi de cette métaphore ne signale rien de moins que le renversement de la pyramide timocratique, de la pyramide sociale, de la pyramide économique, de la pyramide religieuse et de toutes les pyramides méritocratiques. Et même si ce renversement affecte profondément la vie quotidienne de tous les premiers chrétiens, il y a gros à parier que personne n'en ait ressenti plus d'effets bénéfiques que les esclaves qui se trouvaient au bas de toutes ces pyramides.

Cela dit, la nouvelle organisation de la vie commune, de la *κοινωνία* chrétienne, n'exigeait rien de l'esclave sauf peut-être qu'il change son regard sur lui-même ou sur elle-même et qu'il demande pardon pour les injures qu'il aurait pu faire subir. On demandait passablement plus au maître d'esclaves. On lui demandait de renoncer à son statut d'être supérieur, d'arrêter d'exploiter ses esclaves et d'en abuser, de reconnaître qu'ils sont des enfants de Dieu au même titre que lui. Bien qu'ils soient d'un autre ordre, les effets sur sa vie risquaient d'occasionner des transformations tout aussi profondes. Pour le maître, la métamorphose du Christ, le modèle qu'il est appelé à imiter, entraîne des changements d'attitudes et de comportements qui vont dans le sens de la justice. Il est clair que, dans des systèmes pyramidaux, tout le monde est dominé par quelqu'un d'autre et tout le monde domine quelqu'un d'autre⁷³.

Jésus modélise le comportement que chaque chrétien est appelé à adopter, l'évidement de l'*ego*, le décentrement de l'être dans la direction de Dieu. Il est celui qui, littéralement, prête une oreille attentive à Dieu, celui qui obéit à Dieu (v. 7, ὑπήκοος). Et cette obéissance doit se comprendre en termes de renoncement au pouvoir sur les autres, de renoncement à la violence. Plutôt que de se sauver, plutôt que de recourir à la violence impériale pour rétablir la justice, Jésus accepte d'être aussi impuissant qu'un esclave, dévoilant ainsi la futilité de toute violence. Comme le dit Wright, sa position ne l'a pas exempté de la souffrance rédemptrice, mais l'a plutôt habilité de façon unique à l'accomplir⁷⁴.

72. Orlando PATTERSON, dans son livre *Slavery as Social Death : A Comparative Study*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, lève le voile sur la façon dont l'esclavage était construit en Occident. Il expose les mécanismes déshumanisants employés par les esclavagistes dans leurs tentatives de réduire ces êtres humains à des instruments.

73. Concernant les rôles publics imposés aux dominants par leur propre système de domination, voir le chapitre 3 de James C. SCOTT, *La domination et les arts de la résistance*. Les oppresseurs ne peuvent pas ne pas paraître à la hauteur de la position qu'ils se sont construite pour eux-mêmes dans la vie.

74. WRIGHT, « *Harpagmos* and the Meaning of Philippians, 2,5-11 », p. 345.

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

v. 9 C'est pourquoi Dieu l'a souverainement élevé et lui a conféré le nom qui est au-dessus de tout nom,

Le διὸ, au début du v. 9, traduit ici par « c'est pourquoi », suggère que l'action de Dieu est une récompense pour Jésus qui a écouté son Père et a résisté à la violence au prix de sa vie.

Il y a dans ces versets plusieurs indications à l'effet que les honneurs que Paul réclame pour Jésus aient été ceux qui étaient normalement réservés à l'empereur romain. À titre d'exemple, considérons le nom de Jésus. Non seulement Dieu exalte-t-il Jésus mais il lui donne « le nom qui est au-dessus de tout autre nom ». Or, à en croire Ovide, dans le monde romain, c'est le nom d'Auguste qui est celui qui est au-dessus de tout autre nom sur la terre. Dans *Fastes*, le poète latin compare Auguste et Jupiter⁷⁵ :

Jupiter a le nom dans le haut éther, tu [Auguste] as le nom sur la terre : tu es le père des hommes, lui le père des dieux (hoc tu per terras, quod in aethere Iuppiter alto, nomen habes : hominum tu pater, ille deum) (*Fastes* 2, 131-132).

v. 10 ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων

v. 10 afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse au ciel, sur la terre et sous le sol

Dans l'Antiquité, la gémulation était un signe de respect pour les supérieurs et le seul homme devant qui tout le monde devait fléchir le genou dans l'Empire était sans conteste l'empereur. C'était lui l'homme au-dessus de qui il n'y avait personne d'autre que les dieux.

La thèse de Lilian Portefaix éclaire bien la triple référence à la Seigneurie du Christ : au ciel, sur la terre et sous le sol. L'archéologie incline fortement à penser qu'à Philippes, les femmes de la cité étaient particulièrement dévouées au culte de la déesse du séjour des morts, le monde sous-terrain. Selon les inscriptions, Diana, sous la forme d'Hécate, a été adorée à Philippes au titre de déesse des enfers⁷⁶. Selon Portefaix, une courte espérance de vie et des conditions sociales difficiles (et parfois brutales) motivaient ces femmes à regarder vers l'au-delà, où elles souhaitaient vivre avec plus de liberté et plus de dignité⁷⁷. Paul, en présentant Jésus comme maître des enfers, aurait donc adopté un discours apte à attirer les femmes païennes à la bonne nouvelle qu'il annonçait.

Les Philippiens auraient entendu dans cette mention « du ciel » une référence à leur citoyenneté céleste. Leur cité céleste était cachée à la vue de ceux qui ne vivaient pas ἐν Χριστῷ. Si les Romains comprenaient que le culte aux dieux était nécessaire à

75. Ma traduction française suit la version anglaise de Richard J. KING, *Desiring Rome : Male Subjectivity and Reading Ovid's Fasti*, Columbus, Ohio State University Press, 2006, p. 221.

76. PORTEFAIX, *Sisters Rejoice*, p. 95.

77. *Ibid.*, p. 96.

la protection et à la prospérité de l'Empire, les chrétiens regardaient plutôt vers leur Seigneur intronisé au ciel.

Revenons maintenant à la seconde série d'oppositions structurant le chapitre qui introduit la lettre et qui conditionne la réception de l'hymne en général. Paul oppose à la vie dans la chair, la vie avec le Christ. En 1,10, il parle du retour du Seigneur avec l'expression « le jour du Seigneur ». Les versets 20-26 imaginent un monde qui n'est pas limité à l'expérience normale des Philippiens. Paul est prêt à mourir et à aller rejoindre son Seigneur.

1^{20b} Christ sera exalté dans mon corps, soit par ma vie soit par ma mort. ²¹ Car pour moi, vivre, c'est Christ, et mourir m'est un gain. ²² Mais si vivre ici-bas doit me permettre un travail fécond, je ne sais que choisir. ²³ Je suis pris dans ce dilemme : j'ai le désir de m'en aller et d'être avec Christ, et c'est de beaucoup préférable, ²⁴ mais demeurer ici-bas est plus nécessaire à cause de vous. ²⁵ Aussi, je suis convaincu, je sais que je resterai, que je demeurerai près de vous tous, pour votre progrès et la joie de votre foi, ²⁶ afin que grandisse grâce à moi, par mon retour auprès de vous, la gloire que vous avez en Jésus Christ.

La transformation du monde imaginée partout dans la lettre aux Philippiens ne s'arrête pas à une application de la justice sociale à la vie commune, mais inclut la défaite de celle qui est la pire ennemie de la vie humaine, la mort. L'effet principal de la vie dans la *κοινωνία πνεύματος* relève du fait que l'on vit dans le Christ, une expression qui doit rendre les lecteurs de la lettre confiants que la mort n'aura pas le dernier mot. Le mouvement chrétien est d'abord un mouvement spirituel. Même si la transformation de la vie politique, sociale et économique, devient la manifestation nécessaire de la présence de l'Esprit à l'œuvre au sein de la *κοινωνία* chrétienne, ces transformations ne sont que l'avant-goût de ce que Paul imagine être la vie que les fidèles vivront au ciel avec le Seigneur.

Et le dernier verset de l'hymne :

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

v. 11 et que toute langue confesse que Jésus Christ est Seigneur à la gloire de Dieu le Père.

Enfin, ce dernier verset, qui proclame la Seigneurie éventuellement universelle de Jésus, enlève tout doute quant à la prétention des chrétiens. Comme le dit Wright, si Jésus est Seigneur de tous, l'empereur ne peut l'être. Disons simplement que la recherche récente de Heen et Oakes confirme cette interprétation du verset 11.

La mention de Dieu le Père dans ce verset me paraît fort signifiante. La renonciation au pouvoir, la kénose, présentée ici affecte non seulement le Fils, mais révèle encore l'option agapique du Père. Dieu est un Père qui choisit l'impuissance plutôt que la violence, même au moment où son Fils s'anéantit.

James C. Scott cite des témoignages d'esclaves concernant les pires atteintes à la dignité vécues dans le contexte de l'esclavagisme américain. Je citerai le passage *in extenso*, car je crois qu'il permettra de reconnaître dans le *Carmen Christi* un *Carmen Dei*.

There is no system of domination that does not produce its own routine harvest of insults and injury to human dignity — the appropriation of labour, public humiliations, whippings, rapes, slaps, leers, contempt, ritual denigration, and so on. Perhaps the worst of these, many slave narratives agree, was not personal suffering but rather the abuse of one's child or one's spouse while one had little choice but to look on helplessly. This inability to defend oneself or members of one's family (that is, to act as mother, father, husband, or wife) against the abuses of domination is simultaneously an assault on one's physical body and one's personhood and dignity⁷⁸.

Pire que toutes les autres ignominies, c'était l'expérience de voir souffrir son enfant aux mains d'un maître enragé et sans pouvoir intervenir pour l'aider. Et c'est là l'expérience du Père dans la mort du Fils en Ph 2. Certes, le Seigneur Tout-Puissant, le κύριος παντοκράτωρ (2 Co 6,18), aurait pu intervenir de manière spectaculaire pour sauver son fils et pour punir ses bourreaux, mais en le faisant, il n'aurait plus été, hélas, le Dieu annoncé dans la vie, la mort et la résurrection du Christ. Il se serait alors trouvé réduit à l'échelle de ces hommes qui osent jouer à dieu en exerçant un pouvoir de vie et de mort sur les autres, de ces hommes qui s'imaginent qu'il faut écraser l'autre pour parvenir à sa propre glorification. Et quand je dis vie ou mort, je vise autant la vie psychologique et spirituelle que la vie biologique. Ce qui veut dire qu'il y a en fait, dans cet événement à proportions cosmiques, deux kénoses plutôt qu'une seule, celle du Fils et celle du Père. Sous-jacente à l'obéissance du Fils se dissimule la renonciation à la violence du Père. Dans un même événement (incarnation/crucifixion), Père et Fils sont unis dans leur rejet de la violence.

CONCLUSION

En 1928, la recherche d'Ernst Lohmeyer sur l'hymne au Christ en Ph 2 a fait époque en suggérant que le passage n'est pas de la main de Paul, mais constitue une unité préexistant qui serait un chant liturgique utilisé dans l'Église primitive. Paul aurait incorporé l'hymne à sa lettre précisément parce que ce texte était connu de ses destinataires et pouvait, à ce titre, lui servir d'*exemplum* dans le cadre du message qu'il souhaitait communiquer⁷⁹.

Les questions entourant Ph 2,6-11 ont considérablement évolué depuis. La brillante théorie de Lohmeyer dit plus sur la rédaction du texte et de son histoire avant d'être incorporé par Paul dans sa lettre aux Philippiens qu'elle dit du sens du texte pour ses premières lectrices et premiers lecteurs, ou pour les lecteurs que nous sommes. Les considérations de l'histoire de la rédaction du texte et de sa forme littéraire (hymnique) cèdent la place, dans la recherche actuelle, à des questions de réception et d'expérience de lecture.

Plutôt que de voir cette péripécie comme la présentation mythique d'une figure céleste qui commence dans les cieux et se termine dans les cieux, ou comme une stratégie politique qui se projette (à la Feuerbach) sur les cieux mais qui vise des réalités

78. SCOTT, *La domination et les arts de la résistance*, p. 37.

79. LOHMEYER, *Kyrios Jesus : Eine Untersuchung zu Phil. 2:5-11*.

de nature uniquement matérielle, je comprends le *Carmen Christi* comme l'expression de la valeur centrale du mouvement chrétien, un mouvement *spirituel* qui se croyait doté de la mission de refaire la carte sociale et théopolitique du monde au premier siècle de l'ère commune (voir Oakes). Mais cette restructuration du cosmos ne se contente pas de la restructuration du monde que nous habitons. Les propos de Paul restructurent également les mondes en dessous et au-dessus de nous, les enfers et le ciel. L'effet produit par le texte me semble clair : il transmet la conviction que l'Esprit/l'esprit possède la capacité de transformer la matière, le pouvoir aussi de transformer le passé et d'ouvrir l'avenir, là où autrefois aucun espoir ne semblait possible.

Peter Oakes a donc raison quand il dit que Paul avait restructuré l'univers, mais une telle restructuration symbolique et mythique implique une autre restructuration inattendue et prodigieuse, celle des relations entre les riches et les pauvres, les forts et les faibles, les maîtres et les esclaves. Convaincre les riches à renoncer à tous les privilèges que leur accorde l'argent, persuader les puissants à renoncer à se croire supérieurs, conduire les savants à renoncer à une *connaissance* supérieure, voici des transformations miraculeuses. Telle a été la bonne nouvelle annoncée aux esclaves, aux femmes, aux pauvres, aux faibles sociopolitiques et aux exclus de toute trempe : le Dieu chrétien est le Dieu des faibles (qui invite les forts à devenir faibles).

L'effet étonnant et paradoxal produit par l'hymne relève justement du refus de la violence de la part du Christ et de son acceptation de l'impuissance. La personne qui voudrait adorer le Christ de manière « idolâtre » ne rencontre que la figure d'un esclave. Le Dieu mis en intrigue par l'auteur de l'hymne semble dire : « Cherchez-moi dans ces êtres insignifiants et impuissants, chez ceux que vous considérez comme des coquilles vides ». La kénose mise en intrigue par Paul dans cette lettre révèle aussi un Dieu (Père), volontairement impuissant au moment de l'anéantissement de son Fils, qui invite le lecteur à le découvrir dans le faible et dans sa propre impuissance.

Le Dieu annoncé par Paul redirige l'attention du lecteur vers ceux et celles en manque d'amour, de dignité, de pain, d'espoir. Les membres du mouvement qui auraient chanté le *Carmen Christi* auraient compris que la glorification du Christ dans ce passage ne pouvait pas servir de prétexte pour la promotion de soi dans le monde ou dans l'ἐκκλησία du Christ. La pratique de la kénose instituée dans cette ἐκκλησία ouvre un nouvel espace qui survit à la violence de ce qu'on osait appeler la *pax romana*.

La révolution amorcée par cette première génération de chrétiens et chrétiennes était théopolitique et spirituelle, et visait plus que des changements sociaux et économiques. Lu dans son contexte littéraire, ce texte insiste sur le fait que la seule transformation digne de ceux qui voudraient imiter le Christ est une transformation spirituelle. Mais cette métamorphose intérieure se traduisait dans la κοινωμία des chrétiens et chrétiennes dans une justice qui invitait les forts à se mettre au service des faibles, à traduire cette kénose spirituelle en kénose sociale, matérielle, politique, économique et sexuelle.

À mon avis, Briggs et Marchal ont tort de lire dans les propos de Ph 2,6-11 la promotion des valeurs de l'Empire romain et les droits de propriétaires d'esclaves. Mon interprétation m'amène à la conclusion opposée.

En effet, l'Empire romain, comme tous les empires, portait en lui les germes de sa propre destruction. Sans doute au moment où écrivait Paul, il a dû sembler invincible, mais il a fini par tomber. Penser à cela... toujours.