NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

93 N° 10 1971

# La traduction et l'interprétation de *Philippiens* 2,6-7 (suite)

Pierre GRELOT

p. 1009 - 1026

https://www.nrt.be/en/articles/la-traduction-et-l-interpretation-de-philippiens-2-6-7-suite-1326

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

# La traduction et l'interprétation de *Ph 2*, 6-7

QUELQUES ÉLÉMENTS D'ENQUÊTE PATRISTIQUE

*(suite)*

6. *Saint Ambroise et l'Ambrosiaster*

Les textes latins qu'on vient d'examiner ont tous été écrits en dehors de l'Italie, à l'exception de celui de Novatien : Tertullien et Marius Victorinus, en Afrique ; saint Hilaire, durant son exil en Phrygie, saint Jérôme, en Palestine. Tertullien étant mis à part en raison de l'ambiguïté de son texte, et les réserves nécessaires étant faites au sujet de Marius Victorinus qui joue sur deux constructions possibles de *Ph 2*, 5-6, on se trouve en face d'une interprétation homogène dans son ensemble. Il faut voir maintenant comment une interprétation toute différente s'est finalement imposée en Occident, dans le cadre de la lutte contre l'Arianisme. On la qualifie généralement d'augustinienne, parce qu'elle est constante chez saint Augustin et que l'influence de ce dernier fut grande sur la théologie latine postérieure. Mais on la voit s'inaugurer avant lui chez deux théologiens d'Italie, de façon apparemment indépendante : d'une part, dans l'œuvre de saint Ambroise (entre 374 et 395), et d'autre part, dans un commentaire des épîtres pauliniennes dû à un anonyme dont l'œuvre fut longtemps attribuée à saint Ambroise, l'*Ambrosiaster* (entre 366 et 384). Leurs traductions du passage cité ne sont pas encore celles de la Vulgate hiéronymienne, bien que les variantes soient peu importantes : chez saint Ambroise, *specie inventus ut homo* (au lieu de *habitu*) ; chez l'Ambrosiaster, *parem Deo* (au lieu de *aequalem Deo*) et *habitu repertus est homo* (au lieu de *habitu inventus ut homo*). Mais ils ont en commun une certaine manière de couper

les phrases du texte, en y trouvant, d'une part, une affirmation de la divinité du Christ qui englobe tout le verset 6, et d'autre part, une description des actes accomplis par lui en vertu de l'incarnation (vv. 7 ss). Ces concordances étant relevées, venons-en aux particularités des deux auteurs.

Saint Ambroise [80] revient à plusieurs reprises sur le texte de *Ph 2*, 6-11 dans son exposé *De fide ad Gratianum Augustum* [81], notamment dans les livres 2, 8 et 5, 8. Le *Prologue* du livre 2 manifeste l'intention de montrer quelle est la foi chrétienne authentique, contre les Ariens qui la défigurent. Ce contexte de polémique n'est sans doute pas sans importance, dans un Occident où la propagande arienne s'exerce auprès des masses en prenant pour base la version latine du Nouveau Testament : la Vulgate pré-hiéronymienne. Ambroise partira de ce texte tel qu'il est, tel qu'il sonne dans les oreilles du commun peuple (ou de l'empereur Gratien !), notamment pour ce qui concerne l'expression *esse se aequalem Deo*, où les nuances propres de l'accusatif adverbial grec ἴσα Θεῷ (être « à l'égal de Dieu ») ne sont plus guère perceptibles [82]. De là cette coupe de la phrase, qui commence par mettre à part le verset 6 : le Christ, « lorsqu'il était dans la forme de Dieu, n'a pas regardé comme un bien mal acquis (*rapina*) d'être égal à Dieu ». Viennent ensuite les étapes de son activité salutaire : « Mais il s'est vidé lui-même en prenant la forme d'un serviteur, etc. ». Il y a là, jusqu'à un certain point, un argument *ad hominem*, où le mot *rapinam* est retourné contre les Ariens qui en mésusaient en traduisant : Le Christ, « quoiqu'il fût dans la forme de Dieu, n'a pas regardé comme un butin à conquérir (*rapinam*) d'être égal à Dieu ; mais au contraire il s'est vidé lui-même, etc. ». Des deux côtés, l'expression discutée ne vise plus du tout la *condition concrète* du Christ dans son Incarnation, mais l'*essence* de sa personne divine : on est aux antipodes de Novatien, de saint Hilaire, de Marius Victorinus (deuxième manière) et de saint Jérôme. Dans le cadre ainsi tracé, deux traits méritent d'être relevés, qui influeront fortement sur tous les théologiens d'expression latine.

En premier lieu, Ambroise définit constamment la divinité du Christ en recourant au langage technique du concile de Nicée et en prenant parti dans la querelle de l'*homoousios*. Il en résulte, dans l'interprétation de *Ph 2*, 6, une série d'équivalences où *in forma*

---

80. Voir le relevé des textes dans l'article de P. HENRY, dans *DBS*, t. 5, col. 121 s.

81. *PL* 13, 527-598. On trouvera les deux passages allégués ici : 2, 8, col. 573 s. ; 5, 8, col. 671.

82. Cfr *supra*, note 16. On se rappellera que Marius Victorinus tentait de traduire, en latin littéral : ***aequalia Deo*** ; cfr note 67.

*Dei* = *in natura Dei* (grec φύσις = latin *natura*) = *esse se aequalem Deo*. Toutefois le commentaire du v. 6 nuance cette interprétation philosophique de μορφή = *natura*, comme l'a relevé le P. Henry [83]. On peut éclairer ici les passages du *De fide* par la lettre 146 à Sabinus, dirigée contre les Apollinaristes et appelée au plus grand succès en Occident [84]. Voici ce texte important pour notre propos :

> L'apôtre a utilisé à bon droit la répétition du même mot, en disant du Seigneur Jésus : « Comme il était dans la forme de Dieu, il n'a pas regardé comme un bien mal acquis (*rapinam*) d'être égal à Dieu, mais il s'est vidé lui-même en prenant la forme d'un serviteur ». Que veut dire : « être dans la forme de Dieu », sinon être dans la plénitude de la divinité, dans cette expression même de la perfection divine ? Ainsi donc, alors qu'il était dans la plénitude de la divinité, « il s'est vidé lui-même », et il a pris la plénitude de la nature et de la perfection humaines. De même qu'il ne lui manquait rien en tant que Dieu, ainsi non plus il ne manqua rien à son accomplissement en tant qu'homme, afin qu'il fût parfait dans l'une et l'autre forme [85].

La nature est la plénitude de la divinité, mais aussi l'accomplissement parfait de l'humanité. Toutefois la « forme » est comprise comme « l'expression de la nature », ce qui souligne la portée concrète du mot : c'est la nature (divine ou humaine), *en tant qu'elle est manifestée*, la nature *dans son expression* [86]. Il reste cependant que l'égalité avec Dieu (*esse se aequalem Deo*) est envisagée au plan de la nature, non de la condition qui la traduit ou l'exprime : c'est à partir du v. 7 qu'Ambroise cherchera une description de cette condition. On voit ainsi prendre place une distinction qui est constamment utilisée dans le *De fide*. Les éléments des textes bibliques sont reclassés en deux catégories : d'un côté, ceux qui concernent ce que le Christ a fait *en tant qu'homme* ; de l'autre, ceux qui concernent ce qu'il a fait et dit *en tant que Dieu*. Notons dès maintenant que cette problématique, très différente de celle de saint Hilaire et

---

83. *Art. cit.*, col. 121.

84. Texte dans *PL* 16, 1146 (n° 6 de la lettre). L'influence de la lettre à Sabinus dans la théologie latine postérieure est relevée par le P. Henry, *art. cit.*, col. 122.

85. « Unde pulchre eiusdem verbi repetitione usus est Apostolus, dicens de Domino Iesu : « Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo ; sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens ». Quid est « in forma Dei », nisi in plenitudine divinitatis, in illa perfectionis divinae expressione ? Ergo, cum esset in plenitudine divinitatis, exinanivit se, et accepit plenitudinem naturae et perfectionis humanae : sicut Deo nihil deerat, ita nec hominis consummationi, ut esset perfectus in utraque forma. »

86. Faut-il remarquer que le problème posé à tout traducteur français provient justement de ce point précis ? A partir du moment où on abandonnerait le mot « forme », il faudrait trouver une équivalence qui viserait non la *nature* abstraite de Dieu ou des hommes, mais son *expression externe*, indépendamment du problème posé par la *condition* du Christ qui se vide de la forme de Dieu.

de saint Jérôme, passera en propres termes dans le commentaire de saint Thomas d'Aquin [87] sur *Ph 2, 6* ss.

En second lieu, il faut relever un autre élément que saint Ambroise possède en commun avec un grand nombre d'autres auteurs de l'époque patristique [88]. Dans son *De fide ad Gratianum Augustum,* il utilise *Ph 2, 7* pour commenter une citation d'Isaïe où il est question du Serviteur du Seigneur (*Is 49,* 6 ss) :

> A qui cela est-il dit, si ce n'est dit du Christ ? C'est celui-ci qui, «alors qu'il était dans la forme de Dieu, s'est vidé lui-même et a pris une forme de serviteur ». Apprends donc ce que veut dire : « Il a pris une forme de serviteur ». Cela veut dire : la plénitude de la perfection humaine, la plénitude de l'obéissance [89].

La finale fait allusion à *Ph 2,* 8, et il est notable qu'Ambroise ne cherche aucunement à fonder sur cette « obéissance » du Christ une spéculation trinitaire hasardeuse, comme faisait Novatien dans des formules à résonance subordinatienne. Le même thème est repris dans la lettre à Sabinus déjà citée. Après avoir réfuté (n° 8) l'argument des Apollinaristes fondé sur la traduction latine de σχῆμα = *species,* et expliqué que cette *species* (*specie inventus est ut homo*) n'est pas une simple apparence, mais la manifestation extérieure d'une vraie nature humaine, il introduit à nouveau la citation d'*Is 49,* 2-5, entremêlée avec d'autres textes bibliques [90]. Ce recours explicite à *Is 49* pour expliquer l'expression *formam servi,* en voyant dans le Christ le Serviteur de Dieu par excellence, se retrouvera aussi de façon équivalente dans le commentaire de saint Thomas d'Aquin, qui citera *Is 42,* 1 (et non *Is 49,* 2 ss). Sur ce point, les modernes [91] exploiteront le même filon et montreront dans *Ph 2,* 6-11 un « hymne au Christ Serviteur de Dieu », sans pour autant reprendre l'interprétation ambrosienne du v. 6.

---

87. *Super epistolam ad Philippenses Lectura, 2, 2,* n° 55 : « Quod potest dupliciter intelligi : uno modo de humanitate, ... alio modo, de divinitate. » Voir l'édition de R. CAI, *Super epistolas S. Pauli Lectura,* Turin, 1953, t. 2, p. 101.

88. P. HENRY, *art. laud.,* col. 45-56, a relevé tous les textes patristiques où la « forme de serviteur » de *Ph 2,* 6 est expliquée à l'aide de citations d'*Is 42-53.* On les trouve aussi bien en Orient qu'en Occident : les modernes n'ont décidément rien inventé !

89. « Cui hoc dicitur, nisi de Christo ? Qui cum in forma Dei esset, exinanivit se, et formam servi accepit. Quid est « in Dei forma », nisi in divinitatis plenitudine ? Disce igitur quid sit : « formam servi accepit », id est, plenitudinem perfectionis humanae, plenitudinem oboedientiae » (*De fide ad Gratianum Augustum,* 5, 8 ; *PL* 13, 671 ; la citation est abrégée dans *DBS, art. cit.,* col. 121).

90. *Lettre* 146, n° 10 (*PL* 16, 1147).

91. Bibliographie dans A. FEUILLET, *L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens 2, 6-11,* dans *RB,* 1965, pp. 356-365.

Passons à l'*Ambrosiaster*. Il présente cette particularité, fort bien notée par le P. Henry [92], d'entendre tout le passage de *Ph 2*, 6-11 comme se rapportant au Christ *incarné*, sans établir la même distinction qu'Ambroise entre sa préexistence et le temps de son Incarnation. C'est au cœur même du temps que le commentateur invite à reconnaître la manifestation de la divinité du Fils, à travers ses œuvres et ses paroles :

> « Ayez en vous les sentiments qui furent dans le Christ Jésus qui, alors qu'il était dans la forme de Dieu, n'a pas regardé comme un bien mal acquis (*rapinam*) d'être égal à Dieu. » Le Christ était toujours « dans la forme de Dieu », parce qu'il est « l'Image du Dieu invisible » (*Col 1*, 15). Mais l'apôtre traite du Fils lorsqu'il devint homme en s'incarnant, quand il dit : « Ayez en vous les mêmes sentiments qui furent dans le Christ Jésus », c'est-à-dire, dans celui qui est Dieu et homme. Celui-ci, « alors qu'il était dans la forme de Dieu », vivant de toute façon parmi les hommes (cfr *Ba 3*, 38), montrait manifestement qu'il était Dieu par ses paroles et par ses œuvres. En effet, la « forme de Dieu » ne diffère en rien de Dieu lui-même ; mais le Christ a été appelé la « forme » et l'« image » de Dieu, afin que l'on comprenne par là qu'il n'est pas lui-même Dieu le Père, mais qu'il est tout ce qu'est Dieu [93]. Lui donc « n'a pas regardé comme un bien mal acquis (*rapinam*) d'être égal à Dieu ». Sachant en effet qu'il était « dans la forme de Dieu », il n'a pas commis un vol (*non furatus est*) pour dire : « Le Père et moi nous sommes un » (*Jn 10*, 30). Et ailleurs dans l'évangile de

---

92. P. Henry, *art. laud.*, col. 123-126. On notera que le texte de l'*Ambrosiaster* était déjà cité par A. Feuillet, *L'Homme-Dieu considéré dans sa condition terrestre (Phil. 2, 5 ss et textes parallèles)*, dans *Vivre et Penser* II (= *RB*, 1942), p. 67 s. (texte datant de 1940). Certains censeurs « malévoles » reprochent bien légèrement aux modernes d'ignorer les anciens !

93. On notera que, dans tout ce raisonnement, le mot *Dieu* garde le sens concret qu'il a, sauf exceptions très rares (*Rm 9*, 5 ss ; *Tt 2*, 13 ; *Jn 1*, 18 ; *20*, 28 ; *1 Jn 5*, 20), dans le Nouveau Testament, où il ne désigne pas la *nature divine* à laquelle le Fils participe, mais la *personne du Père* (cfr K. Rahner, *Dieu dans le Nouveau Testament : La signification du mot « Théos »*, dans *Ecrits théologiques*, t. 1, Bruges - Paris, 1959, pp. 11-111). L'élaboration du vocabulaire théologique dans lequel a été formulé le dogme trinitaire par les conciles de Nicée et de Constantinople, a exigé d'autant plus de précautions que, dans la langue religieuse du paganisme gréco-romain, le mot Θεός = *deus* désignait tout être surhumain participant à une « divinité » fort ambiguë (y compris l'empereur romain depuis le siècle d'Auguste : cfr Virgile, *Eglogue* 1, v. 6 : « O Meliboee, *deus* nobis haec otia fecit »). C'est à partir de l'affirmation du Dieu unique, reconnu dans la personne du Père dès l'Ancien Testament, que le dogme nicéen a pu trouver une formulation adéquate, où l'ancien vocabulaire religieux recevait un sens entièrement nouveau : « Ita Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus sanctus ; et tamen non sunt tres dii, sed unus est Deus » (*Symbole de saint Athanase*) ; cfr déjà Origène, *Sur l'évangile de saint Jean*, 2, 12-18 (Sources chrétiennes, 120, pp. 215-219). A s'en tenir aux formules abstraites, sans se placer dans les perspectives propres du Nouveau Testament, on n'éviterait pas, soit le tritheïsme, soit le modalisme. Il n'est pas sûr que tous les théologiens improvisés à qui le Nouveau Testament ne suffit pas et qui désirent le compléter par la simple affirmation : « Le Christ est Dieu », se rendent compte de l'équivoque possible que contient leur formule, si on n'en explique pas le contenu à partir du Nouveau Testament.

**saint Jean : « C'est pourquoi les Juifs persécutaient Jésus, non seulement** parce qu'il abolissait le Sabbat, mais parce qu'il appelait Dieu son propre Père, se faisant égal à Dieu » (*Jn 5,* 18). C'est donc à bon droit qu'il s'est égalé à Dieu. En effet, celui-là est regardé comme opérant un larcin (*rapinam*), qui se rend égal à celui auquel il est inférieur [94].

L'enchaînement entre *Ph 2,* 6 et *Jn 5,* 18 est appelé par l'emploi du même mot dans la traduction latine : *esse se aequalem Deo* d'un côté, *aequalem se faciens Deo* de l'autre. Le grec obligerait à plus de nuances : τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ d'un côté (« être à l'égal de Dieu »), ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ Θεῷ de l'autre (« se faisant égal à Dieu »).

On a vu plus haut que Marius Victorinus jouait sur la double interprétation possible de *Ph 2,* 6, soit au plan de la nature (version latine, entendue en dehors de son contexte et de l'original grec), soit au plan de la condition concrète. Mais l'*Ambrosiaster* retient exclusivement la première, qui est en fait un faux sens [95]. Saint Hilaire n'ignorait pas le double sens possible de *rapinam,* et il écartait l'abus du texte commis par les Ariens en rappelant qu'en effet le Christ n'est pas égal à Dieu *per rapinam,* « en vertu d'un larcin » ; il organisait toutefois sa propre interprétation autour d'une construction toute différente de la phrase, conformément au texte grec. Mais l'*Ambrosiaster* n'envisage plus cette possibilité, ce qui l'accule à une construction d'ensemble fautive, où la particule adversative *sed* (grec ἀλλά) reçoit un sens notablement affaibli : « Le Christ, comme il

94. « ' Hoc enim sentite in vobis, quod et in Christo Iesu. Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se parem Deo. ' Christus semper in forma Dei erat, quia « imago est invisibilis Dei » (*Col 1,* 15). Sed Apostolus de Dei Filio, cum incarnatus homo factus est, tractat dicens : « Hoc sentite in vobis, quod et in Christo Iesu », id est, Deo et homine. Qui, « cum in forma Dei esset », inter homines utique conversatus (cfr *Ba 3,* 38), verbis et operibus apparebat esse Deus. Forma enim Dei nihil differt a Deo ; ideo enim forma et imago Dei appellatus est, ut intelligeretur non ipse Pater esse Deus, sed hoc esse, quod Deus est. Hic ergo « non rapinam arbitratus est esse se parem Deo » ; sciens enim in forma Dei se esse, non furatus est, ut diceret : « Ego et Pater unum sumus » (*Jn 10,* 30). Et alibi in Ioannis evangelio : « Propterea, inquit, persequebantur Iudaei Iesum, quia non solum solveret sabbatum, sed et Patrem sibi proprium dicebat Deum, aequalem se faciens Deo » (*Jn 5,* 18). Iure ergo exaequavit se Deo ; ille enim arbitratur rapinam facere, qui se parem facit ei quo inferior est » (*PL* 17, 408).

95. Le commentateur doit cependant expliquer que, dans sa condition concrète de Fils de Dieu fait homme, le Christ n'a pas revendiqué de force le rang et la dignité auxquels il avait droit : « Formam Dei accipiens, dum tenetur et ligatur, et verberibus agitur, usque ad mortem factus oboediens Patri, cui se aequalem sciebat, *non sibi defendit aequalitatem,* sed subiecit se. Hanc patientiam et humilitatem imitari nos docet » (*PL* 17, 409). Autrement dit, ce que le Christ était au plan de l'*essence,* il en a fait l'abandon au plan de sa *condition* d'homme. Le problème est abordé en sens inverse de ce qu'on a constaté chez saint Hilaire. L'expression « non sibi defendit aequalitatem » rejoint pour le sens celle de Marius Victorinus commentant « non rapinam credidit » : « non sibi vindicavit tantum, habere voluit, ut forma Dei esset » (cfr *supra,* note 68).

était dans la forme de Dieu, n'a pas regardé comme un vol d'être égal à Dieu. *Mais néanmoins* (au lieu de : *mais au contraire*) il s'est anéanti lui-même, etc. ». Dans cette nouvelle interprétation des latins, fortement influencée par le contexte historique de la controverse anti-arienne, le v. 6 est détaché du v. 7, avec lequel il forme un tout dans le texte grec bien compris. Dès lors, il faut démontrer par des exemples que le Christ s'est affirmé à bon droit, et non par usurpation, égal à Dieu. L'*Ambrosiaster* invoque dans ce but deux séries de textes évangéliques, qui effectivement ont bien ce sens par eux-mêmes : d'une part, ceux qui rapportent ses miracles (développement omis ici), et d'autre part, les textes johanniques de *Jn 10,* 30 et *5,* 18.

Il faut constater encore que le commentaire de saint Thomas [96] dépend ici implicitement de l'*Ambrosiaster* (connu de lui sous le nom de saint Ambroise). Deux indices permettent de le constater. En premier lieu, pour montrer que le Christ s'est dit à bon droit égal à Dieu, il invoque *Jn 5,* 18. En second lieu, pour justifier la convenance du mot *forma* (le Christ est « dans la forme de Dieu »), il explique que le mot convient aux trois titres qui lui appartiennent en propre : celui de Fils, celui de Verbe, et celui d'*Image* de Dieu [97]. Or on a vu que l'Ambrosiaster rapprochait justement *Ph 2,* 6 et *Col 1,* 15 pour expliquer le mot *forma* : « Le Christ était toujours dans la forme de Dieu, parce qu'il était 'l'image du Dieu invisible' ». Bien que ce type d'explication reparaisse chez Tertullien, saint Hilaire, Marius Victorinus et un grand nombre de Pères grecs (sans parler de la *Patrologie* de langue syriaque, où les deux mots sont traduits de la même façon [98]), il n'est associé à l'interprétation « occidentale » du texte qu'à partir de l'*Ambrosiaster*. Il est vrai que, pour commenter le mot « image de Dieu », saint Thomas n'allègue pas *Col 1,* 15, mais *He 1,* 3 : chose étonnante, puisque le mot *forma* ne figure pas dans la traduction latine de ce verset ! L'explication est donnée dans son commentaire de *Col 1,* 15 [99], où l'interprétation abusive de ce verset, tentée par les Ariens, est écartée à l'aide de *He 1,* 3. Malheureusement, l'interprétation de *Col 1,* 15 donnée par saint Thomas [100] est liée à un contresens sur le latin : *imago Dei invisi-*

96. Edition R. Cai (*supra,* note 87), p. 108a, n° 55.
97. *Ibid.,* n° 54.
98. Une enquête sur ce point m'entraînerait ici trop loin. Elle devrait tenir compte non seulement de la Peshittâ, des commentaires syriaques ou traduits en syriaque, mais aussi de l'évangéliaire christo-palestinien écrit dans un autre dialecte araméen.
99. Edition R. Cai, t. 2, p. 132.
100. *Ibid.,* n^os 31-32 : le contresens est introduit par le refus de l'interprétation arienne de *Col 1,* 15, que Thomas résume ainsi : « Dicunt quod invisibile est proprium Patri, Filius autem est primum visibile, in quo manifestatur bonitas Patris, quasi Pater sit vere invisibilis, Filius vero visibilis,

*bilis*. Thomas traduit : « l'image invisible de Dieu », et c'est pour montrer que le Christ est cette « image invisible » qu'il allègue *He 1*, 3. Cette remarque n'a aucune incidence sur son commentaire de *Ph 2*, 6. Elle montre seulement qu'il faut relativiser son autorité pour interpréter les textes de saint Paul. D'une part, ignorant le grec, Thomas cherche à valoriser le latin de la Vulgate hiéronymienne tel qu'il l'entend, dans ce commentaire qui est, en fait, son cours habituel de théologie [101]. D'autre part, pour l'épître aux Philippiens, il dépend strictement de l'interprétation de saint Ambroise et de l'*Ambrosiaster*, sans compter saint Augustin qui suit ici saint Ambroise. Or on vient de voir qu'il s'agit là d'une option particulière qui, tout orthodoxe qu'elle soit, est liée à une série de faux sens où la structure de la phrase grecque n'est pas respectée. On remarquera, pour finir, que nous n'avons pas le texte intégral du cours de théologie prononcé par Thomas sur la base des épîtres de saint Paul, mais seulement la « reportation » de Raynald de Piperno [102], notes d'étudiant mises en forme avec l'approbation du professeur. C'est pourquoi on ne peut en user sans une étude critique qui en fasse ressortir les sources. Pour certaines options fondamentales, comme celle qui concerne *Ph 2*, 6, l'autorité du Maître ne dépasse pas celle de ses sources.

*
* *

L'enquête qui vient d'être faite, pour restreinte qu'elle soit, permet de tirer quelques conclusions. La première de toutes est une invitation à la modestie. Sur les principaux points discutés à propos de *Ph 2*, 6-7, les modernes n'ont rien inventé, à proprement parler.

---

et sic alterius essent naturae » (n° 32). Il est évidemment dommage que saint Thomas n'ait pas eu le moyen de recourir lui-même au texte grec, qui ne comporte ici aucune ambiguïté. Mais c'est seulement pour la traduction des Pères grecs qu'il a recouru aux bons offices de Guillaume de Moerbeke (cfr C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, Paris, 1944, p. 308).

101. Heureux temps où le professeur de Dogmatique ne se contentait pas de commenter un Manuel, bien qu'il le fît aussi en commentant les *Sentences* de Pierre Lombard, mais construisait directement ses exposés à partir de l'Ecriture sainte ! La scolastique post-tridentine avait oublié sur ce point l'exemple du Maître, moins en choisissant comme Manuel sa *Somme théologique*, conçue comme un Dictionnaire raisonné des questions théologiques, qu'en lui substituant dans la pratique des exposés *ad mentem sancti Thomae*, où l'Ecriture était réduite à la fonction de prouver les thèses.

102. Cfr C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, p. 298 et 305 s. Le cours fut professé à Rome de 1259 à 1264, selon les estimations du P. Mandonnet. En 1272, Thomas entreprit de rédiger lui-même son commentaire, au fur et à mesure qu'il le professait à Naples ; mais le texte rédigé de sa main s'arrête à *1 Co 7*, 10.

Il n'y a guère d'hypothèses de travail, élaborées pour expliquer ces versets, qui n'ait des répondants durant la période patristique. Quelques points méritent en particulier d'être relevés : le recours au thème de l'Image de Dieu, pour expliquer l'expression « forme de Dieu - forme de serviteur » ; la structure d'ensemble qu'il faut reconnaître dans les vv. 6-7 ; la façon de comprendre l'« égalité avec Dieu » dont parle le v. 6 b ; les options relatives au mot ἁρπαγμός = *rapina* (v. 6 b).

1. Sur le premier point, on a pu constater que la glose du mot μορφή = *effigies, figura, forma,* par *imago* (dans le cas de la « forme de Dieu »), était commune à des commentateurs que divisait par ailleurs l'explication du morceau dans son ensemble : Tertullien d'abord, puis Marius Victorinus et saint Hilaire, puis l'*Ambrosiaster* et saint Thomas à sa suite. Elle est naturellement en relation étroite avec la théologie de l'Image de Dieu, qui occupe une place très importante dans la pensée patristique, tant au plan de la christologie qu'à celui de l'anthropologie. J'ai borné sur ce point mon enquête à quelques Pères latins. Mais il faudrait évidemment l'élargir en direction des Pères grecs. Sous ce rapport, Origène ferait figure d'initiateur [103], car le rapprochement de *Ph 2,* 6-7 et de *Col 1,* 15 est utilisé par lui pour fonder l'anthropologie chrétienne. Je relève dans son commentaire de *Rm 8,* 29 (« ceux que Dieu a connus d'avance et prédestinés à devenir conformes à l'image de son Fils »), ce développement caractéristique : Ceux qui « sont encore dans un esprit de servitude ne peuvent pas être établis parmi ces nombreux frères dont l'aîné est le Fils de l'amour, « l'Image du Dieu invisible » et « le premier-né de toute créature » (*Col 1,* 15). Quant à l'expression employée par (l'Apôtre) : « conformes à l'image de son Fils », je veux chercher quelle est cette « forme » à laquelle ils sont dits « devenir conformes ». Nous lisons en effet que le Fils de Dieu a été établi soit « dans la forme de Dieu », soit « dans la forme d'un serviteur » (*Ph 2,* 6-7). A laquelle de ces deux formes l'Apôtre dit-il que doivent « devenir conformes » ceux qui aiment Dieu ? Le discernement de ce point ne me semble pas inutile » [104]. Le com-

103. Voir sur ce point la minutieuse enquête de H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène,* Paris, 1956.

104. Le Commentaire de l'épître aux Romains ne subsiste que dans la traduction latine de Rufin d'Aquilée. C'est ce texte que je cite : « ... pro eo quod adhuc in spiritu servitutis sunt, non possunt statui inter multos fratres quorum primogenitus est Filius charitatis, et « imago invisibilis Dei », et « primogenitus omnis creaturae » (*Col 1,* 15). Sed et hoc quod dixit : « conformes imaginis Filii sui », volo requirere cuius formae conformes fieri dicantur. Legimus enim Filium Dei aliquando « in forma Dei », aliquando « in forma servi » esse positum (*Ph 2,* 6-7). Cui ergo formae harum duarum conformes dicat futuros Apostolus eos qui diligunt Deum, ... non otiosi mihi videtur esse discriminis » (*Commentaire,* 7, 7 ; dans *PG* 14, 1122).

**mentateur poursuit ici son enquête en faisant appel à *Ga 4*, 19, texte** relatif à la « formation » du Christ dans les chrétiens. Ceci se rapporte à leur conformation au Verbe de Dieu, en qui réside toute perfection : si ces perfections sont clairement formées en eux, « ils apparaîtront comme devenus « conformes à son image », par rapport à cette « forme » grâce à laquelle il est « dans la forme de Dieu » (*Ph 2*, 6)» [105]. Par là se réalise, au plan de la rédemption, ce qui était visé par Dieu au plan de la création, lorsqu'il créait l'homme « à son image, selon sa ressemblance » (*Gn 1*, 26). Car ce n'est pas du tout la même chose de dire que le Christ est « l'Image du Dieu invisible », et de dire que les hommes ont été créés « à l'image de Dieu ». Novatien avait tout à fait raison de le rappeler, et Origène ne manque pas de le faire à son tour [106]. Mais il ne faut pas dissocier ces deux thèmes, étroitement corrélatifs. Autrement, on appauvrirait considérablement l'anthropologie chrétienne, en ne comprenant plus le lien qui existe entre le dessein du Créateur et la réalité de la rédemption [107].

Il faut bien constater que, sur ce point, la théologie courante des temps modernes a laissé tomber des richesses doctrinales qui appartiennent explicitement au Nouveau Testament et auxquelles la théologie patristique était fortement sensibilisée. C'est une perte sèche, qu'il serait urgent de réparer si on ne veut pas que la conception chrétienne de l'homme se rationalise, en quelque sorte, et se coupe de ses sources scripturaires. Cela ne veut pas dire que la glose de *Ph 2*, 6 (« dans la forme de Dieu ») par *Col 1*, 15 (le Christ est « l'Image du Dieu invisible ») soit indispensable : le mot « forme »

---

105. « Sic et secundum omnia quae Christus est, vel iustitia, vel sanctificatio, vel caeterae quaeque virtutes, si in eis formentur ad liquidum, isti videbuntur ad illam formam, qua « in forma Dei » est, conformes imaginis esse effecti » (*ibid.*). On voit qu'il y a ici une équivalence pratique entre le titre du Christ « Image de Dieu » et son existence « dans la forme de Dieu ».

106. Cfr H. Crouzel, *op. cit.*, p. 125 s.

107. Citons encore ce texte d'Origène, commentant *Gn 1, 27* : « Dieu fit donc l'homme, et il le fit à l'image de Dieu. Il nous faut voir quelle est cette image de Dieu et chercher à la ressemblance de quelle image l'homme a été fait. Car il n'est pas dit que Dieu fit l'homme à son image et à sa ressemblance, *mais qu'il « le fit à l'image de Dieu ». Quelle est donc cette « image de Dieu »* à la ressemblance de laquelle l'homme a été fait ? Ce ne peut être que notre sauveur. Il est « le premier-né de toute créature » (*Col 1*, 15) ... C'est à la ressemblance de cette image que l'homme a été fait. Aussi notre sauveur, qui est « l'image de Dieu » (*Col 1*, 15), ému de pitié pour l'homme qui avait été fait à sa ressemblance et qu'il voyait renoncer à son image pour revêtir celle du Malin, ému de pitié, prit lui-même l'image de l'homme et vint à lui, comme affirme l'Apôtre en disant : ... (citation de *Ph 2*, 6-8). » Je cite ici la traduction de L. Doutreleau, *Origène : Homélies sur la Genèse*, coll. Sources chrétiennes, Lyon-Paris, 1943, p. 82. Le texte n'est connu que par la traduction latine de Rufin d'Aquilée (*PG* 12, 156 s.). La citation de *Ph 2* est faite d'après la Vulgate hiéronymienne. J'abandonne sur ce point la traduction qu'en donne L. Doutreleau, car elle représente une option particulière dans l'interprétation du passage.

requiert d'être interprété pour lui-même, avec ses nuances propres. Mais la glose est, en elle-même, parfaitement légitime. Bossuet, qui ne l'utilise nulle part et glose *forma Dei*[108] par « forme et nature de Dieu » ou « forme et dignité de Dieu », connaissait fort bien la valeur théologique du thème du Christ « Image de Dieu », comme le montre ce commentaire de *Jn 14,* 9 (« qui me voit, voit mon Père »), dans ses *Méditations sur l'Evangile* :

> Je suis moi-même, par mon fond et par ma naissance, la manifestation de mon Père ; parce que je suis *son image vivante,* l'éclat de sa gloire, l'empreinte, l'expression de sa substance... Quand donc on le voit, on me voit dans mon principe, et quand on me voit, *on le voit dans son image,* dans son expression, dans son éclat, dans le rejaillissement de sa gloire : et la vue du Père et du Fils est inséparable[109].

Que des chrétiens d'aujourd'hui aient pu éventuellement vider le mot *Image,* appliqué au Christ, de sa substance théologique, pour construire à propos de lui une christologie vaguement arienne, que d'autres aient pu dénoncer chez les traducteurs du récent *Lectionnaire* l'intention d'introduire dans la liturgie une négation équivalente de la divinité du Christ[110], c'est la preuve par l'absurde de l'appauvrissement radical auquel ont abouti les derniers avatars de notre théologie scolaire, coupée de ses sources scripturaires et cantonnée dans un langage abstrait de plus en plus exsangue. Il serait urgent de sortir de là, et l'introduction massive du Nouveau Testament dans la liturgie de la Parole est une condition *sine qua non* pour que l'opération réussisse. Est-ce à dire que, dans le cas présent, il faille renoncer à l'emploi du mot *Image* parce que certains risquent d'en abuser, tandis que d'autres y flairent *a priori* une hérésie latente ? Puisqu'il s'agit d'une simple équivalence destinée à gloser le mot

---

108. J. B. Bossuet, *Oeuvres oratoires,* éd. J. Lebarq - Ch. Urbain - E. Levesque, t. 6, p. 88, et t. 3, p. 193.

109. J. B. Bossuet, *Méditations sur l'Evangile, La Cène,* I^re^ Partie, 84^e^ jour, éd. des Classiques Garnier, Paris, s.d., p. 509.

110. Voici une citation entre autres, qui montrera que je n'exagère rien : « Les Bureaux savent parfaitement l'idée qu'ils veulent faire entrer dans le crâne des fidèles : Jésus-Christ n'est pas Dieu. » Il me semble que, dans l'ancien *Catéchisme national,* le jugement téméraire et la calomnie, strictement définis, étaient incorporés à l'examen de conscience. Le souci le plus pointilleux de l'orthodoxie n'autorise pas à dire n'importe quoi : la fin ne justifie pas les moyens, que je sache. Dans la même Revue, un autre auteur s'est spécialisé pendant plusieurs numéros dans une chasse aux sorcières où le gibier abonde. Voici le gibier du numéro de juin 1971 : le P. Lamarche, A. Feuillet, Mgr J. J. Weber, Mgr R. Coffy, la « commission des traducteurs », Mgr Kérautret, Mgr Sauvage... J'ai naturellement quelques chances de rejoindre cette troupe qu'on mène allégrement au bûcher. Si d'ailleurs je m'avisais de nier que je suis une sorcière, ce serait une preuve supplémentaire que j'en suis bien une, puisque par définition la sorcière ment. Ce petit jeu peut continuer longtemps... Si j'avais des loisirs, je finirais par le trouver amusant. Mais mon chasseur s'en offusquerait, car l'humour ne doit pas être son fort.

« forme », on pourrait évidemment en imaginer d'autres, pourvu qu'elles répondent aux données du problème. Mais, à mon avis, l'autorité compétente aurait grand tort de céder aux pressions psychologiques de ceux qui se sont fait une spécialité du chantage à l'orthodoxie. Peut-être auraient-ils aussi à faire un sérieux recyclage pour connaître correctement *tous* les éléments du dossier, avant de se donner une fonction d'inquisiteurs dans l'Eglise [111].

2. En ce qui concerne la structure d'ensemble des vv. 6-7, on a pu constater que les interprètes latins de l'époque patristique se divisaient en deux courants, les uns mettant à part le v. 6 pour le rapporter tout entier à la divinité du Christ et faisant commencer au v. 7 une longue période qui évoque les conséquences de son incarnation jusqu'à sa glorification finale, les autres voyant dans les vv. 6 et 7 deux aspects du même acte du Christ, dominés certes par son existence « dans la forme de Dieu », mais également relatifs à l'Incarnation qui l'en a dépouillé au plan de la manifestation sensible. Marius Victorinus a utilisé tour à tour les deux façons de couper le texte, tout en raisonnant essentiellement dans le cadre de la seconde. Tertullien peut-être, puis certainement saint Ambroise et l'*Ambrosiaster,* ont recouru exclusivement à la première, en acceptant de se porter sur le terrain des adversaires qu'ils voulaient combattre : le docétisme marcionite pour Tertullien, la christologie arienne pour saint Ambroise et l'*Ambrosiaster*. En fait, la seconde construction est *la seule* qui respecte vraiment la structure du texte grec, où la particule ἀλλά = *sed* marque une antithèse dont les deux termes concernent le même acte du Christ, Fils de Dieu fait homme.

Dans cette perspective, le rappel de la divinité du Christ est essentiellement marqué par l'expression initiale : « existant dans la forme

111. Je n'exagère rien. La Revue déjà citée avait invité ses lecteurs à lui envoyer le compte rendu de ce qui s'était passé à la messe des Rameaux (Y a-t-on lu ou non le texte du nouveau Lectionnaire ? Y eut-il des incidents ?), en indiquant le lieu, le nom de l'église, les noms de personne, l'heure des faits relatés. La Revue les remercie en juin de la documentation fournie. Cette « police parallèle » rappelle les mœurs de la trop célèbre Sapinière. A moins que les lecteurs français ne se souviennent du fameux « système des fiches », mis au point par un certain général André. Mais c'est qu'il faut préparer la messe des Rameaux de 1972 (26 mars) ! Ces mœurs étranges me rappellent le « Brigandage d'Ephèse » (449), où Dioscore d'Alexandrie fit bâtonner les évêques réticents envers ses projets, au nom de l'« orthodoxie » cyrillienne. Voir A. Fliche et V. Martin, *Histoire de l'Eglise,* t. 4, pp. 222 s. On nous promet la même chose, au nom de l'« orthodoxie » thomiste fixée par quelques inquisiteurs sans mandat. Je ne me sens aucunement porté à l'indulgence envers les dirigeants d'une telle entreprise, dont les sophismes risquent de séduire des hommes de bonne foi, légitimement inquiets devant les sottises réelles que disent ou qu'impriment les sectateurs d'une pseudo-théologie « contestataire » (N.B. - Je n'ai pas envie de faire deux poids et deux mesures !).

de Dieu ». Il est dommage que, sur ce point, l'autorité de saint Ambroise et de l'*Ambrosiaster,* le premier étant relayé par saint Augustin, ait embarqué toute l'interprétation latine dans un contresens littéraire, auquel saint Thomas n'a pas remédié, bien au contraire ! Il faut revenir, sur ce point, à l'analyse stylistique supposée par les premiers latins, fidèles à la tradition de la patristique grecque. Il n'y a pas à distinguer dans le texte ce qui est dit de la *divinité* du Christ (v. 6), puis ce qui est dit de son *humanité* (vv. 7 ss), mais, selon l'expression de saint Jérôme, ce qui concerne *sa gloire divine* et ce qui se rapporte à *notre salut.* Le premier point est visé par l'allusion à son existence dans la « forme de Dieu » et par la présentation de son exaltation finale, où la « forme de serviteur » est absorbée à son tour par la « forme de Dieu ». Tout le reste se rapporte au second point. Tel est le cadre dans lequel il faut expliquer les expressions difficiles du v. 6b.

3. Comment faut-il alors entendre l'expression grecque : τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ ? Les fluctuations de la traduction latine montrent latéralement la difficulté de l'expression : *pariari Deo* (Tertullien, après la *Vetus Afra*) ; *aequalem se Deo esse* (Novatien) ; *parem Deo se esse* (l'Ambrosiaster) ; *aequalia Deo se esse* (Marius Victorinus) ; et finalement *esse se aequalem Deo* (saint Ambroise et saint Jérôme, qui a fixé ainsi la Vulgate latine). En fait, l'accusatif grec adverbial du grec ἴσα invite à traduire : « le fait d'être à l'égal de Dieu », et non pas « le fait d'être égal à Dieu ». Sur ce point, la fixation de la Vulgate a eu pour effet d'entraîner encore l'interprétation latine postérieure à saint Ambroise et à l'*Ambrosiaster* dans un contresens, d'où ses survivances modernes ne sont pas sorties. En effet, les deux expressions ne sont pas du tout équivalentes en français : la première vise la *condition concrète* du Christ comme fils de Dieu fait homme, tandis que la première oriente la pensée vers son *essence* et sa *nature.* Les traducteurs français s'enferrent dans le contresens, quand ils parlent d'« être égal à Dieu » ou de « l'égalité avec Dieu », car ces expressions orientent spontanément la pensée du lecteur vers la *nature* divine du Christ. Dès lors, il ne reste plus que la ressource d'adopter l'interprétation ambrosienne de *rapina* et du v. 6, si on ne veut pas paraître mettre en doute la divinité réelle de Jésus, quelles que soient par ailleurs les bonnes intentions. C'est exactement ici qu'il faut couper court aux équivoques, en adoptant une phraséologie où toute allusion à l'essence (ou à la nature) du Christ soit nettement écartée : ce qui est en question, c'est *son état et son statut dans le cadre de l'Incarnation,* où il a renoncé de fait aux conséquences que comportait de soi son existence « dans la forme de Dieu ».

On peut penser que la glose de l'infinitif grec accompagné d'un accusatif adverbial se ferait convenablement par l'emploi du mot « condition ». Une *condition d'égalité avec Dieu* : tel est justement le statut dont le Christ s'est volontairement privé dans sa manifestation terrestre. Il est vrai que le mot « condition » a été employé à l'époque moderne, exactement depuis la Bible de Crampon (1905), pour rendre le terme difficile μορφή = *forma* aux vv. 6 et 7 : condition de Dieu, condition de serviteur. La glose n'était pas très heureuse, car elle n'orientait guère la pensée vers la *manifestation* de l'être par la *forme* qu'il revêt. Sans parler de l'affaiblissement que comportait la substitution de « condition divine » à « condition de Dieu ». L'initiative a certes des antécédents patristiques, mais uniquement pour gloser la « forme de serviteur ». On l'a constaté plus haut dans un texte de Novatien [112]. On peut citer encore un texte de saint Ambroise. Celui-ci, argumentant contre les Apollinaristes qui nient la plénitude de la nature humaine dans le Christ, écrit textuellement [113] :

> Je demande ce que veut dire : « en prenant la forme d'un serviteur ». Sans aucun doute, comme je l'ai dit, la perfection de la nature et de la condition humaines, afin que (le Christ) fût « dans la ressemblance des hommes » (cfr *Ph 2*, 6).

C'est moins une traduction qu'une réflexion théologique, où la portée du mot discuté est énoncée dans l'ordre métaphysique de la nature et de la condition. Mais si cela vaut pour la « condition de serviteur », peut-on en dire autant pour la « condition de Dieu » ? Ici encore, il vaudrait mieux chercher dans une autre direction, surtout si l'on réserve le mot « condition » pour « la condition d'égalité avec Dieu ».

4. Tout cela nous amène pour finir à la *crux interpretum* : ἁρπαγμός = *rapina*. Pour ce mot très discuté, trois possibilités se présentent théoriquement, si l'on examine les explications qu'en ont données les Pères grecs et latins. Dans son *Lexicon graecum Novi Testamenti* (1931), F. Zorell les résumait ainsi [114] :

> 1) Le Christ « n'a pas tenu son égalité avec Dieu pour un vol ou une rapine », pour un acte injuste ou une chose possédée injustement (= saint Ambroise, l'Ambrosiaster et tous les latins à leur suite). 2) Le Christ « ne s'est pas servi de son égalité avec Dieu comme d'une occasion ou d'un moyen ou d'un titre juridique, pour s'attribuer des biens (ter-

112. Cfr *supra*, p. 908.
113. Lettre à Sabinus, n° 8 ; *PL* 16, 1148.
114. F. Zorell, *Lexicon græcum Novi Testamenti*, Paris, 1931, col. 172 s. (je traduis littéralement le texte latin).

restres : richesses, honneurs, etc.) » (= pratiquement les Pères grecs). 3) Le Christ « n'a pas estimé (dans son Incarnation) qu'il devait s'emparer avidement de l'égalité avec Dieu », c'est-à-dire d'une vie remarquable par la gloire divine extérieurement visible (= Novatien, saint Hilaire, Marius Victorinus, saint Jérôme).

Le premier des trois sens, possible tant qu'on ne remet pas le v. 6 dans le contexte subséquent auquel il faudrait le relier, tombe de lui-même dès qu'on fait cette opération. On a vu plus haut pourquoi. On va le constater en lisant une version française strictement construite sur ce modèle, celle de la *Bible* de Le Maistre de Saci, dans son édition populaire de 1739 corrigée à partir du grec [115] :

> Soyez dans la même disposition où a été Jésus-Christ, qui ayant la forme *et la nature* de Dieu n'a point cru que ce fût *pour lui* une usurpation de s'égaler à Dieu ; et qui s'est néanmoins anéanti lui-même en prenant la forme *et la nature* de serviteur, en se rendant semblable aux hommes, et étant reconnu pour homme par tout ce qui a paru de lui au-dehors.

Pour pouvoir donner les dispositions du Christ en exemple aux chrétiens, le traducteur doit sauter par-dessus l'allusion à l'égalité avec Dieu et rendre la particule adversative ἀλλά par « et néanmoins », ce qui lui fait perdre sa valeur. L'affaiblissement du texte confine au contresens !

Restent donc en présence les deux autres hypothèses. La première, confrontée avec les exigences de la philologie, affaiblit le sens de ἁρπαγμός = *rapina*, en y supprimant pratiquement l'idée de ἁρπάζω = *rapere* (ἁρπαγμός = *res retinenda seu capessenda*). On dit communément — c'était la conclusion des enquêtes de J. Labourt et de P. Henry — que cette opinion est générale chez les Pères grecs. Peut-être faudrait-il y regarder de plus près, car le dossier de notre texte est abondant. Voici, par exemple, un texte d'Origène qui prête à réflexion. Commentant, dans son *Commentaire de l'évangile de saint Jean* [116], le texte d'*Is 49, 2. 3. 6* qui fournit le titre de « Serviteur » donné au Christ, il écrit :

115. La traduction de Le Maistre de Saci, faite sur la Vulgate, fut révisée ensuite sur les textes originaux. J'utilise ici l'édition parue à Cologne en 1739, dont le but est expliqué dans la Préface (p. ii) : « On a cru faire une chose utile au public, et qui contribuerait à la gloire de Dieu, si on donnait une Bible que les pauvres mêmes pussent acheter, et que les personnes qui ont beaucoup de charité pussent à peu de frais offrir à ceux qui ne seraient pas en état de faire cette petite dépense. » La Bible populaire à bon marché n'est pas une trouvaille de notre temps ! Les mots ajoutés au grec sont en italique dans le texte original. Je pourrais citer d'autres exemples, empruntés à des Missels latins-français du XVII[e] ou du XVIII[e] siècles. Ils comportent généralement une mesure de libertés avec le texte latin beaucoup plus grande encore.

116. ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean*, éd. Cécile BLANC, I, 231, coll. Sources Chrétiennes, 120, Paris, 1966, pp. 172-175.

> **Il faut oser dire que la bonté du Christ a paru plus grande et plus** divine et vraiment à l'image du Père lorsqu'il « s'est abaissé lui-même, se rendant obéissant jusqu'à la mort et à la mort de la croix », plutôt que « de regarder son égalité avec Dieu comme un butin (jalousement gardé)» et de refuser de devenir serviteur pour le salut du monde.

J'ai reproduit telle quelle la traduction de l'éditrice. Mais elle est assez critiquable. Tout d'abord, « l'égalité avec Dieu » doit être entendue comme la *condition d'égalité,* à laquelle le Christ renonce en ne refusant pas de devenir serviteur pour le salut du monde. En outre, dans ce contexte, on peut se demander si ἁρπαγμός est simplement une *res retinenda,* ou si ce ne serait pas plutôt une *res arripienda* : plutôt que de regarder sa condition d'égalité avec Dieu comme une chose à revendiquer, le Christ ne refuse pas de devenir serviteur, de s'abaisser et de se rendre obéissant jusqu'à la mort. N'y aurait-il pas lieu de tester à nouveau toutes les pièces réunies par le P. Henry, pour voir si certaines d'entre elles n'invitent pas à entendre ἁρπαγμός au sens fort : *res arripienda* ? Laissons pour l'instant cette question ouverte.

De toute façon, il est certain qu'une fraction des Pères latins n'a pas hésité à donner ce sens à *rapina,* moyennant les explications désirables, et cela en pleine controverse anti-arienne, ou postérieurement à elle (saint Jérôme). L'option a donc droit de cité dans l'exégèse catholique. Mais elle est directement liée à l'interprétation de τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, telle qu'elle a été définie plus haut. Dans cette perspective précise, elle est de beaucoup la plus logique. Si on l'adopte pour traduire le texte en français (moyennant un recours à des transpositions ou des gloses), il faut seulement prendre garde à dissiper toute équivoque sur « l'égalité avec Dieu » que le Christ n'a pas voulu s'approprier, ou revendiquer, ou ravir de force, durant sa vie mortelle où il prit « la forme d'un serviteur » : *il ne s'agit pas de la nature divine,* mais de l'éclat visible qui eût dû être lié à son existence « dans la forme de Dieu ». Les perspectives ainsi ouvertes peuvent servir de principe critique pour apprécier les traductions qui optent pour cette troisième hypothèse : leur réussite dépend de leur clarté.

*
* *

Peut-on risquer une traduction, en y introduisant le minimum de paraphrase pour rendre le texte français intelligible ? Voici les conventions qu'on y adoptera. Aux vv. 6 et 7, admettons en principe que les *traits* d'une personne soient la « forme » qui manifeste son **être. Le mot est un peu faible ; mais les « traits » de quelqu'un peu-**

vent effectivement être rendus en grec par εἶδος ou par μορφή[117]. Au v. 6b, le verbe ἡγέ-ομαι veut dire « croire, penser, estimer », d'où « songer à ». Au v. 6c, τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ ne signifie pas la nature, mais l'état, non le rang (qui serait équivoque), mais la condition ; d'où : « la condition d'égalité avec Dieu ». Au v. 7d (rattaché par erreur dans la numérotation à ce qui précède, alors que l'expression introduit ce qui suit) : le mot σχῆμα désigne l'aspect externe qui permet de reconnaître l'être réel de quelqu'un ; donc le comportement, la conduite, le maintien (côté dynamique de l'aspect, qui n'est pas à concevoir dans ce contexte d'une façon statique). Au même endroit, « ayant été trouvé » ne peut être conservé tel quel en français ; on adoptera « reconnu », pour faire allusion à ceux qui « trouvent » le Christ et le « reconnaissent » du même coup comme un homme. Dans le v. 7, les « traits » d'un serviteur sont en contraste avec les « traits » de Dieu (v. 6) : ce point spécifie le mode de « ressemblance » avec les hommes que le Christ a assumé. On traduit ici le participe aoriste γενόμενος par « s'étant fait », car l'incarnation par laquelle le Christ assume la ressemblance des hommes précède logiquement sa manifestation sous les traits d'un serviteur (avec allusion au Serviteur souffrant). On aurait ainsi le texte suivant :

(5) Ayez en vous les sentiments qui furent aussi ceux du Christ Jésus :

(6) Ayant en lui les traits de Dieu,
il ne songea pas à saisir (*ou* : à ravir) de force
la condition d'égalité avec Dieu ;
(7) au contraire, il s'anéantit lui-même
en prenant les traits d'un serviteur.

S'étant fait semblable aux hommes,
et reconnu à son comportement comme un homme,
(8) il s'humilia lui-même
en se faisant obéissant jusqu'à la mort,
la mort sur une croix.

(9) C'est pourquoi Dieu l'exalta (*litt.* : surexalta)
et lui donna le Nom
qui est au-dessus de tout nom ;
(10) afin qu'au nom de Jésus
tout fléchisse le genou,
aux cieux, sur terre et sous terre,
(11) et que toute langue proclame (*ou* : confesse) :
Jésus-Christ est Seigneur,
pour la gloire de Dieu le Père.

117. Les *traits* évoquent plutôt le visage et correspondent alors à ὄψις ou εἰκών. S'il s'agit des traits distinctifs dans leur ensemble, on aurait (au pluriel) χαρακτήρ ou σημεῖον. Mais l'*apparence extérieure du corps* peut être rendue, suivant les cas, par σχῆμα, εἶδος ou μορφή. Si l'on parle des « traits de Dieu » et des « traits du serviteur », c'est bien en ce sens qu'on entend le mot.

**Ce n'est qu'une proposition. Plus d'une option de détail y reste** discutable [118] (la critique est aisée, mais l'art est difficile !). Elle tente seulement de respecter, et la structure d'ensemble qui donne au texte son sens logique, et la portée réelle des expressions qui ne se laissent pas traduire de façon purement littérale, et le rythme poétique qui passe à travers tout le morceau. Sensible en grec, celui-ci a un relent de poésie sémitique qui mériterait peut-être un examen attentif : il est curieux de constater qu'il se prêterait aisément à une retraduction araméenne. Mais ceci est une autre histoire...

*F - 75 - Paris 6e*
21, rue d'Assas

Pierre GRELOT
Professeur à l'Institut Catholique

118. Je reproduis ici le texte déjà proposé dans *Etudes*, octobre 1971, p. 458 s. On y notera toutefois des variantes, notamment dans la coupe des phrases et leur répartition en strophes : c'est un des points sur lesquels on peut être le plus hésitant. Les remarques proposées par un de mes lecteurs, excellent helléniste, sur la structure des versets 5-8, m'ont amené à en examiner de plus près la stylistique et la construction littéraire, notamment quant au jeu des cinq participes (ὑπάρχων, λαβών, γενόμενος, εὑρηθείς, γενόμενος) qui gravitent autour de trois aoristes (ἡγήσαῖο, ἐκένωσεν, ἐταπείνωσεν), les deux premiers aoristes étant reliés entre eux par la particule adversative ἀλλά. Dans la logique de cette opération, il était tout indiqué de traduire les deux aoristes du v. 9 par des passés simples : « C'est pourquoi Dieu l'exalta... et lui donna le Nom... ». Mais les subjonctifs des versets 10-11, introduits par ἵνα, indiquent le but de l'exaltation du Christ dont les effets durent encore.