NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

93 Nº 9 1971

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

Pierre GRELOT

p. 897 - 922

https://www.nrt.be/fr/articles/la-traduction-et-l-interpretation-de-philippiens-2-6-7-a-suivre-1322

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

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

QUELQUES ÉLÉMENTS D'ENQUÊTE PATRISTIQUE

Il n'est pas interdit à l'exégèse et à la théologie sérieuses de rester attentives aux questions d'actualité. La traduction de *Ph 2* dans le nouveau *Lectionnaire liturgique* de langue française a déchaîné une controverse dont les échos rageurs ne sont pas apaisés mais peuvent être négligés ici sans inconvénient. Comme dit le proverbe : « Tout ce qui est exagéré est sans importance ». En revanche, le problème de traduction et d'interprétation posé par *Ph 2*, 6-7 reste posé. On peut l'aborder par deux voies, nécessairement complémentaires. L'une est celle de la critique, attentive à fixer le sens du texte paulinien, particulièrement riche en expressions rares, à partir du contexte juif, hellénistique, chrétien primitif, où il a pris forme. L'autre est celle de l'histoire de l'exégèse, où l'examen des interprétations anciennes, notamment celles de l'époque patristique, permet de cerner les problèmes théologiques sous-jacents à l'interprétation du texte. C'est par ce biais que je procéderai ici. Pour le faire, j'aurai d'ailleurs à ma disposition non seulement les citations occasionnelles de quelques commentateurs modernes, mais deux enquêtes que tous les exégètes ont à leur disposition : le petit dossier établi par J. Labourt dans la *Revue Biblique* de 1898 [1] ; le volumineux article *Kénose* du *Supplément au Dictionnaire de la Bible* [2], où P. Henry, en 1950, a passé en

1. J. Labourt, *Notes d'exégèse sur Philipp. 2, 5-11*, dans *RB*, 1898, pp. 402-415. On ne peut malheureusement pas faire fond sur l'enquête de H. Schumacher, *Christus in seiner Präexistenz und Kenose nach Phil. 2, 5-8*, Rome, 1914, t. I, p. 17-74, tout entière commandée par le souci de ramener l'exégèse des Pères grecs et des premiers Pères latins à l'exégèse ambrosienne du mot ἁρπαγμός.

2. P. Henry, art. *Kénose*, dans *DBS*, t. 5, col. 7-161. On notera que, dans cet article, l'objet visé est la théologie de la « kénose ». De ce fait, si le dépouillement des textes patristiques est presque exhaustif (sauf quelques exceptions qui pourront être signalées plus loin), les citations explicites ont besoin de

revue et tenté de classer toutes les interprétations de l'époque patristique. Je ne rappellerai pas ici toutes les difficultés du texte. Plusieurs sont d'ordre stylistique : comment construire et couper les phrases dans les vv. 6-7 ? D'autres portent sur la valeur exacte de plusieurs mots ou expressions : le mot **μορφή** = lat. *forma* (le Christ, existant « dans la forme de Dieu », ... a pris « la forme d'un serviteur ») ; le mot **ἁρπαγμός** = lat. *rapina* (le Christ « n'a pas regardé comme une proie (?) ... ») ; l'expression **τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ** = lat. *esse se aequalem Deo* (« être égal à Dieu », dit la Vulgate, mais est-ce bien le sens du grec ?) ; la valeur de la particule adversative **ἀλλά** = lat. *sed* (« mais il s'est vidé lui-même » : comment comprendre cette *opposition* entre la proposition ainsi introduite et celle qui la précède ?).

Pour franchir le parcours jalonné par cette série d'embûches, les traducteurs du *Lectionnaire liturgique,* s'appuyant sur des études précises de A. Feuillet [3], redevable lui-même à beaucoup d'autres auteurs qu'il citait dans ses notes, ont fait un certain nombre d'options. Ils ont glosé le mot « forme » en empruntant à *Col 1,* 15 le thème du Christ « Image de Dieu » (**εἰκών** = lat. *imago*). Ils ont conservé pour **ἁρπαγμός** le sens fort de *res rapienda,* qui rejoint d'ailleurs celui du latin *rapina,* en conformité avec l'étymologie grecque et la valeur habituelle des substantifs en **-μός**. Ils ont entendu **τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ** de la même manière que la traduction latine courante. Ils ont enfin donné à la particule **ἀλλά** son sens adversatif normal : « mais au contraire ». D'où une première version, en 1970 : « Le Christ Jésus est l'image de Dieu ; mais il n'a pas voulu conquérir de force l'égalité avec Dieu. Au contraire, il s'est dépouillé, devenant l'image même du serviteur et se faisant semblable aux hommes. » Ce texte ayant entraîné de violentes attaques, la Commission responsable, travaillant pour le compte des évêques francophones, a remanié en 1971 la traduction du v. 6 : « Le Christ Jésus, *tout en restant* l'Image *même* de Dieu, n'a pas voulu *revendiquer d'être pareil* à Dieu. Au contraire, il s'est dépouillé, devenant l'image même du

---

compléments, quand on veut se rendre compte de leur contenu total : il faut recourir aux sources, soit dans la *Patrologie* de Migne, soit dans des éditions critiques ultérieures. Je laisserai ici de côté toute la question des versions syriaque et syro-palestinienne, ainsi que celle des commentaires syriaques (ou accessibles seulement en traduction syriaque). Leur consultation présente un réel intérêt, que les allusions du P. Henry laissent tout juste pressentir. Mais cette nouvelle enquête alourdirait inutilement le présent exposé.

3. A. FEUILLET, *L'Homme-Dieu considéré dans sa condition terrestre de Serviteur et de Rédempteur,* dans *RB,* 1942 (= *Vivre et penser,* II), pp. 58-79 ; *L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens (2, 6-11),* dans *RB,* 1965, pp. 352-380 et 481-507 ; *Le Christ, Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes,* coll. Etudes Bibliques, Paris, 1966, pp. 340-349 ; présentation résumée : *L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens,* dans *Esprit et Vie,* 17 décembre 1970. On trouvera dans l'article de 1965 la Bibliographie à laquelle recourait l'auteur. Ces indications peuvent suffire ici.

serviteur et se faisant semblable aux hommes ». Les mêmes causes, dans les mêmes circonstances, produisant les mêmes effets, une nouvelle campagne a explicitement prêté aux traducteurs l'intention sournoise d'introduire dans le texte « falsifié » une christologie arienne. Ce genre de discussion, où la passion infléchit systématiquement le raisonnement, entraîne à priori des interprétations défavorables, conduit à un examen unilatéral des dossiers et transforme en procès de tendance ce qui devrait rester un examen de texte précis et technique, ne m'intéresse pas : je le laisserai donc ici de côté [4]. En revanche, j'ouvrirai de nouveau le dossier patristique, où certains textes, apparemment difficiles, attirent l'attention de l'enquêteur. En effet, il se trouve que, sans s'en rendre compte, les traducteurs de 1970/71 ont repris, dans leur glose assez paraphrastique, des interprétations parfaitement traditionnelles auxquelles l'antiquité patristique donne leurs lettres de noblesse. Le fait ne ressort pas nettement des deux enquêtes de J. Labourt et P. Henry, qui ont schématisé de façon exagérée la situation de l'exégèse patristique. Avant d'ouvrir ma propre enquête, je dois résumer le résultat de la leur.

D'après J. Labourt, l'interprétation du mot difficile ἁρπαγμός (lat. *rapina*) s'est faite suivant deux lignes principales : 1) ou bien ἁρπαγμός désigne un rapt, une usurpation, et Paul dit que le Christ, « étant dans la forme de Dieu, n'a pas cru usurper l'égalité avec Dieu (c'est-à-dire commettre une usurpation en se l'arrogeant) », interprétation de saint Ambroise et de saint Augustin « universellement suivie en Occident » [5] ; ou bien ἁρπαγμός désigne « un objet précieux, *res digna quae retineatur* », ce qui identifie pratiquement les mots ἁρπαγμός et ἅρπαγμα, et Paul dit que le Christ, « bien qu'étant dans la forme de Dieu, n'a pas cru devoir s'attacher avidement aux prérogatives qui lui revenaient de par son égalité avec Dieu » [6], interprétation de la grande majorité des Pères grecs. En fait, cette atténuation du sens de ἁρπαγμός était quelque peu nuancée par saint Jean Chrysostome, qui jouait sur le double sens possible du mot : « Etant dans la forme de Dieu, (le Christ) ne crut pas usurper en réclamant l'égalité avec Dieu. En conséquence il ne regarda pas ses divines prérogatives comme un trésor dont il pût craindre d'être dépouillé et qu'il lui fallût, en conséquence, garder avec un soin jaloux... Il put donc se priver sans crainte des splendeurs extérieures

4. On reconnaîtra ici ou là, soit dans mon texte, soit dans ses notes, quelques citations entre guillemets. Mais je n'indiquerai aucun nom d'auteur, d'article ni de revue. Une polémique ouverte me ferait perdre beaucoup de temps et n'avancerait en rien l'étude de la question, qui seule m'importe.

5. *Art. cit., RB,* 1898, p. 409.

6. *Ibid.,* p. 411.

de sa divinité »[7]. J. Labourt écartait cette interprétation, qui affaiblit par trop le sens de la particule ἀλλά, « mais au contraire », ramenée à la valeur d'un simple « mais cependant ». Il écartait aussi l'interprétation augustinienne, qui ne cadre pas avec le contexte antécédent où le Christ est donné comme exemple de désintéressement. On pourrait ajouter que la particule adversative ἀλλά y est encore notablement affaiblie : « Le Christ n'a pas regardé son égalité avec Dieu comme une usurpation ; *mais néanmoins* il s'est dépouillé... ». Seule restait en course l'interprétation des Pères grecs. Quant à l'expression initiale ἐν μορφῇ Θεοῦ, J. Labourt relevait à bon droit que l'allusion à l'incarnation (« il prit forme d'esclave ») avait amené les Pères du IV^e^ siècle à y voir une équivalence pratique de l'essence (οὐσία) et de la nature (φύσις) de Dieu, paraphrase attestée notamment par saint Jean Chrysostome[8]. Il notait toutefois au passage : « Ainsi μορφὴ Θεοῦ serait une expression à peu près analogue à εἰκὼν τοῦ Θεοῦ (*2 Co 4*, 4 ; *Col 1*, 15), χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ Θεοῦ (*He 1*, 3), et au *Logos* de saint Jean »[9]. Depuis lors, le P. Henry a repris la même conclusion d'ensemble, inclinant à son tour en faveur des Pères grecs, non sans avoir noté que, sur les détails du texte, les interprétations patristiques ne présentent aucune unanimité, excepté sur un point : l'affirmation de la divinité du Christ[10]. C'est dire que les modernes jouissent, dans leurs recherches exégétiques, d'une grande marge de manœuvre et d'une totale liberté, pourvu que le dogme christologique soit sauf.

En fait, à s'en tenir aux données patristiques, la marge de manœuvre est plus large encore que J. Labourt et P. Henry ne l'ont dit. Car, en ramenant les interprétations patristiques à deux courants principaux, ils ont quelque peu laissé dans l'ombre une série de textes latins sur lesquels je voudrais attirer l'attention. Avant que ne prennent forme, dans le cadre de la controverse anti-arienne, l'exégèse de saint Ambroise et de l'*Ambrosiaster*, appelée à une telle fortune en Occident, plusieurs Pères ont proposé des exégèses très différentes, que Labourt et Henry ont alignées de force sur celle des Pères grecs. Or cette opération me paraît des plus contestables. Je voudrais donc relire ici ces textes difficiles, qui pour la plupart ne sont pas traduits en français. Deux sont antérieurs à la controverse arienne : les commentaires de Tertullien et de Novatien. Deux autres se situent

---

7. *Ibid.*, p. 410. Remarquons que saint Jean Chrysostome parle des « divines prérogatives » et des « splendeurs extérieures de la divinité ». On voit en quel sens il entend l'égalité avec Dieu (τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ) : non au plan de la nature, mais au plan de la condition concrète, extérieurement manifestée. On verra plus loin qu'en effet ce sens s'impose.
8. *Ibid.*, p. 407 s. ; cfr la discussion du P. HENRY, *art. cit.*, col. 18-22.
9. *Ibid.*, p. 408, note 1.
10. Dans *DBS*, *art. cit.*, col. 128 ss.

en pleine controverse arienne : les commentaires à peu près contemporains de saint Hilaire et de Marius Victorinus. Un autre encore date de la même époque que les textes de saint Ambroise et de l'*Ambrosiaster* : il se trouve chez saint Jérôme. Peut-être leur examen permettra-t-il de situer à leur place exacte les exégèses de saint Ambroise et de l'*Ambrosiaster*, dont celle de saint Thomas dépend de façon exclusive.

1. *L'exégèse de Tertullien*

Au début du III[e] siècle, Tertullien connaissait une traduction latine de la Bible entière : il en fait état en deux endroits de ses ouvrages [11]. Il ne s'agissait pas d'une *Vulgate* officielle, et il est possible qu'elle ait encore eu un caractère flottant sur certains points [12]. Quoi qu'il en soit, on peut reconstituer le texte de *Ph 2*, 6-7 qui y figurait : *Qui in effigie Dei constitutus, non rapinam existimavit pariari Deo, sed exhausit semetipsum, accepta effigie servi, et in similitudinem hominis factus, figura inventus homo.* Dans son *Adversus Marcionem*, commencé en 207 et achevé avant 212, Tertullien part de cette traduction pour argumenter contre la théologie marcionite qui contestait l'humanité véritable du Christ [13]. Tentons de rendre en français cette prose difficile du rhéteur africain :

---

11. *Adversus Praxeam*, 5, et *De monogamia*, 11 (ouvrages de la période montaniste, écrits après 213). J'emprunte ces références à J. QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, trad. fr., t. 2, Paris, 1956, p. 290.

12. Le P. HENRY, *art. cit.*, col. 111, semble faire de la version latine de *Ph 2*, 5-11, une traduction composée en vue de la propagande marcionite, que Tertullien se contenterait de citer sans la critiquer. Il est beaucoup plus probable que Tertullien et ses adversaires se réfèrent à un texte couramment utilisé en Afrique. La première trace d'une version latine du Nouveau Testament se trouve dans les Actes (bilingues !) des martyrs de Scillium (180) ; voir le texte dans O. VON GEBHARDT, *Ausgewählte Märtyrerakten*, Berlin, 1902, p. 24 (avec deux allusions à *Mc 22*, 21 et *Rm 13*, 7). Le théologien qui voudrait faire une enquête exhaustive sur les citations et les utilisations de *Ph 2*, 6-7 dans la Patristique latine avant que la Vulgate hiéronymienne n'entre dans l'usage (et même lorsque la — ou les — ancienne(s) version(s) latines étaient encore employées parallèlement à elle), aurait à sa disposition le répertoire complet établi pour l'édition critique de la *Vetus Latina* : *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, nach* PETRUS SABATIER *neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron*, t. 24/2 (Epistulae ad Philippenses et ad Colossenses), éd. Herder, Fribourg-en-Br., 1967, pp. 98-130. On trouve là non seulement *toutes* les formes sous lesquelles figurent ces deux versets, mais le texte de *toutes* les citations où ils figurent, de Tertullien à Bède le Vénérable, en incluant les traductions anciennes des Pères grecs. Il faudrait toutefois se reporter aux livres dont ces phrases sont extraites, pour connaître le contexte des citations et, par là, l'exégèse qui les accompagnait. Je n'ai pas fait tout ce travail. J'ai restreint mon enquête à quelques auteurs caractéristiques qui jalonnent la théologie latine, du début du III[e] siècle à la fin du IV[e], et je n'ai retenu chez eux que les textes les plus importants.

13. *Adversus Marcionem*, 5, 20, 3-4 (édition critique dans *CCL*, t. I, p. 724).

Au sujet de l'être (*substantia*) du Christ, les Marcionites opinent ici également que l'Apôtre soutiendrait, en accord avec eux, qu'il y a eu dans le Christ une apparence de chair, lorsqu'il dit que, « établi dans l'aspect (*effigies*) de Dieu, il ne regarda pas comme une rapine d'être égalé (*pariari*) à Dieu, mais se vida lui-même en prenant l'aspect — non la réalité — d'un serviteur », et qu'il « est advenu à la ressemblance d'un homme » — non comme un homme tout court —, et qu'il « fut trouvé comme un homme par sa configuration (*figura*) » — non par son être même (*substantia*), c'est-à-dire par sa chair. Comme si la configuration, la ressemblance et l'aspect ne se rapportaient pas aussi à l'être (*substantiae accedant*) ! Il est heureux qu'en un autre endroit l'Apôtre appelle le Christ « l'image du Dieu invisible » (*Col 1*, 15). Serait-ce donc qu'ici, où il place le Christ « dans l'aspect de Dieu », celui-ci ne serait pas également Dieu de façon vraie, s'il ne fut pas non plus un homme de façon vraie, en étant « établi dans l'aspect d'un homme » ? Car il faudra nécessairement exclure de part et d'autre la réalité véritable (*veritas*), si l'aspect, la ressemblance et la configuration sont ramenés à l'état de pure apparence. Que si le Christ, en étant « dans l'aspect » et « dans l'image » de Dieu, est vraiment Dieu en tant que Fils du Père, l'autre question est aussi tranchée : en étant « dans l'aspect et l'image d'un homme », en tant que fils d'homme, il a été trouvé vraiment homme [14].

La démonstration intervient dans un contexte où la divinité du Christ ne fait l'objet d'aucune contestation, tandis que son humanité est regardée comme une simple apparence, dans la ligne du Docétisme. Ces circonstances ne manquent pas d'influer sur Tertullien, qui établit une équivalence pratique entre les mots « aspect » (*effigies* = μορφή), « ressemblance » (*similitudo* = ὁμοίωμα) et « configuration » (*figura* = σχῆμα). Pour montrer que ces mots n'excluent pas, mais au contraire impliquent, la réalité de l'humanité qui est ainsi évoquée par ses traits externes, et non par le recours au vocabulaire philosophique (*substantia*), Tertullien fait appel aux deux passages des épîtres pauliniennes où des expressions analogues sont employées pour parler de la divinité du Christ : *Ph 2*, 6, où il est dit que le Christ est établi « dans l'aspect (*effigie* = ἐν μορφῇ) de Dieu », et *Col 1*, 15, où il est appelé « l'image (εἰκών) du Dieu invisible ». Puisque ces deux passages présupposent que le Christ,

14. « Plane de substantia Christi putant et hic Marcionitae suffragari sibi Apostolum, quod phantasma carnis fuerit in Christo, cum dicit quod « in effigie Dei constitutus non rapinam existimavit pariari Deo, sed exhausit semetipsum accepta effigie servi », non veritate, et « in similitudinem hominis », non in homine, et « figura inventus homo », non substantia, id est non carne. Quasi non et figura et similitudo et effigies substantiae quoque accedant. Bene autem, quod et alibi Christum « imaginem Dei invisibilis » appellat (cfr *Col 1*, 15). Numquid ergo et hic, qua « in effigie Dei » collocat, aeque non erit Deus Christus vere, si nec homo vere fuit « in effigie hominis constitutus » ? Utrobique enim veritas necesse habebit excludi, si « effigies » et « similitudo » et « figura » phantasmati vindicabitur. Quodsi « in effigie » et « in imagine Dei » qua filius Patris, vere Deus, praeiudicatum est etiam « in effigie et imagine hominis », qua filius hominis, vere hominem inventum. »

présentant les traits de Dieu, est réellement Dieu en tant que Fils du Père, il faut en conclure que, présentant les traits de l'homme en tant que fils d'homme, il est réellement homme et membre de la même humanité que nous. On peut critiquer cette argumentation, dans la mesure où elle ne respecte pas les nuances propres des mots *effigies, similitudo* et *figura*. Mais il reste acquis que le rapprochement entre *Ph 2,* 6 et *Col 1,* 15 n'est pas une innovation des modernes : il est réalisé dans le plus ancien commentaire théologique du passage [15].

Bien mieux, Tertullien, bon connaisseur du grec, accepte la traduction du terme μορφή par *effigies* (et non *forma,* qui en serait le décalque exact). Ce mot (= aspect, effigie), pris en lui-même, insiste moins sur l'*être,* la nature, l'essence, que sur la *manifestation de l'être* par les traits qu'il revêt : cette manifestation doit être comprise comme le dévoilement de l'être véritable (*substantia*), aussi bien dans le cas de la nature humaine du Christ que dans le cas de sa nature divine. L'essence et la nature sont impliquées par l'aspect (*effigies*) qui les traduit, bien qu'elles ne soient pas directement notées par le terme employé, exactement comme elles sont impliquées par le titre du Christ, « image du Dieu invisible » (*Col 1,* 15), bien que ce terme ne les connote aussi qu'indirectement. On remarquera qu'en latin courant, et, qui plus est, dans un milieu culturel imprégné de paganisme, les mots *effigies* et *imago* ne comportaient pas plus que les mots français correspondants une portée théologique directement adaptée à exprimer la divinité du Christ. Tertullien les reprend au sens précis que le Nouveau Testament leur a conféré, « selon l'analogie de la foi ». On notera encore que Tertullien et ses adversaires sont d'accord sur le fait que le Christ, comme dit saint Paul, « s'est vidé lui-même » ; mais ils se divisent sur l'interprétation de sa kénose, qui implique la *réalité* de l'incarnation. De même, il est possible qu'ils s'entendent sur l'interprétation de la phrase : « il

15. Une allusion à *Ph 2,* 6 est reprise dans l'*Adversus Praxeam, 7* (voir la citation du P. HENRY, *art. laud.,* col. 111 s.). Un troisième passage, tiré du *De resurrectione carnis,* 6 (écrit en 208-211), rapproche *Ph 2,* 6 de *Gn 1,* 26 s., pour montrer comment on peut dire que Dieu a créé l'homme « ad imaginem et similitudinem nostram » (= de Dieu) : « Ad imaginem Dei fecit illum, scilicet Christi. Et Sermo erat Deus (= *Jn 1,* 1), qui in effigie Dei constitutus non rapinam existimavit pariari Deo. » Le Christ, en tant qu'établi « in effigie Dei », est à la fois la Parole créatrice (*Sermo* = *Verbum* de *Jn 1,* 1) et l'Image (cfr *Col 1,* 15) selon laquelle l'homme est formé au moment de sa création. On voit que le thème de l'Image de Dieu sert ici à construire, d'une part la christologie, et d'autre part l'anthropologie chrétienne. Les modernes qui craignent qu'en appelant le Christ « Image de Dieu », on ne le réduise à une dimension purement humaine, parce que l'homme a aussi été créé « à l'image de Dieu », feraient bien de réviser leur propre anthropologie, en se demandant s'ils n'ont pas perdu en route certaines structures essentielles de l'anthropologie chrétienne, couramment exploitées par les Pères de l'Eglise. On reviendra sur ce point dans la conclusion de l'enquête.

ne regarda pas comme une rapine (en quel sens ?) d'être égalé [16] (*pariari*) à Dieu ». S'il en est ainsi, Tertullien prélude peut-être à l'interprétation « occidentale » qu'on retrouvera plus tard (*rapina* = *res iniuste acquisita*). Mais ce point est moins sûr, car l'expression n'est pas commentée : son sens reste ouvert à plusieurs explications [17].

Quoi qu'il en soit, la version latine suivie par Tertullien et par les Marcionites d'expression latine devait être bientôt remplacée par une nouvelle traduction. En effet, entre 246 et 257, saint Cyprien suit avec constance dans son œuvre entière une première *Vulgate,* certainement employée dans la liturgie du temps [18]. Pour le texte qui nous occupe, nous avons la bonne fortune d'en avoir le texte intégral dans les trois livres de *Testimonia* [19] adressés à Quirinus (avant 249). La traduction est déjà très proche de celle que saint Jérôme révisera et qui deviendra notre Vulgate. Il est toutefois vraisemblable que la version en question comporta des variantes, soit dans ses recensions africaines, soit dans celles qu'on utilisait en Italie. Ces variantes ne portaient pas sur les points essentiels du texte. Une seule mérite d'être signalée dans le texte de saint Cyprien [20].

16. Pour traduire le grec τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, l'expression de la *Vetus Afra* (*pariari Deo*) est en elle-même moins imparfaite que celle de la future Vulgate (*esse se aequalem Deo*). Cette dernière oriente la pensée vers le plan de l'*être,* où le Christ est dit « égal à Dieu ». L'autre est susceptible de deux acceptions : au plan de l'*être,* et au plan de la *condition* concrète, extérieurement manifestée. Or le grec dit exactement : « être à l'égal de Dieu » (avec un accusatif de valeur adverbiale), ce qui ne concerne pas l'*être,* mais la *condition.* On est ici à la source d'une équivoque qui pèsera lourdement sur la tradition latine postérieure. Ce point reviendra au jour plus loin.

17. On ne peut exclure, en particulier, que Tertullien entende ainsi la phrase : Le Christ, « établi dans l'aspect de Dieu, ne regarda pas comme une chose bonne à prendre (*rapinam*) d'être égalé à Dieu, mais se vida lui-même en prenant l'aspect d'un serviteur, etc. ». Ainsi compris, le texte préluderait à l'interprétation qu'on va trouver chez les premiers Pères latins, et non à l'interprétation ambrosienne. Il va de soi qu'en tout état de cause la nature divine du Christ n'est pas mise en question, puisque les Marcionites eux-mêmes ne la nient pas, mais nient au contraire l'incarnation.

18. J. QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Eglise,* t. *2,* p. 290 s.

19. *Testimoniorum libri tres adversus Iudaeos, 2,* 13 (*PL* 4, 708). Les traducteurs modernes de saint Cyprien ont préjugé du sens qu'il donnait lui-même au texte, en y introduisant l'interprétation ambrosienne. Voici la première des traductions françaises, dans *Les œuvres de saint Cyprien, évêque de Carthage et martyr,* traduites en français par Monsieur LOMBERT, Paris, 1672, p. 526 : « Estant de même nature que Dieu, il n'a point creu que ce fust pour lui une usurpation de demeurer égal à Dieu. Cependant il s'est anéanti lui-même, prenant la nature de serviteur et la ressemblance des hommes, et comme il s'estait revestu de l'homme, ayant esté reconnu pour tel. » On notera ici la glose de *forma* par « nature » (interprétation théologique issue de la théologie nicéenne), et l'affaiblissement radical de la particule adversative *sed* (gr. ἀλλά) en « cependant ». *Toutes* les traductions françaises anciennes font de même (à moins qu'elles ne reprennent le mot « forme »). Elles ne peuvent donc être utilisées pour faire une version française moderne que « sous bénéfice d'inventaire » et après une enquête critique.

20. La tradition manuscrite de saint Cyprien comporte ici un certain nombre de variantes. Il est probable que celles qui divergent de la Vulgate hiérony-

Le texte commençait ainsi : *Qui in figura Dei constitutus, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo.* Mais on avait ensuite : *formam servi accipiens.* La version définitive a unifié sur ce point le vocabulaire employé, en mettant le mot *forma* aux deux endroits. C'est dire que l'interprétation latine de μορφή a oscillé un certain temps entre *effigies, figura* et *forma.*

2. *Le* De Trinitate *de Novatien*

Novatien est le contemporain de saint Cyprien. On sait que, dans l'église de Rome [21], il prit la tête d'un groupe schismatique dirigé contre le pape Corneille (251). A Carthage, le prêtre Novat avait de même contesté l'élection de Cyprien (248/49) : Novat devait rejoindre Novatien à Rome. Mais Novatien avait l'étoffe d'un théologien. Son *De Trinitate,* probablement antérieur à 250, est une des premières manifestations de la théologie latine en dehors de la province d'Afrique [22]. Un chapitre entier du livre est consacré à l'explication de *Ph 2,* 6-11 (chap. 22). Le P. Henry en a donné une analyse et des extraits [23], en s'arrêtant aux formules qui sont en rapport direct avec la théologie de la kénose. Il relève que Novatien, à la différence de Tertullien, « commence par distinguer *imago Dei,* dit de l'homme, et *forma Dei,* expression réservée au seul Christ » [24]. On est donc en face d'une tradition exégétique et théologique qui fonde l'anthropologie chrétienne sur *Gn 1,* 26 s., sans rapprocher ce texte de *Col 1,* 15, et encore moins de *Ph 2,* 6 : il y a là incontestablement un manque à gagner pour la théologie de la grâce. Quoi qu'il en soit de ce point, les passages du commentaire de Novatien qui expliquent la formule « *non rapinam arbitratus est aequalem se Deo esse* », causent quelque embarras aux interprètes modernes. Le P. Henry [25] semble en excuser la teneur en rappelant que « la doctrine trinitaire de Novatien n'évite pas les formules subordinationistes », et il les explique finalement par une théorie de la kénose à deux degrés, le premier étant le fait même de l'Incarnation, le second étant l'humiliation qui la suit et par laquelle « l'autorité

---

mienne représentent le texte primitif, modifié par les copistes sous l'influence de cette dernière. De toute façon, la *Vetus latina* ainsi constituée n'était pas fixée dans tous ses détails : elle reparaît sous des recensions diverses chez les auteurs dont il sera question plus loin, en Gaule (saint Hilaire), en Afrique (Marius Victorinus), en Italie (Novatien puis saint Ambroise et l'*Ambrosiaster*). Saint Jérôme a pris pour base de sa révision une recension italienne.

21. Cfr J. QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Eglise,* t. 2, pp. 253-258 ; F. CAYRÉ, *Patrologie et histoire de la théologie,* t. 1, Tournai-Paris, 1938, pp. 239-242.

22. Texte du livre dans *PL* 3, 886-952 ; voir le chap. 22 aux col. 929-931.

23. *Art. cit., DBS,* t. 5, col. 112 s.

24. *Ibid.,* col. 112.

25. *Ibid.,* col. 113.

du Verbe est quiescente et retient son pouvoir ». Peut-être la lecture directe du texte éclairera-t-elle cette question difficile.

Il est tout d'abord certain que Novatien ne prélude en rien à la théologie arienne. Quand *Ph 2,* 9 dit que Jésus-Christ a reçu « le Nom qui est au-dessus de tout nom », Novatien commente qu'il s'agit là du nom de Dieu [26]. La finale de son commentaire explique qu'à travers les actes successifs décrits dans le texte, depuis « être dans la forme de Dieu », jusqu'à « être dans la gloire du Père » [27], Jésus apparaît non seulement comme un homme mais aussi comme Dieu même. D'ailleurs, « s'il est vrai que le Christ « s'est vidé » par le seul fait de naître, comment serait-il seulement un homme [28] ? » Sa préexistence divine est la condition de cet anéantissement, qui sans elle n'aurait aucun sens. Mais comment faut-il concevoir cet anéantissement ? Sur ce point, le texte de Novatien [29] mérite d'être cité longuement :

> C'est à bon droit que (le Christ) est présenté comme étant « dans la forme de Dieu », puisqu'il est lui-même au-dessus de tout, qu'il détient un pouvoir divin sur toute créature, et qu'il est Dieu à l'exemple du Père. C'est cela même qu'il a reçu de son propre Père : et d'être le Dieu de tous, et d'être le Seigneur, et d'être Dieu selon la « forme » de Dieu le Père, en tant qu'engendré et produit à partir de lui. Le Christ donc, bien qu'il fût dans la forme de Dieu, n'a pas regardé comme un butin à prendre (*rapina*) d'être égal à Dieu. En effet, bien qu'il se souvînt qu'il était Dieu issu de Dieu le Père, jamais il ne se compara à Dieu le Père ou ne se mit en parallèle avec lui [30], se souvenant qu'il était issu de Dieu le Père et qu'il tenait de lui cela même qu'il était, parce que le Père le lui avait donné. De là vient enfin qu'avant même d'avoir assumé une chair, mais aussi après avoir assumé un corps, il fit preuve d'une obéissance entière envers le Père, de la

---

26. Texte dans *PL* 3, col. 931 a.

27. On notera que l'interprétation du texte repose sur sa version latine, qui lit ici : « ... quoniam Dominus Iesus Christus in gloria *est* Dei Patris ».

28. « Si Christus exinanitur in eo quod nascitur, formam servi accipiendo, quomodo homo tantum esset ? » (*PL* 3, 930 b).

29. La *Vetus latina* utilisée par Novatien est une recension italienne, plus proche que celle de saint Cyprien du texte que révisera saint Jérôme. Voici les modifications que celui-ci y introduira : « aequalem se Deo esse » / « esse se aequalem Deo » ; « humiliavit se oboediens factus » / « humiliavit semetipsum factus oboediens » ; « propterea et Deus illum superexaltavit » / « propter quod et Deus exaltavit illum » ; « et dedit illi nomen » / « et donavit illi nomen ». La finale (qui diffère du grec par l'insertion du verbe *est*) est identique des deux côtés.

30. Novatien n'ignore pas pour autant les textes du quatrième évangile où les Juifs reprochent à Jésus de se faire l'égal de Dieu (*Jn 5,* 18) et où Jésus dit : « le Père et moi, nous sommes un » (*Jn 10,* 30). Mais il tente de rendre compte de la *relation* du Fils au Père, qui fait que le Fils tient sa divinité du Père. L'attitude d'obéissance du Fils envers le Père lui semble être le signe de cette relation, qui prend l'allure d'une dépendance. Le mot Dieu désignant ici, non l'essence divine, mais la personne du Père, il veut dire que le Fils n'entend pas s'identifier au Père. Sa formule maladroite vise à écarter la **théologie « modaliste ».**

même manière qu'il en fait encore preuve. Il est ainsi prouvé que jamais il n'a regardé une certaine divinité comme un butin à prendre (*rapinam*), afin de s'égaler à Dieu le Père. Bien au contraire, obéissant et soumis à tout ordre et toute volonté venant de lui, il n'a même demandé que de prendre la forme d'un serviteur — autrement dit : de devenir cet homme qu'il fut, et de prendre cette substance de la chair et du corps, qu'il a prise en naissant telle qu'elle lui venait de la servitude due aux fautes de ses pères, conforme à celle de tous les hommes [31]. En ce temps-là, il s'est aussi *vidé lui-même, puisqu'il n'a pas refusé de prendre* la fragilité humaine de (notre) condition. Car si, en naissant, il avait été seulement un homme, il n'aurait pas été « vidé » par cela même [32].

Ce texte n'échappe pas aux formules contestables, notamment lorsque Novatien essaie d'induire, à partir de l'attitude d'obéissance observée par le Christ ici-bas, ce qu'est la situation du Fils en face du Père avant l'Incarnation, au sein de la Trinité : on n'oubliera pas qu'il s'agit d'un effort de réflexion théologique antérieur de 70 ans au concile de Nicée. Mais il est clair que la preuve de la divinité de Jésus est cherchée essentiellement dans le fait qu'il préexistait « dans la forme de Dieu ». Ce fait suppose, en lui-même, une *égalité réelle* avec Dieu, une participation à l'essence divine reçue par mode de filiation. Mais l'Incarnation inaugure pour le Fils un nouveau mode d'existence, dans lequel le Christ, « bien qu'il fût dans la forme de Dieu », n'a pas urgé les conséquences qui en découlaient pour son humanité. C'est pour cela qu'il « s'est vidé lui-même », montrant qu'il ne regardait pas « une certaine égalité » avec Dieu comme un bien dont il dût s'emparer de force. Le mot *rapina,* dans le contexte où il est employé, a certainement ici ce sens actif de *res rapienda,* et pas seulement celui de *res retinenda* [33]. La structure de

31. La phrase latine est ici particulièrement embrouillée, et la traduction proposée glose quelque peu le texte latin.

32. « Et merito « in forma pronuntiatus est Dei », dum et ipse super omnia, et omnis creaturae divinam obtinens potestatem, et Deus est exemplo Patris : hoc ipsum a Patre proprio consecutus, ut omnium et Deus esset, et Dominus esset, et Deus ad formam Dei Patris ex ipso genitus atque prolatus. Hic ergo, « quamvis esset in forma Dei, non est rapinam arbitratus aequalem se Deo esse ». Quamvis enim se ex Deo Patre Deum esse meminisset, nunquam se Deo Patri aut comparavit aut contulit, memor se esse ex suo Patre et hoc ipsum quod est, habere se, quia Pater dedisset. Inde denique ante carnis assumptionem, sed et post assumptionem corporis, omnem Patri oboedientiam praestitit, pariter ac praestat. Ex quo probatur nunquam arbitratum illum esse esse rapinam quamdam divinitatem, ut aequaret se Deo Patri ; quinimmo contra, omni ipsius imperio et voluntati oboediens atque subiectus, etiam ut formam servi susciperet contentus fuit (hoc est, hominem illum fieri) et substantiam carnis et corporis, quam ex paternorum et secundum hominem delictorum servitute venientem nascendo suscepit ; quo tempore se etiam exinanivit, dum humanam (*sic !*) conditionis fragilitatem suscipere non recusavit ; quoniam si homo tantummodo natus fuisset, per hoc exinanitus non esset. »

33. Le P. Henry (col. 112) hésite sur la traduction du mot : « Dans ce contexte, il semble bien que *rapina* connote injustice, qu'on le traduise soit

la phrase où « cum in forma Dei esset » est entendu au sens concessif, exige cette interprétation. La kénose et l'assomption d'un corps affecté par les servitudes de la condition humaine et destiné à mourir, sont les deux faces de l'Incarnation du Fils de Dieu. De ce fait, la conjonction *sed,* qui relie leur notation dans le texte (« il n'a pas regardé comme un bien à prendre..., *mais* il s'est anéanti lui-même... ») revêt le même sens adversatif que la particule ἀλλά dans le texte grec correspondant. On notera toutefois que l'égalité avec Dieu (« esse se aequalem Deo », commenté par « ut aequaret se Patri Deo » puis par « quamdam divinitatem ») ne concerne pas l'*essence* du Christ, mais la *condition* dans laquelle il s'est présenté aux hommes. Malgré les déficiences de la traduction latine, qui est sur ce point ambiguë, Novatien ne s'engage pas en direction de l'Arianisme.

La suite de son texte explique d'ailleurs en quel sens il faut entendre cet anéantissement du Fils [34], qui s'est vidé lui-même : dans le Fils devenu homme, le Verbe de Dieu s'est tu en quelque sorte ; la puissance divine a d'une certaine façon suspendu son action. Tout cela, pour que le Fils fût vraiment un homme, assumât vraiment la condition humaine caractérisée par sa fragilité, poussât le détachement jusqu'à subir les injustices et la mort. C'est pour cette raison même que le Père l'a finalement exalté et lui a donné le Nom qui est au-dessus de tout nom, à savoir : le nom de Dieu. Ainsi le texte entier, tout en marquant la divinité réelle du Christ qui « était dans la forme de Dieu », concerne l'économie de l'Incarnation, la « forme de serviteur » incluant une allusion précise à la *condition* humaine, mais supposant un substrat relatif à la *nature* humaine. De ce fait, les mots *nature* et *condition* pourraient légitimement gloser le mot latin *forma,* le premier quand il s'agit de la « forme de Dieu », les deux associés l'un à l'autre quand il s'agit de la « forme de serviteur ». Mais ils laisseraient de côté l'allusion claire à la *manifestation externe* du Fils par les traits concrets de l'humanité qu'il a revêtue. Novatien inaugure ainsi en Occident une interprétation du texte qui diffère probablement de celle de Tertullien, mais qu'on retrouvera par la suite chez saint Hilaire, chez Marius Victorinus et chez saint Jérôme.

3. *Saint Hilaire*

Le *De Trinitate* de saint Hilaire, commencé peut-être avant son exil en Orient (356-360), y fut en tout cas terminé [35]. Le commen-

---

par « usurpation » avec Fausset, soit par « moyen ou occasion de vol » avec Schumacher. » En fait, ces deux traductions sont également incorrectes.

34. *Ibid.*, col. 113.

35. Cfr F. Cayré, *Patrologie et histoire de la théologie,* t. I, p. 347.

taire détaillé de *Ph 2,* 6-11 figure dans le livre 8, 45-46. Il a certainement été écrit en Orient et peut, de ce fait, refléter l'influence de la théologie grecque. Il s'en distingue néanmoins, comme on va le constater. Le texte latin qu'il utilise comporte quelques variantes par rapport à la Vulgate africaine de saint Cyprien et même à la recension italienne de Novatien. Mais ces variantes portent sur des points mineurs. La rhétorique latine de l'évêque gallo-romain n'est pas plus facile à rendre en traduction française que celle de Tertullien. Saint Jérôme, qui décernait à son auteur un éloge théologique sans réticence, assortissait de quelques réserves l'appréciation de son style [36].

Le passage qui va être cité figure, comme on pouvait s'y attendre, dans un développement relatif à la divinité du Christ [37]. Toutefois son point de départ n'est pas l'épître aux Philippiens : c'est une expression tirée de *Jn 6,* 27 : Jésus est « celui que le Père a marqué de son sceau (*signavit*)». *Ph 2,* 6 ss sert à expliquer comment le Père a marqué Jésus-Christ de son sceau, pour que son humanité véritable manifestât réellement le Fils de Dieu [38] :

> Celui que Dieu avait marqué de son sceau, n'a pu être autre chose que la « forme de Dieu »; et ce qui est marqué d'un sceau « dans la forme de Dieu », il est nécessaire que cela porte en soi à titre d'image (*coimaginatum habere*) tout ce qui appartient à Dieu. C'est bien pourquoi l'Apôtre a proclamé que « celui que Dieu a marqué de son sceau » est Dieu, « demeurant dans la forme de Dieu ». Car c'est pour parler du mystère du corps pris par lui et né avec lui qu'il dit : « Il n'a pas regardé comme une chose bonne à prendre (*rapinam*) d'être lui-même égal à Dieu ; mais il s'est vidé lui-même en prenant la forme d'un serviteur ». Parce qu'il était « dans la forme de Dieu », il demeurait Dieu en vertu de (*per*) Dieu qui le marquait de son sceau. Mais, parce qu'il lui fallait « prendre la forme d'un serviteur », et parce qu'il serait « obéissant jusqu'à la mort », ne ravissant pas à son profit (*non sibi rapiens*) le fait d'être égal à Dieu, « il s'est vidé lui-même » par l'obéissance, en vue de prendre « la forme d'un serviteur ». Mais il s'est vidé

36. *Ibid.,* p. 347 (avec les références à saint Jérôme qui, on le sait, avait parfois la dent dure).

37. *De Trinitate,* 8, 45-46 (*PL* 10, 270). Des fragments du texte sont cités et commentés par P. HENRY, *art. cit.,* col. 117 s. (mais aucune traduction n'est donnée).

38. « Quem signaverat Deus, aliud praeter quam « Dei forma » esse non potuit : et id, quod signatum « in Dei forma » est, hoc necesse est totum in se coimaginatum habere, quod Dei est. Et idcirco Apostolus eum, quem signavit Deus, « in forma Dei manentem » Deum praedicavit. Nam assumpti et connati in eo corporis sacramentum locuturus ait : « non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed se exinanivit, formam servi accipiens ». Quod enim « in forma Dei » erat, per signantem se Deum Deus manebat. Sed quia suscipienda erat « forma servi », et « oboediens esset usque ad mortem », non sibi rapiens esse se aequalem Deo, ad susceptionem se formae servilis per oboedientiam exinanivit. Exinanivit autem se ex Dei forma, id est, ex eo quod aequalis Deo erat : non tamen aequalem se Deo per rapinam existimans, quamvis « in forma Dei », et aequalem Deo, per Deum Deus signatus exstaret » (8, 45).

de la forme de Dieu, c'est-à-dire du fait qu'il était égal à Dieu, en ne se regardant pourtant pas comme égal à Dieu « en vertu d'une rapine » (*per rapinam*), encore qu'étant « dans la forme de Dieu » et « égal à Dieu », il fût clairement Dieu, marqué d'un sceau en vertu de (*per*) Dieu.

Dans cette première partie du développement, le mot *rapina* est employé successivement dans les deux sens de *res rapienda* et de *res iniuste rapta*. Le premier des deux sens peut seul expliquer l'emploi actif du verbe *rapere* pour gloser *non rapinam arbitratus est*. Il serait insuffisant de retenir ici le sens affaibli de « retenir de force » (comme un butin dont on ne veut pas se dépouiller) : le P. Henry, pour expliquer cette expression difficile, ramène trop facilement le vocabulaire de saint Hilaire à l'interprétation courante des Pères grecs [39]. L'affirmation de la divinité du Christ repose entièrement sur l'expression initiale de saint Paul : « être dans la forme de Dieu ». L'acte de l'Incarnation, c'est-à-dire « le mystère du corps pris par le Christ et né avec lui », est compris comme un dépouillement de cette forme même, dont le Christ s'est vidé. La motivation et la réalisation de cet acte sont présentées de deux façons. Tout d'abord, d'un point de vue négatif : le Christ a renoncé à tenir le fait d'être égal à Dieu comme un bien dont il devait s'emparer, pour revêtir son corps de la gloire qui y eût normalement été attachée. Ensuite, d'un point de vue positif : il a voulu au contraire prendre la forme d'un serviteur, afin de devenir obéissant jusqu'à la mort. Toutefois la finale du morceau exclut la fausse interprétation que les Ariens pourraient donner de ce paradoxe de l'Incarnation. En effet, il reste vrai que le Christ « ne s'est pas regardé comme égal à Dieu en vertu d'une rapine » (*per rapinam*) ; car, étant « dans la forme de Dieu », marqué à ce titre d'un sceau par Dieu lui-même, il demeurait véritablement Dieu et égal à Dieu [40]. La conciliation de ces deux affirmations contraires vient de ce que l'égalité avec

39. P. Henry, *art. cit.*, col. 118 : « Il est vraisemblable que *rapiens* et *per rapinam existimans* signifient que le Christ ne prend pas cette égalité et ne s'y accroche pas, c. à d. le sens qu'a généralement l'expression dans la littérature grecque dont Hilaire s'est nourri. »

40. Saint Hilaire pose ailleurs l'équivalence entre l'existence « dans la forme de Dieu » et « l'égalité avec Dieu » : « In forma Dei esse, nihil aliud est, quam aequalem Deo esse » (*De Trinitate*, 12, 7). Mais cela montre bien que l'égalité au plan de la nature ou de l'essence est assurée par l'existence du Christ « dans la forme de Dieu », de même que l'égalité avec les hommes est assurée par son existence « dans la forme de serviteur » : « Non est aequalitas Dei in forma Dei esse, si non aequalitas hominis est esse in forma servi » (*Liber contra Constantium imperatorem*, 19 ; *PL* 10, 596). Les choses changent quand on passe de cette égalité de nature à la condition concrète que le Christ a assumée par son incarnation. C'est alors qu'intervient son refus de « ravir » ce qui lui reviendrait de droit. Pour revêtir en toute vérité cette égalité avec les hommes, « non rapit quod erat Christus, id est, in forma Dei esse » (*Ibid.*, 19, **dans la phrase qui précède celle qu'on vient de citer).**

Dieu est considérée successivement sous deux aspects : celui de la *condition* assumée par le Christ, qui manifeste son dépouillement volontaire de la gloire divine, et celui de l'*essence* du Christ, suffisamment définie par le fait qu'il était « dans la forme de Dieu ». Ici l'ambiguïté de la traduction latine, où *esse se aequalem Deo* peut désigner soit l'essence soit la condition, introduit dans l'interprétation du texte une difficulté, que saint Hilaire réussit à tourner en jouant sur les deux sens possibles du mot *rapinam*.

C'est toutefois par une autre voie que se présente à lui, en cet endroit, une objection arienne [41]. Elle s'accroche à l'expression johannique : « celui que le Père a marqué de son sceau ». Dans le cas des sceaux, il n'y a pas équivalence entre les traits gravés en creux dans le métal, et l'image ou la forme qui s'imprime dans la cire ou le plomb. N'en va-t-il pas de même du Christ ? Hilaire répond [42] :

> Si quelqu'un est assez sot et extravagant pour penser qu'à partir de lui-même Dieu « formerait » pour qu'il soit Dieu (*in Deum*) autre chose que Dieu, et que celui qui est « dans la forme de Dieu » serait lui-même tout entier autre chose encore (*aliquid aliud*) que Dieu après le mystère de l'humanité assumée [43] et en raison de l'humilité consommée par l'obéissance jusqu'à la mort de la croix, que celui-là entende, grâce à la « confession des choses du ciel, de la terre et des enfers, et de toute langue », que « Jésus est dans la gloire de Dieu le Père ». Si donc il doit demeurer dans cette gloire, alors que sa « forme » a déjà été celle d'un esclave, je demande en quel état (*quid*) il demeurait, alors qu'il était « dans la forme de Dieu » ; le Christ à l'état d'esprit [44] n'a-t-il pas été « dans la gloire de Dieu », qui est signifiée par sa (forme [45]), alors que « le Christ Jésus », c'est-à-dire celui qui est né comme homme, sera clairement (*exstabit*) « dans la gloire de Dieu le Père » ?

Ainsi donc, le début et la fin de la phrase paulinienne constituent une sorte d'inclusion, où « la forme de Dieu » et « la gloire de Dieu » sont des notions de contenu équivalent [46].

---

41. *De Trinitate*, 8, 46 (*PL* 10, 270).

42. « Si quis exstiterit tam stultus et vecors, ut putet quod aliud ex se Deus in Deum quam Deum « formet » et qui « in forma Dei sit », aliud aliquid totus ipse quam Deus sit, post sacramentum hominis assumpti, et per oboedientiam consummatae usque ad crucis mortem humilitatis : audiat « coelestium, terrestrium et infernorum », et « omnis linguae » confessionem, « Iesum in gloria Dei Patris ». In hac igitur gloria, si cum iam forma servili fuerit, manebit ; tum « cum in forma Dei esset », quaero quid manserit ? Utrumne « in gloria Dei », quae significatur « in gloria », Christus spiritus fuerit, cum « in gloria Dei Patris » Christus Iesus, id est, homo natus exstabit ? »

43. Littéralement : « le mystère de l'homme assumé » ; Hilaire préhude à la théorie théologique de l'*homo assumptus*.

44. L'expression *Christus spiritus* s'oppose ici à *Christus Iesus homo natus* ; elle vise donc la préexistence du Christ avant l'Incarnation.

45. Le texte de la Patrologie porte ici : *gloria* ; mais le contexte impose le mot *forma*.

46. Rappelons que le texte latin glose la finale du texte grec en y insérant

Il est remarquable qu'en aucun endroit Hilaire n'argumente à partir de l'expression : *esse se aequalem Deo*. L'égalité du Christ avec Dieu est certes présupposée par sa préexistence « dans la forme de Dieu ». Mais c'est justement cela que le Christ ne regarde pas comme devant être ravi de force (*non sibi rapiens*), pour donner au « mystère du corps pris par lui » un rayonnement glorieux qui est réservé pour le jour de son exaltation finale. Celle-ci ne fait que manifester, au plan de la *condition* et du statut consécutifs à la résurrection, ce qui existait au plan de l'*être* avant l'Incarnation, quand le Christ était « dans la forme de Dieu ». Il est demeuré dans cette « forme de Dieu » ; mais il a effectué un renoncement paradoxal, traduit par son humiliation et son obéissance. En d'autres termes, il n'a pas voulu revendiquer, s'arroger de force, conquérir violemment, une gloire à laquelle il avait pourtant droit ; *mais au contraire* (sens exact du ἀλλά grec), il s'est vidé de la forme de Dieu en prenant la forme d'un serviteur [47]. L'enchaînement des idées est parfaitement logique. Il exige qu'on garde pour le mot *rapina* le sens fort qu'il avait dans la latinité [48]. Commentant ailleurs le Psaume 2, Hilaire résume en ces termes le mystère de la kénose du Verbe :

> Celui qui était « dans la forme de Dieu » avait pris « la forme d'un serviteur ». Et c'est pour cette « forme de serviteur » prise par lui, qu'il demande la gloire de Dieu dans laquelle il est demeuré, en disant : « Père, glorifie-moi auprès de toi-même, de cette gloire que j'ai eue auprès de toi avant que le monde fût » (*Jn 17*, 5). Il ne demande pas quelque chose de nouveau ; il ne désire pas quelque chose qui lui serait étranger ; il demande d'être tel qu'il avait été. Mais il prie (le Père), afin d'être ce qu'il était antérieurement, à savoir : d'être engendré en vue de ce qui (alors) fut sien [49].

---

le verbe *être* : « quoniam Dominus Iesus Christus in gloria *est* Dei Patris ». Cette particularité facilite l'assimilation de la « forme de Dieu » à la « gloire de Dieu ».

47. Ce point est excellemment présenté par P. GALTIER, *La « Forma Dei » et la « Forma servi » selon saint Hilaire de Poitiers*, dans *RSR*, 1960, pp. 101-118, qui donne un répertoire complet des passages où Hilaire emploie *Ph 2*, 6-7. Malheureusement, dans la traduction et l'interprétation du texte commenté ici, il se laisse influencer par l'exégèse ambrosienne, qui n'est précisément pas celle de saint Hilaire. Aussi ramène-t-il à l'unité les deux formules *non sibi rapiens esse se aequalem Deo* et *non tamen se Deo per rapinam existimans*, et il commente : « Ce n'était pas de (la) part (du Christ) une usurpation » (p. 104 s.). Or le contexte exclut ce sens pour la première des deux formules.

48. On cherchera en vain dans la latinité un sens affaibli, pour *rapere* et *rapinam*, analogue à celui que les Pères grecs ont donné à ἁρπαγμός en l'interprétant par ἅρπαγμα. Encore faudrait-il examiner de près *tous* les textes des Pères grecs dans leur contexte précis (ce qui dépasse le cadre de la présente enquête), et expliquer comment le bien « à retenir » peut être qualifié de ἅρπαγμα, c'est-à-dire littéralement : « chose prise, butin ». Comment le fait d'être « à l'égal de Dieu » peut-il être appelé un « butin » ?

49. « Qui « in forma Dei erat », « formam servi acceperat ». Et acceptae huic formae servi, gloriam postulat, dicens : « Pater, glorifica me apud temet-

Le problème est donc bien celui de la tension entre la *gloire* attachée à la forme de Dieu et l'*humiliation* de la forme de serviteur. Hilaire n'insiste pas sur le fait que le Christ n'a pas regardé cette gloire, cette égalité avec Dieu, comme un bien injustement usurpé (ce qui sera l'interprétation latine à partir de saint Ambroise [50]). Il insiste au contraire sur le fait que le Christ n'a pas regardé cette gloire comme un bien qu'il dût ravir de force, pour l'attacher au mystère de l'humanité assumée par lui. Il s'agit visiblement de la *condition* du Christ en tant que Verbe incarné, non de son *essence* en tant que Fils égal au Père. L'exégèse courante des Pères grecs est dépassée par la force des expressions employées. Mais celle des Ariens, qui posent le problème de l'égalité avec Dieu au plan de l'*essence*, en niant que le Christ participât pleinement sous ce rapport à la nature du Père, n'en est pas moins résolument écartée. C'est la *manifestation terrestre* de la gloire divine attachée à cette égalité, que le Christ a refusé de revendiquer ici-bas. On a noté plus haut que l'affirmation de la divinité de Jésus-Christ repose essentiellement sur le fait qu'il « demeure dans la forme de Dieu ». On doit remarquer cependant qu'Hilaire ne fait pas ici appel, comme ses contemporains grecs, à une équivalence : *forma* = *natura*, ou *forma* = *substantia* [51]. Il se contente d'interpréter théologiquement l'expression : Dieu n'a pu « former » le Christ préexistant, sans lui communiquer tout ce qu'il est lui-même, exactement comme, en prenant la « forme d'un serviteur », le Christ a assumé une humanité véritable. Le fait même que Dieu avait marqué le Christ de son sceau prouve que celui-ci, dès le temps de sa vie terrestre, portait nécessairement en lui à titre d'image (*coimaginatum habere*) tout ce qu'est Dieu. Il n'est pas impossible que le thème du Christ « Image de

---

ipsum claritate quam habui priusquam mundus esset apud te » (*Jn 17*, 5). Non nova quaerit, non aliena desiderat, esse qualis fuerat postulat ; sed precatur id se quod antea erat esse, gigni scilicet ad id quod suum fuit » (*Tractatus in Psalmos, 2*, 27 ; *PL* 9, 277). Citant ce texte, le P. Henry commente : Hilaire dit explicitement que le Christ « prend la forme d'un serviteur en demeurant dans la forme de Dieu ; non certes parce qu'il serait changé, mais parce qu'il se vide et se cache en lui-même » ; autrement dit, parce qu'il suspend au-dehors les effets de sa puissance et se désiste de sa gloire. Une fois de plus, ce n'est pas une question d'*essence*, mais de *condition*.

50. Cfr *infra*, § 6. On a vu que Tertullien y préludait peut-être, bien que son texte elliptique demeure ambigu sur ce point.

51. Hilaire n'ignore pas la formulation nicéenne du dogme des deux natures, puisqu'il combat pour le triomphe de l'*homoousios*. Mais dans le commentaire de *Ph 2*, 6-7, il trouve au contraire un avantage à ne pas identifier *forma* et *natura*, puisque en « prenant la forme d'un serviteur », le Christ « se dépouille de la forme de Dieu », sans perdre pour autant sa nature divine : « Ergo evacuatio formae non est abolitio naturae ; quia qui se evacuat, non caret sese ; et qui accipit, manet » (*De Trinitate*, 9, 14 ; *PL* 10, 293). « Cum se ex forma Dei evacuans formam servi accepit, infirmitatem habitus humani Dei non infirmasse naturam, sed salva divinitatis in homine virtute acquisitam esse Dei ad hominem potestatem » (*Ibid.*, 10, 7 ; *PL* 10, 348).

Dieu » (cfr *Col 1*, 15) soit à l'arrière-plan de cette expression. Mais Hilaire y insiste si peu dans le passage analysé ici qu'on ne saurait le dire avec certitude [52]. Quoi qu'il en soit, son exégèse apparaît comme homogène à celle de Novatien, avec beaucoup plus de précision dans l'élaboration de la théologie trinitaire.

4. *Marius Victorinus*

Marius Victorinus est, en Afrique, le contemporain de saint Hilaire [53]. Converti au christianisme vers 355, il composa plusieurs ouvrages contre l'Arianisme et commenta plusieurs épîtres de saint Paul (dont l'épître aux Philippiens). On sait par les *Confessions* de saint Augustin que sa conversion, advenue à la suite d'une lecture attentive de l'Ecriture sainte, fit d'autant plus d'impression que sa profession de rhéteur et sa traduction des ouvrages néo-platoniciens lui donnaient plus de notoriété [54] : rapportée à Augustin par le prêtre Simplicien de Milan, elle exerça sur lui une influence profonde [55]. Il va de soi que la spéculation néo-platonicienne occupait une place importante dans sa réfutation de l'Arianisme. Saint Jérôme ne goûtait guère cette métaphysique savante, qu'il abandonnait volontiers aux érudits [56]. Mais il ne faudrait sans doute pas exagérer le verdict du fougueux Dalmate, qui le déclarait absolument dénué d'études théologiques [57] : Marius avait embrassé la foi chrétienne, en plein cœur de la réaction de Julien l'Apostat, au terme d'un itinéraire tout

---

52. D'autres passages permettent de l'induire avec certitude, notamment ceux qui commentent *Col 1*, 15 ss en utilisant au passage l'expression de *Ph 2*, 6 a. Par exemple, dans le *De Trinitate*, 8, 47, partant de *Jn 14*, 9 (« Qui videt me, videt et Patrem »), il introduit le thème du Christ « Image de Dieu » et conclut : « Quod ergo imago est, eo proficit, ut Patrem Deum unigeniti Dei significet nativitas ; significet autem, ut *forma* ipse et *imago* invisibilis Dei ; et per hoc non amittit naturae unitam similitudinem, quia nec careat virtute naturae » (*PL* 10, 271). Un peu plus loin que le passage cité ici, au début d'un long commentaire de *Col 1*, 15 ss, il explique la relation qui existe entre *imago* et *forma* : « Interrogo utrum visibilis imago est invisibilis Dei ; et utrum infinitus Deus per circonscriptae imaginem coimaginari possit ad speciem? Imago enim *formam* necesse est eius reddat, cuius et imago est » (*PL* 10, 271 s.). C'est parce que le Christ est « dans la forme de Dieu » qu'il est sa parfaite Image. Et encore : « *Imaginem* esse Dei invisibilis Apostolus praedicat, et *formam* esse Dei loquitur » (*Ibid.*, 11, 5, citant implicitement *Col 1*, 15 et *Ph 2*, 6 ; *PL* 10, 403).

53. F. CAYRÉ, *Patrologie et histoire de la théologie*, t. 1, p. 321 ; notice un peu plus développée et plus équitable de J. R. PALANQUE, dans A. FLICHE - V. MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, t. 3, Paris, 1936, p. 224.

54. Saint AUGUSTIN, *Confessions*, 8, 2, 3-5. Augustin avait lu les livres des néo-platoniciens dans la traduction de Marius Victorinus. Il y avait là un point de départ tout trouvé pour ses premiers entretiens avec Simplicien.

55. Voir le témoignage d'Augustin : *Confessions*, 8, 5, 10.

56. Ses écrits sont « valde obscuros, qui nisi ab eruditis non intelliguntur » (*De viris illustribus*, 101).

57. Préface du *Commentaire sur l'épître aux Galates* (*PL* 26, 308).

personnel au cours duquel il avait dû lire, outre la Bible, des ouvrages de théologie grecque. Quoi qu'il en soit, le P. Henry [58] a eu raison d'attirer l'attention sur l'intérêt que présentent ses citations ou exploitations de *Ph 2*, 6-11, soit dans son ouvrage en quatre livres *Contre Arius*, soit dans son commentaire de l'épître [59]. Il a préparé lui-même une édition critique de l'*Adversus Arium*, traduit et annoté par P. Hadot [60]. C'est cette traduction que je citerai ici, quitte à en améliorer l'un ou l'autre détail.

La version latine de saint Paul citée par Victorin apparaît comme moins fixée que celle qu'utilisaient Novatien ou saint Hilaire. Cela peut être dû au fait qu'il pouvait aisément recourir au grec pour en rendre librement le sens. Mais cela tient aussi à une autre raison : son commentaire est le fruit d'une élaboration métaphysique, qui l'amène à infléchir la littéralité des textes pour construire sa théologie de la Trinité, sa christologie et son anthropologie [61]. C'est ainsi que *Ph 2*, 6a apparaît chez lui sous deux formes, l'une plus littérale (« Qui cum in forma Dei constitutus fuisset... »), et l'autre plus glosée (« Qui forma Dei existens... »). A partir de cette seconde recension du texte latin, il formule sa pensée en ces termes [62] :

> Le premier (mystère), c'est que le Christ est « forme de Dieu », en quoi on voit qu'il « a tout ce qu'a Dieu » (cfr *Jn 16*, 15). Car la forme, c'est aussi bien ce qu'on appelle « image », comme il a été dit à son sujet : « Celui qui est l'image de Dieu » (*Col 1*, 15). Donc Dieu aussi a son image, et le Fils est image de Dieu. Et en effet, s'il a été dit : « Personne n'a jamais vu ma face » (*Ex 33*, 20), et qu'il a été dit : « Tu me verras par derrière » (*Ex 33*, 23), c'est sans aucun doute que Dieu a une face et qu'il y a, par le Fils, une « image de Dieu », ou plutôt que le Christ est lui-même « l'image de Dieu », de la manière qu'il a été dit : « alors qu'il était dans la forme de Dieu » (*Ph 2*, 6).

---

58. *Art. cit.*, dans *DBS*, t. 5, col. 114-117.

59. Voir le commentaire dans *PL* 8, 1198-1236 ; pour le passage examiné ici, col. 1207-1211.

60. *Adversus Arium*, dans P. Henry - P. Hadot, *Marius Victorinus : Traités sur la Trinité*, coll. Sources chrétiennes, 68, Paris, 1960.

61. Je ne citerai pas ici tous les passages de l'*Adversus Arium* où se trouve commenté *Ph 2*, 6-11. Voir notamment 1, 21-24, où le Fils est identifié au *Logos* johannique, et où la consubstantialité (*homoousios*) est prouvée contre Photin de Sirmium et Marcel d'Ancyre à partir de l'expression : *qui in forma Dei exsistens* (édition P. Henry - P. Hadot, t. 1, pp. 242-253). Dans ce texte, il y a identité pratique entre les mots *forme*, *image* et *substance* de Dieu, qui appartiennent de droit au Verbe pour qu'il puisse réellement « se vider ».

62. « Primum (mysterium), quod forma Dei est, in quo ostenditur omnia habere quod Deus habet. Hoc enim est forma, qui et imago dicitur, sicuti de ipso dictum, « qui est imago Dei » (*Col 1*, 15). Habet igitur et Deus imaginem suam, et filius imago Dei est. Etenim si dictum : « Faciem Dei nemo unquam vidit » (*Ex* 33, 20), et dictum : « posterganea mea videbis » (*Ex* 33, 23), est sine dubio facies Deo, est filio, vel potius et filius, « imago Dei », ut dictum est : « qui cum in forma Dei esset ». Unde iure dictum : « Faciamus hominem **ad imaginem et similitudinem nostram** ». »

> **C'est donc à juste titre qu'il a été dit aussi : « Faisons l'homme à notre** image et ressemblance » (*Gn 1,* 26).

Ce passage n'exige pas un commentaire détaillé. Le texte de *Col 1,* 15 sert à expliquer l'expression de *Ph 2,* 6, comme chez Tertullien [63]. La finale ne signifie pas du tout que le titre d'Image établisse une différence quelconque de nature entre le Fils et le Père, mais au contraire que l'Image de Dieu selon laquelle l'homme a été créé n'est autre que le Fils lui-même ; ainsi le Christ a participé à l'acte créateur de l'homme en qualité de cause exemplaire. Sur ce point encore, l'élaboration de l'anthropologie chrétienne avait des antécédents chez Tertullien [64], et on la retrouve chez nombre de Pères grecs.

En commentant la fin du même verset dans son traité *Contre Arius,* Victorin s'explique sur cette relation de l'anthropologie à la théologie trinitaire :

> Comment comprendrons-nous la suite du texte : *non rapinam arbitratus est ut esset aequalem Deo ?* C'est le propre de quelqu'un, posé en son existence propre, de se croire ou de se dire égal avec un autre [65].

---

63. Voir aussi les textes de saint Hilaire cités dans la note 52.

64. Cfr *supra,* note 15. Sur le *Logos,* Image de Dieu, qui est son Fils, voir notamment : *Adversus Arium,* 1, 30-32 (*éd. cit.,* pp. 274-282). Sur le commentaire de *Gn 1,* 26, où le thème du Christ « Image de Dieu » intervient pour fonder l'anthropologie chrétienne, voir *ibid.,* 1, 61-64 (pp. 376-387). Contrairement à ce qu'on pourrait attendre, saint Hilaire est beaucoup plus réservé sur ce point. Dans son commentaire du Psaume 118 (10, 7), il commente ainsi le texte de *Gn 1,* 26 : « Fit (homo) ad imaginem Dei. Non Dei imago ; quia imago Dei est primogenitus omnis creaturae (*Col 1,* 15) ; sed « ad imaginem Dei », id est, secundum imaginis et similitudinis speciem » (*PL* 9, 566). On retrouve ici une distinction de Novatien, destinée à marquer le caractère unique du Christ comme Image de Dieu. Mais l'identification de « l'image et ressemblance » avec le Fils n'est pas faite explicitement. De même, dans le commentaire du Psaume 129 (n° 6), Hilaire explique que l'homme porte l'image de Dieu dans son âme ; il ajoute qu'il a besoin d'être reformé « selon l'image de son Créateur », en citant à ce propos *Col 3,* 9-10 (*PL* 9, 721). Mais la relation entre *Col 1,* 15 et *3,* 9-10 n'est cependant pas signalée. Le thème est repris dans le *De Trinitate,* 12, 49, à la suite d'une citation (en abrégé) de *Ph 2,* 6-11 (*PL* 10, 432 s.). Ce mystère de l'anéantissement du Fils a pour but notre conformation à la gloire corporelle de l'Homme-Dieu : « Nostra haec itaque lucra sunt, et nostri profectus, nos scilicet conformes efficiendi gloriae corporis Dei ». Si en effet le Christ s'est soumis aux sujétions de la corporéité, c'est en vue de notre salut : « Coeterum nos in hominis nostri conformem gloriam proficiemus, et in agnitionem Dei renovati, secundum Apostolum dicentem : ... (= *Col 3,* 9-10). Namque conformis effectus gloriae corporis Dei, in imaginem creatoris excedit secundum depositam primi hominis figurationem. » C'est donc dans la perspective de la rédemption que se réalise notre création « à l'image de Dieu », en raison de la défiguration consécutive au péché. Mais *Col 1,* 15 n'est pas employé pour expliquer *Gn 1,* 26.

65. *Adversus Arium* 4, 30 (pp. 588 s.) : « Sequentia quemadmodum intellegemus : « non est arbitratus rapinam se aequalem Deo » ? In sua exsistentia positi est se cum altero credere vel dicere aequalem ». On trouve de même **dans le livre I a, 23, *in fine* : « Ea quae natura non sunt aequalia, non per divi-**

Notons au passage que l'exégète détache ici l'expression du contexte qui la suit et la lie étroitement à celui qui la précède, procédant à l'inverse de saint Hilaire et anticipant sur la lecture de saint Ambroise. Cela lui permet de conclure :

> Dans la « forme de Dieu », autre est la forme et autre est Dieu. Et sans doute Dieu a aussi une forme, mais le Fils de Dieu est forme manifestée, tandis que la forme de Dieu est forme cachée. Et il en est ainsi pour tout : l'existence, la vie, la pensée, en tant qu'elles sont de Dieu, sont cachées à l'intérieur ; mais en tant qu'elles sont dans le Fils, sont manifestées. De même pour le reste : réceptacle et plérôme, image, véritable lumière, esprit, mouvement, acte, opération, vie..., et tous les autres noms. [66] »

Ici la spéculation sur la manifestation de Dieu qui s'est opérée dans le Fils explique que tous les noms donnés à Dieu ne nous deviennent pleinement intelligibles que par l'Incarnation de ce Fils : il n'est pas seulement « forme et image » de Dieu, mais il rend aussi visible tout ce qui peut être dit de son Père.

Dès lors, l'égalité avec Dieu lui appartient de droit : elle n'est pas pour lui une *rapina*. P. Hadot traduit [67] : « une bonne fortune à garder jalousement ». L'expression reproduit fidèlement l'interprétation courante des Pères grecs. On peut cependant s'interroger sur sa justesse, dans le contexte où elle vient d'être employée. Le mot pourrait désigner une rapine, un larcin, un bien injustement con-

---

nitatem propriam, sed quae iuxta fortunam facta sunt aequalia, quasi rapina aequalia sunt. Magna igitur confidentia et vere naturalis divinitas ad id quod est aequalia esse, non arbitrari rapinam Deo aequalia esse. » Sur la traduction *Deo aequalia esse*, voir *infra*, note 67.

66. « Ergo « forma Dei », aliud « forma », aliud « Deus » est. Et est quidem Deo forma, sed Filius Dei, forma in manifesto, Dei vero in occulto. Sic enim omnia, et exsistentia, et vita, et cognoscentia, Dei intus in occulto, Filio in manifesto ; sic coetera : **χώρημα, πλήρωμα,** imago, lumen verum, **veritas, motus,** actio, operatio, vita..., et coetera alia omnia » (4, 30, p. 588 s.).

67. *Op. cit.*, p. 253 et 589. Dans 1, 23, *in fine* (texte cité à la fin de la note 65), la « bonne fortune » peut être inspirée par l'insertion du thème de la « fortune », emprunté à Sénèque (cfr P. HADOT, *op. cit.*, t. 2, p. 776). Mais Victorin oppose précisément ce que l'on a « par nature » et ce que l'on tient d'une « bonne fortune ». Dès lors, *rapina* ne concernerait que l'acte de « garder jalousement » l'égalité avec Dieu qu'il possède ; le thème de la « bonne fortune » serait à exclure de la traduction du terme. On notera qu'un recours latéral au grec permet à Victorin de traduire **τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ** par « aequalia esse Deo » (1, 23, *in fine* ; cfr 1, 21, *in fine* ; 1, 22), ce qui introduit une nuance notable par rapport à la traduction ordinaire : « esse se aequalem Deo ». P. Hadot traduit très justement : « être en égalité avec Dieu » (p. 245 et 253). Il ne s'agit pas à proprement parler de l'*essence*, mais de la *condition* dans laquelle le Christ se trouve par suite de l'Incarnation. Ce point mérite d'être retenu. Toutefois dans le livre 4, 30 (cité dans la note 65), Victorin revient à la traduction : « non est arbitratus rapinam se aequalem Deo ». Ceci fait supposer que, dans le second cas, il donne à l'expression la même valeur que dans le premier.

quis : ce serait le point de départ de l'interprétation que reprendront saint Ambroise et l'*Ambrosiaster*. Mais, en bon rhéteur, Victorin sait aussi faire jouer les divers sens possibles d'un terme ou d'une expression. En effet, dans le commentaire parallèle de l'épître aux Philippiens, il s'oriente dans une direction toute différente. Après avoir rappelé que « le Christ est forme et image de Dieu », il continue :

> Saint Paul dit maintenant : « Le Christ n'a pas cru que ce fût une *rapina* — c'est-à-dire, que non seulement il n'a pas revendiqué pour lui-même, voulu avoir — d'être la forme de Dieu ; mais il s'est même vidé de la puissance, pour descendre vers le monde et vers la chair, et prendre la forme d'un homme, c'est-à-dire l'image d'un pauvre et d'un humble [68]. »

L'identité de sens entre *forma* et *imago* est ainsi confirmée, tant pour Dieu que pour l'homme. De même, « être la forme de Dieu » se voit substituer dans le texte à « être égal à Dieu » ou « être à l'égal de Dieu ». Mais, d'une part, le contenu de cette égalité n'est pas envisagé au plan de l'*essence* : il est identifié à la « puissance de Dieu » dont le Christ se vide par l'Incarnation, comme il était identifié chez saint Hilaire à la « gloire de Dieu » dont le Christ s'est temporairement privé. D'autre part, la *rapina* est nettement comprise comme un bien qu'on revendique [69] pour soi-même, qu'on tient à avoir [70] : non seulement le Christ n'a pas fait cela pour manifester visiblement son égalité avec le Père ; mais il s'est au contraire dépouillé de la *condition* divine et de la puissance qui y était attachée, pour « descendre vers le monde et vers la chair ». L'anéantissement de l'Incarnation s'identifie à l'humiliation du Fils qui

---

68. « Ergo nunc Paulus : « Non, inquit, Christus rapinam credidit, id est, non sibi vindicavit tantum, habere voluit, ut forma Dei esset ; sed etiam seipsum exinanivit potentia, ut ad mundum et ad carnem descenderet, et formam hominis sumeret, id est, parvi et humilis imaginem ». » (*PL* 8, 1207).

69. Noter l'expression : « non... sibi vindicavit ». Quand le *Lectionnaire français* de 1971 traduit : « ... n'a pas voulu revendiquer d'être pareil à Dieu », il reprend exactement l'expression employée par Victorin dans son *Traité contre Arius*. La finale, en substituant « être pareil à Dieu » à « l'égalité avec Dieu » (texte de 1970), montre justement que l'interprétation sous-jacente abandonne le plan de l'*essence* pour passer à celui de la *condition* (cfr *aequalia Deo esse*, de Victorin). L'effort n'est sans doute pas pleinement réussi ; mais il a un bon répondant au IV[e] siècle.

70. La phrase latine est ici peu claire. Il peut sembler étrange que la négation *non* porte sur deux verbes successifs sans être répétée. Mais en fait, *non... tantum* de la protase correspond à *sed etiam* de l'apodose. Dès lors, il faut que *non tantum* porte sur les deux verbes jumelés : *sibi vindicavit* et *habere voluit*, qui ont d'ailleurs le même sens général et glosent le mot *rapinam*. Toute autre construction introduirait une contradiction dans le texte (« le Christ n'a pas cru que ce fût une *rapina* — c'est-à-dire qu'il n'a pas revendiqué pour lui-même, qu'il a seulement voulu avoir, d'être la forme de Dieu »). Mais la ponctuation de la *Patrologie* de Migne risque d'induire ici le lecteur en erreur.

« prend la forme d'un pauvre et d'un humble ». Le texte de *2 Co 8*, 9 est à l'horizon : « Le Christ s'est fait pauvre, afin de nous enrichir de sa pauvreté ». Cette traduction de *rapina* est seule capable de rendre compte du : *non tantum... sed etiam*, que renferme le texte de Victorin. On constate par là que son interprétation de *Ph 2*, 6-7 rejoint finalement celles qu'on avait rencontrées chez Novatien et chez saint Hilaire. Il est vrai que, pour atteindre ce résultat, Victorin lie cette fois étroitement *non rapinam arbitratus est...*, non à ce qui précède, mais à ce qui suit : Le Christ « n'a pas regardé comme une chose bonne à prendre d'être (ici-bas) la forme de Dieu (pleinement manifestée avec puissance) ; mais au contraire il s'est vidé » de cette puissance. On voit ainsi que la façon de couper la phrase et la ponctuation du texte influent au plus haut point sur son interprétation.

5. *Saint Jérôme*

On a vu plus haut que saint Jérôme connaissait les œuvres de saint Hilaire et de Marius Victorinus, encore qu'il ne prisât guère le second, jugé par trop obscur (et il est exact que sa spéculation n'est pas toujours claire dans son expression assez verbeuse !). Mais son installation en Palestine le mettait en contact direct avec l'Orient grec. Il peut donc être intéressant de voir comment il a entendu le texte et en a coupé les phrases. La traduction du Nouveau Testament publiée par lui en 384 et devenue notre Vulgate latine, n'est qu'une révision de la *Vetus Itala* utilisée à Rome. Les citations précédentes de saint Cyprien, Novatien, saint Hilaire et Marius Victorinus (celui-ci se comportant avec plus de liberté par rapport au texte reçu) ont montré que la version était fixée, pour l'essentiel, depuis un temps notable, mises à part des variantes de détail. Nous n'avons pas de commentaire de l'épître écrit par lui. Celui qui lui a été attribué et qui figure parmi ses œuvres dans la *Patrologie latine* de Migne [71], n'est pas authentique : la glose qui suit *Ph 2*, 6a (« Qui cum in forma Dei esset ») figure dans les mêmes termes sous la plume de Pélage [72]. Le P. Henry a relevé toutes les citations qui figurent dans ses commentaires d'Isaïe, des petits prophètes, des Psaumes et de l'épître aux Galates [73]. A son avis, l'ensemble des textes montrerait que Jérôme interprète l'ensemble de *Ph 2*, 6-11, en l'appliquant au Fils de Dieu préexistant qui, par l'Incarnation, « s'est vidé lui-même » en prenant la forme d'un serviteur.

---

71. Voir *PL* 30, 85 (pour le passage qui nous intéresse ici).
72. Cfr *PL* 30, 1312 s.
73. P. Henry, *art. cit.*, dans *DBS*, t. 5, col. 122-124.

Cette vue d'ensemble n'est pas douteuse, mais elle a besoin d'être nuancée et précisée. En effet, un texte résiste au système : c'est la citation introduite dans le commentaire du Psaume 48. Jérôme écrit :

> L'Homme-Dieu n'a pas regardé comme une *rapina* d'être égal à Dieu, mais il s'est vidé en prenant la forme d'un serviteur. Ayant aussi pris sur soi la mort, ressuscité par la puissance du Père, il restaura l'homme qui était tombé en ruines [74].

Le sujet des deux verbes reliés par la conjonction adversative *sed,* est donc le Fils *en tant que Dieu fait homme,* et c'est à ce titre que celui-ci est devenu le restaurateur de l'homme déchu. Il n'y a donc pas lieu d'hésiter, comme fait le P. Henry [75], à dire que Jérôme songe effectivement au « Christ historique », même lorsqu'il dit que le Christ « n'a pas regardé comme une *rapina* d'être égal à Dieu ». Un texte, que le P. Henry a omis d'introduire dans son relevé minutieux, vient trancher ici le débat. Dans sa lettre à Hédybia [76] (lettre 120), Jérôme écrit textuellement :

> De toutes les paroles que (le Christ) prononce, nous rapportons les unes à sa gloire divine, les autres à notre salut. *Pour nous sauver,* il n'a pas estimé comme une *rapina* son égalité avec Dieu (*esse se aequalem Deo*) ; mais il s'est anéanti, se faisant obéissant à son Père jusqu'à la mort, la mort de la croix.

Je reproduis ici la traduction que J. Labourt a jointe à son édition critique du texte, mais sans traduire le mot *rapinam,* que Labourt rend par « proie » : c'est lui qu'il faut ici discuter. Il est clair que Jérôme rapporte le détachement de l'égalité avec Dieu et l'anéantissement du Christ au *même* acte, accompli *pour notre salut.* La préexistence du Christ « dans la forme de Dieu » n'est pas douteuse, et cela fonde sa divinité véritable, son égalité de nature avec le Père. Mais la phrase : « il n'a pas estimé comme une *rapina* son égalité avec Dieu », ne se rapporte pas à sa préexistence. Elle marque le détachement qu'il a opéré par rapport à l'*état* dans lequel cette préexistence le mettait, et elle introduit un parallélisme antithétique entre ce détachement, d'une part, et, d'autre part, le fait que le

---

74. « Homo Deus non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semetipsum exinanivit, formam suscipiens servi. Suscepta etiam morte, ressuscitatus paterna virtute, hominem qui corruerat reparavit » (*PL* 26, 967 d).

75. *Art. laud.*, col. 123.

76. On a pour ce texte l'édition critique de J. Labourt, *Lettres de saint Jérôme,* coll. Guillaume Budé, t. 6, p. 147. Voici le texte latin du passage : « Quicquid (Christus) loquitur, aliud referimus ad divinam eius gloriam, aliud ad nostram salutem. Pro quibus ' non rapinam arbitratus est se esse aequalem Deo, sed seipsum exinanivit, factus oboediens Patri usque ad mortem, et mortem crucis '. » On remarquera quelques variantes par rapport au texte fixé dans la **Vulgate hiéronymienne.**

Christ « s'est anéanti en se faisant obéissant jusqu'à la mort ». Elle a donc pour sujet l'Homme-Dieu, exactement comme dans le commentaire du Psaume 48 cité plus haut.

Dans un tel contexte, il est impossible d'entendre l'expression : *non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo,* comme s'il s'agissait d'une simple reprise de l'affirmation de la divinité du Christ, contenue dans les premiers mots du verset : *qui cum in forma Dei esset.* Elle sert à introduire par contraste l'humiliation du Christ. Ainsi, la conjonction *sed* revêt le même sens fort que la particule ἀλλά en grec : « mais au contraire ». En d'autres termes, la construction de la phrase est exactement la même que chez Novatien, saint Hilaire et Marius Victorinus (deuxième manière). Ceci exclut l'interprétation qu'on va bientôt trouver chez saint Ambroise. Mais Jérôme ne s'explique guère sur le sens qu'il donne au mot *rapina.* Sur ce point, J. Labourt le classait jadis parmi les interprètes qui ont adopté l'explication des Pères grecs [77] : *rapina* désignerait un bien à retenir (*res digna quae retineatur*). Mais on ne peut apporter aucun exemple dans la latinité à l'appui de ce sens affaibli de la racine *rapere* et de ses dérivés : *rapina* désigne, comme nom d'action, l'*actus rapiendi,* et comme nom d'objet, une *res rapta* ou une *res rapienda.* Le premier des deux sens sera utilisé par saint Ambroise et l'*Ambrosiaster* ; mais il ne convient pas du tout dans le présent contexte. Même si Jérôme, peu spéculatif par tempérament, est avare de renseignements sur ce point précis, on explique fort bien son texte si l'on suppose que, pour lui, le Christ, Dieu fait homme, loin de se comporter en *ravisseur* de l'égalité avec Dieu pour glorifier dès ici-bas l'humanité qu'il a prise, a voulu au contraire « se vider » de la forme glorieuse à laquelle il avait droit, pour prendre la forme d'un serviteur. Dans cette perspective, *esse se aequalem Deo* n'est pas entendu au plan de l'essence et de la nature, mais à celui de la condition concrète : en ne regardant pas celle-ci comme une « chose bonne à prendre », le Christ nous a donné cet exemple d'humilité que saint Paul veut justement souligner dans *Ph 2,* 3 ss.

Plusieurs textes confirment cette conclusion. Par exemple, dans le commentaire de l'épître aux Galates :

> « Celui qui veut devenir le premier, sera le serviteur de tous » (*Mt 20,* 27). Afin que, de même que le Sauveur, « établi dans la forme de Dieu, n'a pas regardé comme une chose bonne à prendre d'être égal à Dieu, mais s'est vidé lui-même en prenant la forme d'un serviteur, se faisant semblable aux hommes, et, reconnu comme un homme à son aspect, s'est humilié lui-même en se faisant obéissant jusqu'à la mort, la mort de la croix », ainsi nous-mêmes nous sachions qu'une fois devenus libres

77. J. Labourt, *Notes d'exégèse sur Philipp. 2, 5-11,* dans *RB,* 1898, p. 410.

> **il nous faut faire plus encore par amour, ce qu'autrefois nous semblions** faire sous la nécessité de la Loi [78].

Ou encore, un peu plus haut dans le même commentaire [79] :

> Le Sauveur s'est vidé de la plénitude du Père en prenant une forme de serviteur ; la vie est morte, et la sagesse de Dieu a été appelée une folie, afin que ce qui était folie de Dieu devînt plus sage que les hommes (*1 Co 1*, 25).

L'égalité avec Dieu à laquelle le Christ a renoncé par humilité en vue de notre salut, n'était donc pas autre chose que « la plénitude du Père », attachée à sa condition de Fils « établi dans la forme de Dieu ». On rejoint exactement les perspectives ouvertes par les Pères latins étudiés précédemment. Dans la logique de cette position, l'exaltation finale de Jésus est un juste retour à la plénitude quittée, à la gloire temporairement voilée « en vue de notre salut ». Si la construction générale du texte est la même que celle des Pères grecs, le sens donné à *rapina* (= ἁρπαγμός) ne subit aucune atténuation. Mais une fois de plus, en dépit de la traduction latine assez défectueuse où τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ est rendu par *esse se aequalem Deo*, l'égalité en question ne concerne pas l'essence ou la nature du Christ, mais sa condition concrète de Verbe fait chair.

(à suivre)

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

Pierre GRELOT
Professeur à l'Institut Catholique

78. « Qui enim vult fieri primus, erit omnium servus. Ut, quomodo Salvator, « in forma Dei constitutus, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo... mortem autem crucis », ita et nos, quaecumque ante sub Legis necessitate facere videbamur, nunc sciamus nobis liberis magis esse facienda » (*In Gal.*, 3, 5, 14 ; *PL* 26, 408 d). On notera que la citation s'accroche au mot *servus* qui la précède (*formam servi accipiens*).

79. « Salvator de plenitudine Patris exinanivit se, forma Dei accipiens, vita mortua est, et sapientia Dei fatuitas est appellata, ut quod stultum erat Dei, sapientius fieret hominibus » (*In Gal.*, 2, 3, 14 ; *PL* 26, 363 c). On a pu noter encore dans les deux textes quelques variantes par rapport à la Vulgate actuelle.