

Un discours originel sur le Christ

Voici le deuxième chapitre du cours portant sur "Le mystère du Christ". Ce cours a eu lieu il y a plus de quarante ans, et maintenant J-M Martin ne formulerait pas toujours les choses de la même façon, mais tout reste d'actualité. Par ailleurs J-M Martin fait référence à des choses dites auparavant ou l'année d'avant (son cours s'étend sur deux années universitaires) ; aussi des notes essaient de renvoyer à d'autres messages du blog *La Christité* (www.lachristite.eu). (Toutes les notes ont été ajoutées)

Introduction

En guise d'introduction à ce chapitre, nous allons rappeler ce que nous appelons "le discours chrétien moyen" qui nous servira de distanciation par rapport au "discours originel" dont l'étude fait l'objet du chapitre.

- **La structure classique des traités de théologie.**

Le discours chrétien moyen distingue l'être du Christ puis les actes du Christ. Lorsqu'il étudie l'être du Christ – c'est-à-dire lorsqu'il répond à la question « Qui est le Christ ? Qu'est-ce que le Christ ? » – il distingue d'une part sa nature divine, éternelle, et d'autre part sa nature humaine. Ce faisant, il emploie un langage qu'on peut appeler un langage ontologique.

Par exemple :

- il part d'une définition de l'homme et il montre que le Christ réalise bien cette définition de l'homme,
- ensuite il se pose la question de l'union entre la nature divine et la nature humaine et c'est le traité de l'union hypostatique¹ : une seule personne pour ces deux natures.

Évidemment, une fois qu'est admise la vérité de la nature humaine du Christ, cela laisse place pour une étude des actes du Christ, une étude qui peut se faire en langage historique. On a vu depuis plusieurs siècles se développer un type de littérature qui a pour titre : "la vie de Jésus".

Cela étant donné, se pose alors la question de la finalité de l'incarnation : pourquoi cette incarnation, pourquoi ces deux natures en une personne ? Et nous vous signalons que la distinction entre la cause finale et les causes intrinsèques (ou constitutives) est une des caractéristiques de la métaphysique classique. C'est donc une question distincte qui, en discours chrétien moyen, vient après la précédente et constitue le traité de la rédemption : Pourquoi cette incarnation ? Réponse : pour notre salut (*propter nostram salutem*).

Et en général, on explique le rapport entre le Christ et le salut en passant par les actes du Christ. En d'autres termes : par ses actes le Christ a fait notre salut, a causé notre salut. Et là on se rapproche de la "causalité efficiente" qui est la quatrième des causes en métaphysique classique. Mais comme nous ne sommes pas dans l'ordre physique, le salut n'étant pas une

¹ *Hupostasis* signifie "personne"

réalité physique, on l'explique par la "causalité morale" de la "satisfaction"² : il fallait qu'il fût Dieu et qu'il fût homme afin de "satisfaire" pour les péchés de l'humanité.

Cette notion de "satisfaction" suppose la doctrine historique du péché, c'est-à-dire d'un besoin de "satisfaction". L'histoire du péché se déroule d'ailleurs dans le cadre neutre d'un espace créé, d'un monde qui est la nature et qui est considéré comme créé, c'est-à-dire produit par Dieu comme "cause efficiente" (ou raison suffisante) des êtres. Vous voyez cette représentation d'un monde neutre et objectif qui est issu de Dieu (doctrine de la création), mais qui n'est jamais que le cadre en quoi se déroule l'histoire anecdotique du péché qui nécessitera ensuite la venue de celui qui sera capable de "satisfaire".

L'acte sauveur produit une somme objective de mérites (ou de satisfaction) dont les parties doivent ensuite être appliquées dans le cours des temps à chacun, d'après le double traité des sacrements. Et la notion de sacrement subit donc le même traitement c'est-à-dire qu'elle est analysée d'abord à travers la "causalité formelle" (ou quasi-formelle) de signe, et puis comme "cause efficiente". Autrement dit, elle signifie et elle produit le salut mérité objectivement jadis en totalité par le Christ.

Dans ce que nous venons de dire, vous avez la structure des traités classiques de théologie, et en outre, vous avez là le discours anecdotico-logique – nous allons expliquer ce mot – qui a longtemps tenu lieu de catéchèse. Qu'est-ce que ce discours ? Celui-ci :

- Dieu crée.
- Or – *anecdote* – l'homme pêche.
- Il fallait donc – *logique* –, si Dieu voulait restituer l'ordre originel, qu'il y eût compensation.
- Pour qu'il y eût compensation, il fallait un acte qui fut un acte d'un homme, et en même temps un acte à valeur infinie. Il fallait donc que Dieu s'incarne. Or Jésus, Logos, Fils de Dieu s'incarne – *anecdote* – puis il pose l'acte salvifique de sa Passion qui mérite.
- Il y a donc – *logique* – une somme de mérites susceptibles d'être appliqués, d'où l'on peut déduire l'existence des sacrements.

Dans ce discours hétérogène nous avons un mélange dans lequel le fil et la trame ne sont pas homogènes, dans lequel anecdote et déduction se croisent pour former le tissu du discours chrétien moyen.

Notez bien cependant que nous ne confondons pas deux choses : d'une part l'affirmation théologique (et quelquefois même dogmatique c'est-à-dire assumée par l'autorité ecclésiastique)

² « Dans le N T, on trouve entre quinze et vingt fois, l'affirmation que Jésus nous a rachetés de la malédiction par son sang, qu'il a donné sa vie en rançon pour nos péchés. Que veut dire "racheter" ? À qui cette "rançon" a-t-elle été payée ? Une réponse, très ancienne, déclare : au diable. Par ses péchés, l'humanité se serait donnée à Satan. Pour la libérer et quelle appartienne à nouveau à Dieu, il faudrait verser un dédommagement au démon. [...] Au XIe siècle, Anselme de Cantorbéry propose une autre réponse qui s'inspire du droit féodal. Elle considère l'être humain comme un vassal qui doit à Dieu, son suzerain, soumission et respect. Or, l'être humain se conduit en mauvais vassal. Il inflige un double tort à Dieu. D'abord, il le vole en ne lui rendant pas le service qu'il lui doit. Ensuite, il l'offense en faisant de lui un seigneur incapable de se faire obéir. Dieu ne peut pas tolérer cette situation. Pour maintenir son "honneur", il doit ou punir les humains ou recevoir d'eux une indemnité qui compenserait le tort subi. [...] Mais Dieu... est miséricordieux... il envoie l'une des personnes de sa Trinité pour payer à la place des humains la dette et l'indemnité qu'ils sont hors d'état de régler eux-mêmes. La mort de Jésus rachète leurs fautes, restaure sa gloire et manifeste sa compassion. [...] Il offre à Dieu sa vie en tant qu'homme solidaire de toute l'humanité ; comme il est également Dieu, cette vie a une valeur infinie et compense à la fois la perte et l'offense subies par Dieu. » (André Gounelle, <https://www.evangelie-et-liberte.net/2014/03/jesus-christ-est-il-mort-pour-nous/>)

telle qu'on la trouve dans le génie inventif de saint Thomas d'Aquin et où elle s'impose en vertu de la structure questionnante, c'est-à-dire en vertu de la façon de poser la question qui est propre à son époque – nous ne confondons pas d'une part cela qui est relativement valide –, et d'autre part la catéchèse résiduelle qui en est issue au temps où l'on pensait que la catéchèse était la simplification ou la vulgarisation de la théologie savante. Nous avons volontairement mêlé un peu les deux choses dans notre description du discours chrétien moyen. Nous répétons que, pris isolément, un certain nombre de ces affirmations ont une validité par rapport à la structure questionnante qui leur a donné naissance.

Que disons-nous maintenant du discours catéchétique moyen qui en est issu ?

- **Structure de ce discours chrétien moyen et structure du discours originel.**

Nous disons d'abord que cette structure (cette architecture, cette organisation) comme telle est étrangère à la structure du discours chrétien originel. C'est ce que nous aurons à voir au cours de ce chapitre où nous allons étudier un discours chrétien originel dans sa propre structure. Et c'est très important parce qu'il faut bien voir que les notions affirmées (ou le contenu) ne restent pas intactes lorsque la structure porteuse change. Donc nous disons en premier lieu que cette structure comme telle est étrangère à la structure du discours chrétien originel.

En second lieu nous disons que cette structure du discours chrétien moyen est insignifiante pour la pensée contemporaine. Et malheureusement cela ne veut pas dire que la structure originale soit "d'emblée" plus signifiante.

Nous avons donc un chemin à faire qui est de retourner à la structure originelle – ce qui est très difficile, très exigeant, très onéreux mentalement. Ne croyons pas cependant que nous allons tirer de là des formules ou des recettes. Seulement ce chemin aura été utile pour constituer ensuite le discours chrétien aujourd'hui.

- **Notre projet.**

En guise d'introduction nous avons donc rappelé ici cette structure du discours chrétien moyen pour que vous voyiez bien ce que nous mettons en question, en cause dans notre étude, et que vous voyiez bien quel héritage immédiat doit être réformé dans votre esprit. En effet, en dépit même de ce que vous croyez, vous êtes beaucoup plus dépendants des structures du discours chrétien moyen que vous ne le pensez.

Tout ce chapitre portera sur un discours originel, et nous avons choisi Ph 2, 6-11 parce qu'il est signifiant. L'an dernier nous avons étudié attentivement 1 Cor 15 qui est un discours capital pour commencer³. Nous aurons occasion, dans une autre perspective, d'étudier le Prologue du quatrième évangile qui est un discours chrétien originel extrêmement important⁴, mais nous pensons que, pour commencer, Ph 2 est une bonne proposition.

Philippiens 2, 6-11

« *Ayez en vous les mêmes sentiments qui furent dans le Christ Jésus.* ⁶*Celui-ci, subsistant – ou préexistant, c'est le terme *huparkhôn* – en condition de Dieu – on a parfois traduit "en nature divine", mais littéralement c'est "en forme de Dieu" (*en morphê tou théou*), étant bien*

³ Cf. [1 Corinthiens 15 : la résurrection en question](#) et [1 Cor 15, 1-11: L'Évangile au singulier](#)

⁴ Cf. [Jn 1, 1-18 Lecture suivie du Prologue de l'évangile de Jean](#) ou la session du tag [JEAN-PROLOGUE](#).

entendu que "forme" est un mot à approfondir – *ne s'est pas accroché comme une proie (harpagmon) à cette prérogative d'être égal à Dieu ;⁷ mais il s'est vidé lui-même – ékénôsen*, un mot qui vient de *kenôn* (vide) ; on traduit parfois par "anéantir" donc *kenôn* sera un mot à revoir aussi – *prenant la condition* – c'est le même mot *morphê – d'esclave ; devenu semblable aux hommes et, pour la figure (skhêmati), trouvé comme un homme ;⁸ il s'est abaissé lui-même – tapéinôsis* c'est l'humiliation –; *devenu obéissant jusqu'à la mort, et la mort de la croix.⁹ Et c'est pourquoi Dieu l'a exalté – huperupsôsen*, un terme très important dans la christologie primitive – *il lui a donné gracieusement – ékharisato*, qui vient de *kharis*, la grâce, don gratuit, donc gracieux – *le nom* – rappelez-vous ce que nous avons dit à propos du nom – *qui est au-dessus de tout nom,¹⁰ afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans les célestes, les terrestres, les sub-terrestres* – c'est la division ternaire de l'intégrité du monde : céleste, terrestre, sub-terrestre – ¹¹*et que toute langue confesse (exomologēsētai, professe)* – ce sera la profession essentielle de foi : l'exomologèse (la confession) – *que Jésus Christ est Seigneur (kurios) à la gloire de Dieu le Père.* »

Voilà cette unité de parole, ce discours que nous allons considérer. Nous avons pris soin de le lire lentement en notant les nuances de certains mots et il peut se faire que le mouvement général du texte en ait été perdu, c'est pourquoi nous le relisons maintenant.

« Ayez en vous les mêmes sentiments qui furent dans le Christ Jésus. Celui-ci, subsistant en condition de Dieu ne s'est pas accroché comme une proie à cette prérogative d'être égal à Dieu ; mais il s'est vidé lui-même prenant la condition d'esclave ; devenu semblable aux hommes et, pour la figure, trouvé comme un homme ; il s'est abaissé lui-même ; devenu obéissant jusqu'à la mort, et la mort de la croix. Et c'est pourquoi Dieu l'a exalté et lui a donné gracieusement le nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans les célestes, les terrestres, les sub-terrestres, et que toute langue confesse que Jésus Christ est Seigneur à la gloire de Dieu le Père. »

Qu'allons-nous faire de ce texte ? Nous allons d'abord étudier ce discours pour lui-même, puis nous aborderons une comparaison avec la théologie classique.

I – Étude du discours de Ph 2 pour lui-même

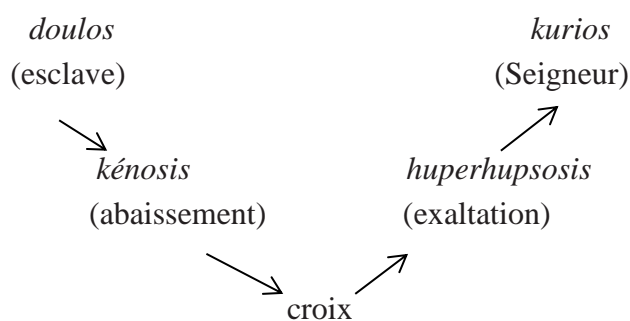
Nous allons donner quelques remarques de première lecture, puis relever le langage exégétique et le langage apocalyptique employés, enfin mettre en évidence les implications anthropologiques du discours.

1) Remarques de première lecture.

On date généralement ce texte de Ph 2, 6-12 des années 56-57. On pense par ailleurs que Paul utilise ici un hymne au Christ antérieur à la rédaction de l'épître, soit que simplement il le rapporte, soit que plus probablement il le retravaille en fonction des préoccupations impliquées par le contexte. De toute manière, nous avons là un discours de la communauté primitive et un discours que nous conservons dans sa structure hymnique.

Dans cette première remarque de première lecture, nous voulons marquer le mouvement général de la pensée, qui s'exprime selon un schème simple d'une descente et d'une remontée. Et les termes de la descente et de la remontée se correspondent :

Le mouvement de Ph 2, 6-11



- Après la condition divine, il est marqué que le Christ prend la forme d'esclave (*doulos*) à quoi correspond rigoureusement le terme de *kurios* (maître, seigneur) ; cela qu'il y a une dialectique du maître et de l'esclave ;
- Au terme de *kénosis* (évacuation et aussi abaissement) correspond le terme inverse d'exaltation (*huperhupsosis*) ;
- la croix est le point inférieur de la descente et le principe de la remontée.

Tel est donc le schéma général de ce discours.

2) Langage d'abord exégétique.

Le langage employé est d'abord exégétique en ce sens qu'il emprunte, en interprétant, au discours de l'Ancien Testament. C'est ce que nous voulons montrer maintenant.

Il emprunte à un lieu bien précis de l'Ancien Testament, Genèse 3, mais il y emprunte implicitement. Autrement dit, et c'est très important, il faut que nous détectons cette mémoire implicite pour nous aider à comprendre pourquoi Paul choisit tel mot. La mémoire implicite de Gn 3 est ce qui donne le sens et l'unité au discours de Paul.

• Le parallélisme entre Adam et le Christ.

Cela nous met dans tout un contexte très paulinien qui est celui du parallélisme entre Adam et le Christ. Nous en avons longuement parlé l'année dernière au début de notre cours et nous voulons simplement redire que ce parallèle explicite est fréquent chez Paul.

- Le parallèle explicite entre le premier Adam et le second Adam se trouve particulièrement en 1Cor 15, 44sq. au titre de la création, faisant référence ici à Gn 2.
- Mais est également bien connu chez Paul le parallèle antithétique entre Adam et le Christ au titre du péché d'Adam (Gn 3), en particulier en 1Cor 15 aussi mais plus au début (v. 21-22), et surtout dans Rm 5 qui est le lieu classique de ce parallèle.

Nous prétendons qu'il y a ici en Ph 2 un parallèle implicite. Il nous faudra faire sourdre de ce texte les implications qui sont dans l'esprit de Paul et qui nous permettront de saisir ce texte dans l'acte de créativité de Paul, dans l'acte de le dire – ce qui est très intéressant pour un texte.

Nous voulons noter l'importance de ces parallèles qui sont constamment faits par Paul entre Adam et le Christ. Pour les Anciens la réflexion sur Adam n'a rien à voir avec les problèmes que nous pouvons poser à son sujet. Adam est avant tout ce que nous appellerions un état d'être, c'est-à-dire que l'anthropologie – la réflexion sur l'état d'être homme – se fait en milieu juif sous

forme d'adamologie, autrement dit sous forme de réflexion sur ce que la Genèse dit d'Adam, cela est très constant et se retrouve équivalentement dans d'autres domaines.

Par exemple, à l'époque de Paul, pour Philon d'Alexandrie, Abraham n'est pas un nomade perdu dans le désert, Abraham c'est un état spirituel, c'est la désignation de la foi. De même, Jacob a l'avantage de changer de nom : de progressant il devient voyant Dieu, et marque par ce changement ce qui sépare ce que nous appellerions deux états de spiritualité. Quand il s'agit de désigner quelqu'un comme chef de peuple ou constituant de forme religieuse, Moïse est le type.

Or nous avons remarqué l'an dernier qu'il est très important que saint Paul n'ait pas cru devoir dire que le Christ était un nouveau Moïse – autrement dit il n'a pas cru devoir dire que le Christ venait remettre en question une forme religieuse pour créer une autre religion –, mais il a dit que le Christ était un nouvel Adam c'est-à-dire que c'est dans l'humanité en tant que telle – dans l'adamologie –, que le Christ avait à voir. Ce qui fait de notre christianisme avant tout une nouvelle lecture de l'homme, une nouvelle expérience de l'homme qui coïncide avec l'expérience de la résurrection du Christ : en ressuscitant, le Christ montre et introduit une nouvelle façon d'être homme, remet en question la première adamité.

C'est ainsi qu'il faut aborder l'étude du christianisme et non à travers le schéma préétabli de religion comme on est constamment tenté de le faire. Nous ne disons pas que le christianisme n'est pas une religion, nous disons simplement que le concept de religion – surtout celui dont nous héritons immédiatement – n'est pas apte à nous faire aborder utilement la réalité expérimentée originellement dans le christianisme, la remise en question de ce qu'est l'homme.

- **Le parallélisme entre Adam et le Christ implicite en Ph 2.**

Il reste à montrer que l'image d'Adam est bien antithétiquement sous-jacente à notre texte.

On pourrait penser d'abord – mais cela n'est pas une évidence absolue –, que le Christ est dit "en forme de Dieu" au sens précis et non-antithétique ici où Adam de Gn 1 est dit "image de Dieu". Vous savez que la littérature du milieu juif contemporain du Christ distingue souvent Adam de Gn 1 qui est "créé à l'image", d'Adam de Gn 2 qui est Adam "formé de terre". Chez Philon d'Alexandrie cette distinction est constante. Ce qui est certain, c'est que les spéculations sur l'image "première-née" de Dieu seront très importantes pour la christologie.

Mais ce qui va surtout nous intéresser, ce sont les références à Gn 3. Il y a d'abord le terme de *harpagmon*, cette idée de saisir avidement ; et c'est véritablement l'attitude figurée d'Adam saisissant le fruit. Que s'agissait-il de saisir pour Adam ? De saisir l'égalité à Dieu selon la parole « *Vous serez comme Dieu* » (Gn 3, 5) – on traduit toujours « comme des dieux » mais peu importe, de toute façon le mot *Elohim* (Dieu) est un mot pluriel en hébreu. Or il est dit explicitement en Ph 2, 6 que le Christ n'a pas cherché à accaparer la prérogative d'être égal à Dieu (*to éinaï isa tou theou*). Cela justifie par la suite le vocabulaire de notre texte qui est un vocabulaire d'obéissance et d'humiliation, à la mesure où l'attitude d'Adam est analysée comme attitude de désobéissance et d'orgueil.

Ainsi donc Adam a voulu saisir la vie ; il a hérité de la mort, c'est-à-dire de l'esclavage. En effet, en contexte paulinien les maîtres (les ennemis, les principes, les princes) qui tiennent l'homme sous leur emprise (ou leur empire) sont évidemment la maladie, etc... mais le dernier ennemi c'est la mort (1 Cor 15, 26).

L'homme est en esclavage, sa situation est d'être soumis aux puissances qui ont empire (ou emprise) sur lui, et singulièrement la puissance de la mort. De même, toujours en référence à 1

Cor 15, le titre de Seigneur (*kurios*) – qui s'oppose antithétiquement à celui de l'esclave – exprime l'empire (ou l'emprise) que le Christ a sur la mort de par sa résurrection.

Originellement « Jésus est Seigneur » signifie la même chose que « Jésus est ressuscité ». En effet de par sa résurrection Jésus est maître de tout et donc de la mort : il est maître de l'obstacle et de la menace ultime de l'humanité, à savoir la mort.

En Ph 2 l'opposition des mots *doulos* (esclave) et *kurios* (seigneur) est à entendre en ce sens. Or nous savons que l'homme, en Adam, avait une vocation de seigneurie : il devait commander aux puissances – les animaux dans le texte biblique ; commander, les appeler par leur nom. Donner le nom est le signe d'un commandement : lorsqu'un animal obéit à l'appel de son nom, c'est signe qu'on le maîtrise. Adam était considéré comme devant avoir puissance sur toute réalité psychique ou animale.

Pour comprendre cela, situez-vous dans la mentalité de l'époque de Paul ou les puissances les plus décisives contre l'homme sont les animaux au sens fort, c'est-à-dire les puissances animales, puissances sur le monde. C'est une mentalité d'époque : les puissances astrales, le destin, la nécessité, etc. ; n'oubliez pas que les constellations significatives de l'astrologie sont réunies dans le zodiaque qui tire son nom de *zôon* (animal). Que l'insolite ne vous détourne pas. Une chose n'est insolite que de l'extérieur ; dès qu'on est dedans, ce n'est plus insolite, c'est familier. Autrement dit, une chose n'est insolite que lorsqu'on ne la comprend pas.

Or c'est l'intention profonde du texte ici. L'homme qui avait perdu sa seigneurie dans la geste d'Adam, retrouve sa seigneurie en Jésus Christ. Voilà le thème du passage : la seigneurie perdue par le geste harpagontique (geste de saisie) d'Adam retrouve sa seigneurie par les bras ouverts du Christ qui ne saisit pas. Et ne pas saisir la condition de recevoir par grâce.

La grâce : Dieu sait si c'est une donnée fondamentale de l'anthropologie chrétienne, cette notion de don gratuit. Nous avons là un exemple de méditation, de réflexion sur le Christ recevant pour l'humanité la grâce de Dieu.

Tel est le caractère exégétique du langage de ce discours.

3) Langage qui est aussi apocalyptique.

Voulons maintenant noter le caractère apocalyptique de ce même langage.

Ce discours exprime une geste, une geste qui se déroule dans une représentation spatio-temporelle propre à l'apocalyptique. L'espace, le temps, en quoi s'inscrivent les actions (ou la geste) du Christ ne sont pas d'abord essentiellement l'espace et le temps de notre expérience sensorielle, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas d'abord ni essentiellement de ce que nous appellerions l'histoire, ni de ce que nous appellerions la cosmographie. Autrement dit, ce qui est représenté là comme "un geste" – nous disons maintenant "un geste" parce que c'est le geste de prendre, et non plus "une geste" c'est-à-dire une action – se déploie dans **l'espace ou le temps de l'imaginaire**.

Nous retrouvons ici un thème caractéristique de l'apocalypse qui est le thème de la descente et de la remontée : *katabasis* et *anabasis*. La descente est elle-même exprimée dans un langage d'action. Or il est clair que l'acte de venir – ici l'acte de descendre – ne désigne pas proprement un acte historique. Corrélativement, nous verrons que l'idée de remontée qui est impliquée dans l'expression « *il l'a exalté* » n'indique pas non plus une simple remontée spatio-temporelle.

Nous voulons dire qu'il n'y a pas d'ascenseur ni de lévitation. Nous disons ici des choses simples mais fondamentales sur lesquelles il faut que vous réfléchissiez.

D'ailleurs le texte allude explicitement à une cosmographie imaginaire, traditionnelle, qui est la représentation courante au temps de Paul, celle du monde en trois étages – célestes, terrestres et sub-terrestres. C'est cette cosmographie qui est le cadre de la geste du Christ.

Nous verrons tout à l'heure l'expression "descendre aux enfers (aux sub-terrestres)". Il faut mettre cela en question par rapport à nos représentations. Cela n'a pas de sens pour la cosmographie contemporaine mais c'est très intéressant comme histoire de la psyché humaine, comme histoire de la représentation humaine. Et nous verrons que c'est valide comme tel.

Ces représentations de descente et de remontée sont très importantes à la mesure où nous pensons bien dire quelque chose lorsque nous disons « Dieu vient » ou « Le Seigneur descend ». Or il faut bien nous rendre compte que ces expressions ne sont pas du tout homogènes avec la représentation que nous avons spontanément du monde, que nous pourrions avoir en tout cas. Et Dieu sait si on christologie il y a une question fondamentale qui est : que signifie « Dieu vient en Jésus Christ » ?

Or nous avons un grand nombre de textes parallèles de Paul, en particulier Ep 4 : « ⁷À chacun de nous a été donnée la grâce selon la mesure de la donation du Christ. ⁸C'est pourquoi on dit (citation du psaume 68) : "En montant dans les hauteurs, il a rendu captive la captivité, il a donné des dons aux hommes" – *anabasis* (montée); et Paul pose la question : ⁹"Il est monté", qu'est-ce à dire sinon qu'il est aussi descendu – *katabasis* – vers les parties inférieures de la terre. ¹⁰Celui qui est descendu est le même que celui qui est monté au-dessus de tous les cieux afin de remplir la totalité. » Or il est évident que l'acte de descendre du Christ n'est pas objet d'expérience sensorielle ; et de même pour ce qu'il en est de la remontée. Et par suite cela occasionne chez nous une certaine réflexion, par exemple sur le thème de l'ascension.

D'autre part, dans le texte auquel nous venons de faire allusion, cette idée de descente et de remontée, de voyages à travers les lieux – et Dieu sait si c'est un thème constant dans la littérature apocalyptique contemporaine du christianisme originel – dans ces différents contextes, cette idée est liée à l'idée de Plérôme : « *afin qu'il remplisse toutes choses* » (v. 10). Nous avons longuement étudié l'an dernier cette notion de **plérôme** qui implique l'idée d'**accomplissement**, mais en l'impliquant d'une façon originale par rapport à notre usage habituel de ces concepts.

Or l'idée de plérôme est exactement antithétique à l'idée de vacuité c'est-à-dire de kénose, le terme que nous avons rencontré et conservé précieusement, ne voulant pas le traduire par un terme vague comme "anéantir" ou quelque chose de ce genre. Nous avons des raisons : il faut mettre en évidence cette antithèse qui se trouve dans la pensée de Paul entre le vide et le plein qui sont aussi des représentations fondamentales de la psyché à travers quoi s'exprime notre christianisme. Donc une vacuité (une kénose) par opposition à la plénitude.

Ceci est lié aussi à l'idée de ces réalités spirituelles du *pneuma* (Esprit) et des *pneumatika* (choses spirituelles) que le Christ donne. Ceci est lié à son tour à l'idée d'enrichissement c'est-à-dire de distribution du trésor ou des richesses de Dieu, termes fréquents chez saint Paul : *ploutos* (richesses) et *thésaurus* (trésor) qui sont en opposition antithétique avec la pauvreté, autre donnée fondamentale et essentielle du christianisme.

Cette idée de remontée est liée par ailleurs à l'idée de sommet, d'au-dessus de tout. Et nous avons vu l'an dernier comment cela avait contribué partiellement à la constitution de la doctrine du Christ tête du corps – ou du Plérôme ou de la plénitude – qui est l'Ekklesia.

Tout cela est lié également à la notion d'être "*assis à la droite de Dieu*" dans les hauteurs. Vous savez qu'être assis à droite de Dieu, c'est une formulation qui est advenue à la christologie originelle par le psaume 110 : « *Le Seigneur a dit mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite jusqu'à ce que je place tes ennemis sous tes pieds.* » Le psaume 110 a fourni un très grand nombre des thèmes principaux du langage chrétien originel⁵. L'expression "être assis à la droite" est d'ailleurs passée dans notre Symbole (notre Credo). Que veut-elle dire ? "Être assis à la droite de Dieu le Père tout-puissant" est identifié ici à l'exaltation (*hupsosis*), à la remontée.

Ce qui est vrai, ce qui est clair dans le cas de la descente, doit être corrélativement vrai dans le cas de la remontée. L'ascension ne consiste pas dans le spectacle d'un corps qui monte dans notre espace sensoriel – ce qui ne veut pas dire du reste qu'il n'y ait pas eu d'expérience de ce genre – mais son sens se lit par rapport à cette notion intérieure d'exaltation. Exaltation qui se situe dans un espace que nous pourrions provisoirement appeler un espace psychique, lequel ne serait alors que l'image d'un espace spirituel.

Disons donc que ces mouvements sont des schèmes de l'imaginaire, des symboles fondamentaux constitutifs de la psyché de l'homme, antérieurs aux faits historiques et à travers lesquels sont lues les expériences mêmes des faits historiques de la vie du Christ.

* *

Notre but est de vous déconcerter, et nous pensons que nous y arrivons. En effet nous avons certainement une notion simpliste de l'histoire de Jésus comme histoire, comme fait. Le Christ ne nous advient qu'à travers un discours qui témoigne de lui. Le fait n'est pas pour nous perceptible dans ce discours. Or ce discours est un discours du type de celui que nous énonçons en ce moment. Ce n'est pas le discours que nous appellerions aujourd'hui un discours historique, c'est un discours de type symbolique, mystérique, apocalyptique, etc. Et surtout, ne vous hâtez pas de dire : Ah bon ! Il y a deux parties : ce qui est vrai et puis ce qui est à prendre au sens métaphorique, ce qui est une image – par exemple la naissance est une chose vraie et "être assis à la droite de Dieu" est une image. Vous n'avez pas le droit de placer cette distinction dans le tissu du discours du Nouveau Testament qui ne la pose pas. Il nous semble vous avoir déjà parlé de cette distinction – ce qui est au sens propre et ce qui est au sens métaphorique – distinction fondamentale dans "notre" mentalité, dans "notre" question. Elle n'est pas fondamentale, elle n'a même pas d'existence dans le discours que nous étudions. N'en déduisez pas : alors tout est métaphorique... Mais non, non plus.

Si vous vouliez quelques renseignements techniques sur le thème de la descente et de la remontée dans le judéo-christianisme, la première littérature chrétienne contemporaine du Christ vous pourriez voir par exemple l'ouvrage du père Daniélou *Théologie du judéo-christianisme* p. 131sq. où il y a des descriptions de l'espace et des thèmes de la descente et de la remontée dans cette littérature. Seulement le Père Daniélou étudie cela comme un historien étudie des curiosités, il les commémore, il n'en sort pas pour remettre en question – comme c'est notre projet ici – notre façon d'appréhender le christianisme comparée à la façon originelle. Il n'exploite pas théologiquement la question, il commémore simplement la pensée de l'époque comme un historien peut le faire. Mais cela fournit une documentation utile.

⁵ Cf [Relectures du Psaume 110, 1-4 par le Nouveau Testament et les premiers chrétiens](#)

Ce schéma de la descente et de la remontée – qui est capital dans la représentation du salut – se retrouve également dans les spéculations ou les représentations gnostiques contemporaines du christianisme naissant, ou immédiatement postérieures : il y a toujours la descente du Sauveur qui vient chercher et qui aide à remonter à travers les sphères. C'est une représentation, et une représentation poussée à un point excessif dans ces systèmes gnostiques, mais quelquefois c'est la caricature qui aide à saisir les traits mêmes du visage. Autrement dit, si c'est excessif ici, en prendre connaissance peut nous aider, toutes proportions gardées, à voir certaines représentations sous-jacentes au discours chrétien contemporain de ces représentations. Évidemment n'allez pas aussitôt assimiler, il ne s'agit pas de cela. Pour nous, il ne s'agit pas de détecter des influences de l'une sur l'autre : c'est un problème qui ne nous intéresse pas parce que nous nous situons à un plan qui n'est pas le plan de l'influence historique, mais le plan de la détection du schème mental qui porte quelque chose.

4) Implications anthropologiques de Ph 2.

Il nous reste à parler des implications anthropologiques du discours que nous étudions (Ph 2, 6-11). Nous aurions pu le faire à nouveau frais.

En fait on nous a demandé il n'y a pas très longtemps **un tout petit article facile sur "Le symbolisme du fruit"**⁶, et c'est cette question-là que nous y avons traitée. Nous nous en servons donc ici, si vous le permettez.

« En symbole, les choses ne parlent pas d'elles-mêmes, mais de l'homme. Elles ne sont pas encore déprises du regard, de la main, de la bouche. Le fruit de la Genèse prend la forme du geste qui le saisit, de la bouche où il se porte. Il devient la figure d'une façon de voir et de vivre. »

Ceci reflète très exactement ce que nous disions l'autre jour, à savoir que le regard est impliqué dans le contenu même du symbole ; c'est une façon de le dire, une façon qui est commandée ici par l'imagerie du fruit qui est sous-jacente.

« C'est ainsi que saint Paul l'entend quand il propose le Christ modèle d'une nouvelle façon d'être homme (Ph 2). Le contraste avec le geste significatif de la vieille humanité d'Adam s'impose à son esprit et guide jusqu'au choix de ses mots. Il oppose l'attitude du Christ au geste ancien d'accaparer, de saisir, ou de retenir pour soi. Et le mot grec harpagmon, de consonance familière à nos oreilles – Harpagon, n'est-ce pas ? – nous invite à penser aux thésaurisateurs plutôt qu'à l'innocent voleur de pommes.

Dans les deux cas, il s'agissait de l'égalité à Dieu, de la seigneurie de l'homme sur le monde. Or elle ne se prend pas, elle se reçoit. L'abnégation du Christ fait du monde un monde donné, qui se perçoit dans l'émerveillement pour l'action de grâces. Ce que manquaient à cueillir les doigts crochus, s'accueille de mains rondes. C'est-à-dire ni simplement posé là – ce qui est fréquent dans notre esprit : le monde posé là, il est là, il est simplement posé là – ni soumis à l'emprise indiscreète : les choses, les événements, autrui, Dieu même, tout en Jésus Christ est gracieusement donné à l'homme. »

Dans notre article, nous faisons ensuite état d'un autre aspect du symbolisme général du fruit, qui ne concerne pas directement notre texte mais qui va y reconduire.

« Par son geste, l'homme ne fait que dévoiler les possibilités du monde. Notre usage connaît deux emplois bien distincts du mot "fruit" : un sens propre lui fait désigner le produit d'un

⁶ Je n'ai pas cet article sur le symbolisme du fruit, si quelqu'un l'a, j'aimerais en avoir copie. ([Contacter l'auteur](#))

végétal, et le sens métaphorique le déduit à figurer le résultat d'une action, par exemple le fruit du travail. Pour les Anciens, le fruit découvre d'abord les virtualités de la graine. Il est ainsi l'image d'une connaissance qui arrive à maturité, d'une vie qui s'exprime.

Et c'est ainsi que le fruit d'Adam découvrait et instaurait les possibilités d'un monde mélangé. Selon le nom même de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, il instaurait le lieu d'un conflit entre le bien et le mal, entre la mort et la vie. À rebours, le Christ, fruit de l'arbre de vie, découvrait et instaurait le monde de la vraie vie, de la paix – par opposition au conflit dont nous parlions – et de la connaissance sans mélange.

Si cette vie est appropriée à l'homme, s'il se l'assimile comme une nourriture, rien d'étonnant à ce que les Anciens aient appelé l'Eucharistie "fruit de l'arbre de vie" – il y a dans la patristique des expressions de ce genre dont nous cherchons ici l'organisation intime – et là encore le geste de manger ne prend son sens que de l'attitude intérieure qui le précède et le conduit. "Eucharistie" se traduit : "action de grâces", c'est-à-dire accueil dans l'émerveillement et la gratitude. L'homme est provoqué à voir et à vivre les choses et les événements à l'image du Christ qui, la veille de sa passion, sut eucharistier pour le pain comme aussi pour l'événement de sa mort : « Ceci est mon corps livré ».

Le symbole provoque à voir le grand dans le petit – c'est une bonne définition du symbole qui n'est pas de nous : on la trouverait chez les auteurs du IIe siècle –. **Le sens de l'homme et du monde s'y peut concentrer en la figure d'un fruit.**

On comprend, n'est-ce pas, que sans difficulté, la question du sens de l'homme et du monde ait pu être traitée en mentalité symbolique très précisément par ce geste, parce que le symbole n'est pas ce que nous appelons un acte, un geste particulier. Il faut le lire comme il doit se lire parce qu'il faut voir le grand dans le petit.

Nos pères dans la foi ont su lire profond en lui, d'une lecture créatrice d'ailleurs qui ouvre et qui ne définit pas – c'est une des caractéristiques que nous avons donnée de la connaissance symbolique.

Évidemment il n'y a là que quelques échos des multiples résonances par lesquelles le symbole, comme le poème, a charge de nous éveiller.

Nous pensons que vous percevez ce que nous avons voulu montrer. C'est que dans cette histoire, dans ce parallèle antithétique entre le Christ et Adam, sont marqués deux types d'humanité, deux façons de voir et de vivre, deux façons d'être. C'est le Christ qui dévoile cette nouvelle façon d'être qui implique la reconnaissance de tout, choses et événements.

En fait, nous avons donc dans cette page qui apparemment est une page christologique, une description des principes mêmes de voir et de vivre de l'homme, de l'homme nouveau, de l'homme dévoilé en Jésus Christ. C'est une question que nous avons traitée longuement l'an dernier dans un très long chapitre sur l'homme eucharistique⁷. Évidemment notre intention ici n'est pas de recommencer cela. Ce que nous disons ne doit pouvoir servir en fait que de rappel pour ceux qui ont entendu ce chapitre l'année dernière, et ce sera peut-être difficile à exploiter ou à assimiler pour les étudiants de première année... Mais les étudiants de première année auront une seconde année !

- **Remarque sur la première partie du chapitre et sur la suite.**

Nous avons achevé ici la première partie de ce chapitre qui est une étude du discours en Ph 2. Vous remarquez que cette première partie, si elle apporte un certain nombre de données ou de

⁷ Cf. [Eucharistie : la nourriture ; repas et eucharistie dans les épîtres de Paul, chez Marc et chez Jean.](#)

moyens de lecture d'un texte, pose en même temps beaucoup de questions. Elle doit provoquer à réfléchir. Elle pose beaucoup de questions qui ne sont pas résolues, auxquelles nous n'avons pas apporté de réponse pour l'instant.

Dans la seconde partie de ce chapitre, nous instaurerons une comparaison entre ce discours et la théologie classique. Se posera à nous le problème de savoir comment se situe respectivement et ce regard original sur le Christ et celui que la théologie classique a développé. Nous vous signalons d'avance que le prochain cours risque d'être très actuel car, récemment, on a provoqué souvent à ce texte de Ph 2 pour remettre en question la théologie classique. Ceci venait d'horizons divers que nous énumérons : il s'agit de théologiens de la kénose, il s'agit de théologiens dits plus récemment de la mort de Dieu. Ce texte est fréquemment utilisé par eux. Ceci nous donnera occasion de confronter nos premières acquisitions avec certaines problématiques contemporaines.

II – Comment ce discours peut être interrogé par la théologie

Nous montrerons d'abord comment Ph 2, 6-11 se situe par rapport à la théologie classique des natures. Nous montrerons ensuite un certain nombre de tentatives de lecture plus récentes. Et enfin nous proposerons notre propre lecture.

1) La théologie des natures.

Nous verrons dans la suite de notre étude (qui suit d'ailleurs le cours du développement historique de la pensée chrétienne) que la théologie devra assurer – et ceci surtout aux II^e et III^e siècle – que le Christ était vraiment un homme, autrement dit qu'il avait la nature d'homme, ceci en particulier contre le docétisme qui prétendait que le Christ n'était "qu'apparemment" un homme⁸. Et nous verrons que cette théologie devra assurer – et ceci surtout au IV^e siècle dans la polémique anti-arienne – qu'il était véritablement Dieu, autrement dit qu'il avait la nature divine. On aboutira à une certaine ontologie du Christ où les deux natures, intègres, intactes, seront unies en une seule personne. L'identité des personnes, c'est surtout le concile d'Éphèse (431) ; la distinction des natures, c'est surtout le concile christologique de Chalcédoine (451). Nous verrons donc tout cela en suivant le développement de la christologie. C'est ce que nous appelons la théologie, ou la christologie des natures.

Notez bien que ces dogmes que nous venons d'énoncer sont incontestables. Nous ne voudrions pas que ce que nous allons dire maintenant sur le discours originel où nous ne pensons pas les retrouver de façon explicite, nous fasse penser qu'il y a chez nous le moindre soupçon d'invalidité de cette dogmatique. Nous le disons une fois pour toutes : ils sont incontestables. Cependant, vouloir les retrouver littéralement dans un texte comme Ph 2 qui a servi, même en patristique, comme étai à cette théologie, serait d'une part exégétiquement abusif, mais d'autre part – et c'est plus grave – limiterait notre intelligence du texte, il y a plus et il y a autre chose dans ce premier discours chrétien que nous avons présenté. Il ne faut pas apporter à la lecture du texte nos idées préconçues. En effet, nous avons l'intention de marquer la différence de perspective.

⁸ Cf. [Docétisme, valentinisme. Christ d'en haut et Christ psychique \(Jésus d'en bas\)](#).

- **Ph 2 ne parle pas de deux natures mais de deux états spirituels qualifiés.**

Ce qui est préexistant (*huparkhôn*) dans le texte de Paul, ce n'est pas la nature divine éternellement existante, c'est le Christ : le Christ est préexistant par rapport à sa parution ou à son apparition. Et cela sera d'une certaine façon rendu intelligible lorsque nous aurons étudié ce schème du caché/manifesté. Le Christ est donc préexistant mais caché. Et par suite "forme de Dieu" – *morphê tou theou* qui est parfois traduit par "nature divine" – n'indique pas en fait la nature divine mais indique un état glorieux, la condition divine du Christ préexistant.

D'autre part, "prendre la condition d'*homme*⁹" ou "apparaître en forme d'*homme*", ne vise pas strictement l'incarnation au sens théologique, car l'*homme* est caractérisé, dans le texte que nous avons lu, comme *doulos* (esclave). Dans le texte, "prendre la forme de l'esclave" et "en similitude d'*homme*" sont synonymes. Or la seigneurie qui advint au Christ (Ph 2, 11) lui fait perdre son état d'esclavage : on n'est pas simultanément esclave et seigneur, esclave et maître, alors que, d'après la théologie, la seigneurie ne lui fait pas perdre sa nature humaine. Le Christ glorieux et ressuscité a la nature humaine théologiquement parlant, alors que le Christ glorieux et ressuscité n'a plus la condition d'esclavage. Donc ce qui était esclave ou *homme* ne désignait pas la nature humaine : dans notre texte nous avons affaire à une problématique toute différente. Ce qui est visé dans notre texte, ce ne sont pas des natures neutres d'homme ou de Dieu, ce sont ce qu'on pourrait appeler provisoirement des états spirituels qualifiés.

Vous allez comprendre facilement. Voyez en parallèle par exemple ce que Paul dit en 2Cor 8, 9 : « *De riche qu'il était, il s'est fait pauvre pour nous.* » Riche et pauvre, pas plus que seigneur et esclave, ne peuvent désigner directement nature divine et nature humaine car la pauvreté et la richesse s'excluent, alors que, dans la théologie de l'incarnation, la nature divine et la nature humaine s'unissent simultanément.

Ce thème de la richesse et de la pauvreté est d'ailleurs à mettre en rapport avec le thème de la plénitude (ou du plérôme) d'une part, et le thème de la kénose (ou de la vacuité, de la pauvreté) d'autre part. Nous avons une pensée paulinienne qui oppose ces différents aspects ou ces différents états du Christ, mais qui ne coïncide pas avec la théologie des natures divine et humaine du Christ. C'est un problème qui sera légitimement soulevé ensuite : le Christ est-il homme ? Le Christ est-il Dieu ? Oui ; oui. Bien, mais ce n'est pas le problème qui est envisagé par Paul dans ce discours chrétien que nous avons étudié.

Donc nous n'avons pas ici une théologie de l'incarnation, nous avons une geste du Christ qui vit des états spirituels.

*

- **Un Dieu qui expérimente la souffrance.**

Ce que nous disons là n'est pas purement et simplement négatif. En fait la constatation que nous avons faite laisse place pour l'idée d'un Dieu – mais entendons ce mot de façon encore relativement vague – d'un Dieu qui expérimente la souffrance. C'est bien le Christ préexistant qui accepte cette kénose, cette faiblesse, cette souffrance, cette obéissance, cette mort.

Or le scandale d'une telle formule, « Dieu qui souffre » par rapport par exemple à la conception très divulguée dans le premier christianisme, la conception stoïcienne de Dieu impassible – en effet l'impassibilité est une caractéristique du sage et de Dieu en stoïcisme –, ou par rapport à la conception platonicienne de Dieu parfait ou de Dieu-idée plein de toute

⁹ Le mot "homme" est mis en italique ici et ensuite pour montrer qu'il a un sens précis : l'équivalent d'esclave.

perfection, ce scandale a conduit à distinguer nettement "l'en tant qu'homme" et "l'en tant que Dieu", à affirmer clairement que la nature humaine du Christ souffre, mais que la nature divine reste impassible.

L'idée d'une "passion divine" s'est développée de très bonne heure dans certaines formes de gnosticisme. L'idée du "*Deus patibilis*" a été développée en sens gnostique dans les premiers siècles. Nous aurons occasion d'en prendre acte lorsque nous étudierons par exemple la mystique valentinienne qui est hétérodoxe¹⁰, mais peu importe pour l'instant. C'est pour nous l'attestation d'une possibilité de développement qui conduit à des conclusions inadmissibles et qui a été refusé, mais qui existait comme possibilité dans la première affirmation chrétienne.

Dans le valentinisme, nous verrons que la Sagesse divine erre, antérieurement à toute création, qu'elle pâtit donc d'une errance et d'une erreur, ce qui est hétérodoxe bien sûr. Mais ce qui est important, c'est que dans cette même pensée, pour sauver cette Sophie errante, cette Sagesse errante, le Christ préexistant ou l'Esprit Saint – car c'est souvent la même chose au II^e siècle – le Christ céleste compatit, donc antérieurement à toute incarnation. L'idée de passion du Christ qui appartient au vocabulaire courant du christianisme est transposée dans ce domaine supérieur et antérieur au monde, on pourrait dire sommairement à l'intérieur de la divinité. Il y a donc chez les valentiniens un certain sens de la passion et de la compassion de Dieu située antérieurement à la création du monde, donc à l'incarnation au sens où nous l'entendons.

Ces considérations, qui ont sans doute des racines chrétiennes qui se trouvent dans l'état où nous les rencontrons dévoyées, ces considérations susciteront souvent la réprobation des Pères de l'Église. Par exemple *Les extraits de Théodote* de Clément d'Alexandrie sont un carnet de notes de lectures sur des ouvrages valentiniens, sur d'autres aussi, auxquels s'ajoutent des réflexions personnelles, ils sont donc très intéressants. Et alors qu'il rapporte certaines conceptions valentiniennes on trouve cette réflexion personnelle de Clément : « Ensuite, oublieux de la gloire de Dieu, ils ont l'impiété de dire que Dieu a pâti. » Et Clément d'Alexandrie, fortement influencé par la pensée hellénistique, ne peut évidemment pas supporter cette expression. Et c'est pourquoi la théologie va ensuite très nettement distinguer "l'en tant que Dieu" où il n'y a pas de passion et "l'en tant qu'homme".

Résumé : Voilà donc notre premier point : un rappel sommaire de la théologie des natures, puis une justification de cette théologie des natures par rapport à certaines tentatives qui se font jour dès les premiers siècles de la pensée chrétienne.

2) Autres tentatives de lecture de Ph 2.

Nous voulons dire maintenant en second lieu que la théologie des natures est cependant insuffisante. C'est ce qui a donné lieu à un certain nombre de tentatives de lecture de notre texte de Ph 2 dans un sens autre que celui de la théologie des natures.

- **Les théologiens de la kénose.**

Vous trouveriez cela d'abord chez ceux que l'on a appelés les théologiens de la kénose, la kénose de Dieu : Dieu véritablement se vide.

¹⁰ Voir les messages du tag [gnose valentinienne](#).

Un des représentants de cette théologie est le père Serge Boulgakov, un théologien orthodoxe qui expose cette opinion dans une synthèse magnifique, en particulier dans son ouvrage *Du Verbe incarné*, puis dans son ouvrage *Le Paraclet*. Par exemple à la page 141 du *Verbe incarné*, vous trouveriez une exégèse de Ph 2 justement. Nous vous signalons simplement que la théologie du père Boulgakov est extrêmement complexe, subtile et synthétique, donc relativement difficile. Notre propos ne sera pas ici de l'exposer pour elle-même, cela nous conduirait trop loin.

- **Les théologiens de la mort de Dieu.**

Le même texte de Ph 2 a été utilisé aussi par des théologiens qui sont pour la plupart protestants, les théologiens de la mort de Dieu. Il y a une littérature considérable d'articles et d'ouvrages sur ce sujet, vous y verriez par exemple une étude de la critique nietzschéenne de Dieu qui a lancé le mot « Dieu est mort ». C'est un mot qui a été pris au bond par certains théologiens, et pris au sérieux non pas seulement dans un sens culturel, à savoir que l'idée de Dieu n'a plus de place et est morte, mais au sens plus profond d'une véritable mort de Dieu, ce qui implique souvent des soubassements philosophiques de type hégélien par exemple.

- **Un exemple de théologie : texte de J. Natanson, un philosophe chrétien.**

Ici nous nous bornerons à vous donner un exemple, qui ne relève d'ailleurs pas d'un théologien rigoureux de la mort de Dieu. C'est un texte moyen facile d'accès, et c'est pour cela que nous l'avons choisi. Nous l'avons tiré d'un numéro spécial de la revue *Esprit* (octobre 1967, page 143). C'est un texte de Jacques J. Natanson, professeur de philosophie chrétien, qui aura le mérite suffisant pour nous ici de dégager ce genre de problématique. Le titre de l'article est "Qui est notre Dieu ?", et l'intention de l'auteur est de dégager le christianisme du théisme. Ne confondez pas déisme et théisme. Vous verrez suffisamment par le contexte même de ce que nous allons vous rapporter de la pensée de J. Natanson, ce qu'est l'idée de théisme.

Nous avons vu que ce qui avait obligé la pensée chrétienne à refuser la passion de Dieu, c'est l'idée d'un Dieu parfait. Or il semble que de nos jours ce soit l'idée de Dieu parfait qui devienne scandaleuse, en particulier à propos du problème classique du mal.

« C'est à propos du mal que l'impasse est la plus grave. L'objection classique enferme le théisme – c'est-à-dire cette idée philosophique de Dieu plus ou moins parfait – dans un dilemme : ou Dieu peut empêcher le mal et il n'est pas bon puisqu'il n'en l'empêche pas ; ou bien Dieu ne peut pas empêcher le mal quoi qu'il veuille, et il n'est pas tout puissant. Dans les deux cas, il manque au Dieu du théisme un attribut essentiel, celui de toute-puissance. »

Dans ce texte que nous paraphrasons, il est fait état ensuite des tentatives de réponse à ce dilemme, proposées à l'intérieur du théisme ou de la théodicée. Notre auteur considère ces réponses comme non-satisfaisantes et il met en regard le Dieu de l'Évangile. Son idée est : nous n'avons pas à défendre le théisme philosophique dont la cause est perdue, nous avons à retrouver le Dieu de l'Évangile. Et ici vous reconnaissez un écho de formules assez courantes dans la pensée occidentale depuis quelques siècles, comme par exemple la formule pascalienne : « Non pas le Dieu des philosophes, mais le Dieu de Jésus Christ. »

Si nous vous signalons cette problématique, c'est parce que justement J. Natanson cite à ce propos le texte de Ph 2 qui est l'objet de notre cours : « *Et ce Fils égal à son Père, lui de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu mais il s'anéantit lui-*

même prenant condition d'esclave et devenant semblable aux hommes. S'étant comporté comme un homme, il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort et la mort sur une croix. »

Après cette citation, notre auteur poursuit : *« Ce texte extraordinaire et pas toujours suffisamment pris au sérieux est peut-être la clé du Nouveau Testament. Si Jésus est la manifestation de Dieu aux hommes, c'est qu'il témoigne de ce qu'est Dieu. Si nous croyons que c'est Dieu que nous voyons lorsque nous le voyons, cela signifie que ce qui nous est manifesté à travers son attitude, sa manière d'être et de se comporter nous révèle l'attitude, l'être, le comportement de Dieu même. – Autrement dit, l'attitude de Dieu même serait simplement une attitude de kénose et non pas de toute-puissance.*

« On dira que les théologiens ont pris soin de distinguer dans l'unique personne de Jésus Christ deux natures distinctes – c'est en effet la solution qui met en accord ce texte du discours chrétien originel et les exigences du déisme : la nature divine et la nature humaine –. Si cela signifie que l'incarnation n'a de sens que si Jésus est vrai Dieu et vrai homme, cette distinction ne souffre pas de distinction pour un chrétien. Mais en risque, et on ne s'en est pas privé, de durcir cette distinction au point d'oublier pratiquement l'essentiel qui est l'unité de la personne de Jésus Christ, unité sur laquelle certains des grands théologiens n'ont pas manqué d'insister en rappelant que tout acte est toujours l'acte d'une personne. On risque pourtant de faire des deux natures deux abstractions réalisées et juxtaposées – nous retrouvons là ce que nous avons indiqué, nous semble-t-il, cette conception sommaire de l'incarnation comme addition ou juxtaposition de nature humaine et de nature divine.

« En particulier, on a tendance à considérer qu'un certain nombre de comportements du Christ doivent lui être attribués uniquement en tant qu'il est homme. Tout le passage de l'Évangile où s'exprime l'humilité de Jésus, sa volonté de se considérer comme serviteur, comme obéissant, sont interprétés dans cette perspective. Or, le texte de l'épître aux Philippiens que nous avons cité rend difficile de s'en tenir à cette interprétation. Il s'applique au Christ, mais en tant que celui-ci est de condition divine, de rang égal à Dieu. » Cette humiliation (cette humilité, cette kénose) ne porte pas seulement sur un épisode de la vie terrestre de Jésus, c'est déjà la toute première décision antérieure à ce que nous appellerions l'incarnation qui est "kénotique".

J. Natanson montre ensuite que ce langage est également conforme à certaines expressions johanniques : *« “En vérité, en vérité je vous le dis, le Fils ne peut faire de lui-même rien qu'il ne voie faire au Père. Ce que fait celui-ci, le Fils le fait pareillement” : le visage que le Christ manifeste est donc le visage même de Dieu. »* On pourrait ajouter ce mot de l'évangile de Jean lorsque Philippe demande à Jésus : *« Fais-nous voir le Père »*, magnifique question ; mais aussi magnifique réponse : *« Philippe, celui qui me voit, voit le Père. »* Là, nous n'avons pas seulement juxtaposition, mais nous avons révélation de l'un dans l'autre. Autrement dit, notre connaissance de ce qu'est Dieu passe par notre regard porté sur le mystère même de Jésus.

« Quel est donc ce Dieu que manifeste Jésus ? Qu'a-t-il de commun avec le Dieu du théisme ? Nous avons vu que l'image classique du Dieu du théisme est avant tout celle de la puissance. L'image de Dieu donnée par Jésus Christ est l'image de la pauvreté, de la toute faiblesse, du service. »

* *

Nous en avons fini avec la présentation de ce texte de J Natanson. Il en est de plus rigoureux, plus scientifiques ; celui-ci est accessible et nous semble suffisant pour bien poser d'une

certaine façon le problème que nous envisageons d'étudier ici. Nous avons le texte de Ph 2 et son interprétation classique par la théologie des deux natures qui laisse place à un théisme : c'était peut-être un manque à gagner parce que ce que le Christ nous dévoile sur Dieu risquerait de ne pas paraître par cette interprétation purement juxtaposée de l'humanité et de la divinité.

N'allez pas conclure pour autant que nous faisons absolument nôtre en tous sens le texte que nous venons de vous exposer. Il est simplement un des éléments du débat, ce qui nous oblige à ouvrir maintenant une troisième partie où nous aurons à donner notre position.

3) Notre position

Cette position, nous la présentons en deux temps :

- d'abord de façon critique en une série de réflexions par rapport au texte de Ph 2 que nous venons de commenter et par rapport aux tentatives de lecture;
- puis, de façon positive, en proposant un essai original de lecture de ce texte.

Donc d'abord de façon parcellaire et critique ; ensuite en tentant une relecture, connaissance prise de ces possibilités diverses de lecture, proposition d'une tentative neuve de lecture.

Pour prendre position par rapport à ce qui est dit par J. Natanson au sujet de Ph 2, nous allons sérier nos réflexions :

- par rapport à la théologie des natures,
- par rapport au théisme philosophique,
- par rapport à l'idée vulgaire de Dieu.

D'avance vous voyez bien qu'il pourra se faire que nous reconnaissons que cette critique soit valide contre l'idée vulgaire de Dieu mais pas sérieusement contre la doctrine proprement théologique qui est qualifiée ici de "théisme philosophique" par exemple. Nous aurons donc un certain nombre de distinctions, de mises au point à faire.

a) Préable : notre position par rapport au langage théologisé.

– Langage des sources et langage théologisé.

Nous avons ici constamment distingué – et nous le ferons encore largement – le langage mystérique (ou symbolique) des sources et le langage théologisé. Notre premier chapitre sur "Langage logique et langage symbolique" n'était qu'une sorte de préparation d'outillage pour la compréhension de cette distinction fondamentale dans l'interprétation que nous faisons de vingt siècles de pensée chrétienne. D'autre part nous chercherons à situer ces deux langages l'un par rapport à l'autre.

Nous vous signalons d'avance que, par rapport au langage de la théologie, notre position ne sera pas purement négative. Or, dans le problème qui nous occupe, nous avons un cas d'application de ce principe qui est le nôtre. La théologie des natures répond correctement à la question posée par la raison en acte de théologiser.

Vous vous rappelez comment les tentatives de réflexions hâtives sur "un Dieu passible" (un Dieu qui souffre) avaient été d'une certaine manière corrigées dans la patristique elle-même par une certaine idée théologique de Dieu, de Dieu impassible, et que ceci avait contribué positivement à faire mûrir la distinction entre nature divine et nature humaine en Jésus Christ. Autrement dit, cette histoire concrète de la pensée chrétienne, nous ne la refusons pas purement

et simplement. Mais cette question posée au christianisme par la pensée chrétienne en cours de réflexion ne répond pas au schème mental originel. Et la réponse apportée n'épuise pas le contenu du discours apostolique¹¹.

– Situation de la catéchèse par rapport au langage théologisé¹².

Puisque nous rappelons un principe général d'attitude que nous mettons constamment en œuvre dans notre lecture du christianisme, nous vous signalons en plus que l'acte de catéchèse qui est "écho" de la parole de Dieu dans les mentalités diverses de l'histoire – *catécheïn* c'est étymologiquement faire résonner comme un écho, faire retentir la parole de Dieu –, cet acte réclame une référence radicale, sourciële, au premier langage (le langage apostolique) et seulement une référence normative au second langage (le langage théologique). Si bien que la catéchèse ne passe pas par une référence explicite, par les chemins obligés du langage théologique. Et en tout cas, la catéchèse n'est pas une théologie simplifiée, elle est un écho de la parole originelle de Dieu. Que cette écoute tienne compte normativement des conclusions d'une démarche théologique, c'est vrai mais les démarches théologiques ne sont pas la source.

Vous voyez comment notre catéchèse doit se référer diversement en attitude et en importance et à la parole originelle et à la recherche théologique des siècles. C'est en ce sens que même une théologie non classique, même une théologie qui serait élaborée en cours de théologie, n'est jamais la source ou la matière de votre catéchèse. Ce n'est pas cela que nous faisons, ce n'est pas cela que nous avons affaire ici. Ce qui est la source de la catéchèse c'est l'audition de la parole de Dieu originelle. Et pratiquement, nous n'avons guère d'autre travail à faire ici que d'essayer de rendre plus audible la parole de Dieu originelle.

b) Prises de position par rapport aux tentatives de lecture du 2°.

Premier point : un mot par rapport à la théologie des natures.

Nous venons de rappeler quelle est notre attitude générale par rapport à un discours chrétien originel et par rapport à la théologie théologisante. Dans le cas particulier de l'interprétation du texte de Ph 2, nous reconnaissons que le schème théologique des natures, pour légitime qu'il puisse être par rapport à telle ou telle question, n'est pas envisagé par Paul.

Nous pensons par ailleurs que ce discours doit retentir (*catécheïn*) dans la catéchèse sans un passage nécessaire par le discours théologique. Et ce texte nous dit bien en effet « ce qui apparaît de Dieu dans la kénose et dans l'exaltation du Christ ». Donc conformément à notre constante recherche et préoccupation ici, nous pouvons dire que d'une certaine manière nous nous trouvons en accord avec un certain nombre de réflexions de l'auteur que nous avons étudié, ceci par rapport à la théologie des natures.

En second lieu nous voulons dire un mot très bref par rapport au théisme philosophique. En effet, nous tenons à distinguer une théologie qui implique de droit des éléments théistes – comme c'est le cas en particulier chez saint Thomas d'Aquin – et d'autre part l'idée vulgaire de Dieu issue du déisme. Ce sera notre troisième point.

¹¹ J-M Martin plaide pour ceci : [Du bon usage des dogmes](#).

¹² La majeure partie des étudiants de Jean-Marie Martin sont des animateurs de catéchèse que leur paroisse ou leur diocèse a envoyés se former en théologie.

Deuxième point : un mot bref par rapport au théisme philosophique.

Par rapport au théisme philosophique, sans le justifier pleinement, nous vous signalons que nous ne faisons pas nous ne faisons pas nôtre l'exploitation courante de la formule pascalienne qui oppose le Dieu des philosophes et le Dieu de Jésus Christ au nom d'un certain intellectualisme. C'est ainsi que nous considérons que les tentatives thomistes pour ressaisir rationnellement des aspects de la foi sont légitimes et, plus que légitimes, fructueuses. Mais c'est occasion pour nous de dire que la composition systématique de ces éléments doit être faite avec sobriété. Autrement dit, les possibilités de la raison ne vont pas très loin dans ce domaine.

Ce mot de "sobriété" que nous employons n'a pas été inventé par nous, il se trouve dans le texte de Vatican I – c'est d'ailleurs une définition de la théologie – que « la raison illuminée par la foi » peut percevoir quelque chose des mystères de Dieu à condition qu' « elle recherche attentivement, pieusement, avec sobriété » (*Ac ratio quidem, fide illustrate, cum sedulo, pie et sobrie quaerit*). (c. 4 *De fide et ratione*).

Donc une certaine application théologique de fait, philosophique de droit, du théisme, n'est pas du tout considérée comme impossible ni même inutile de notre point de vue. Pour des raisons autres que la discussion du texte précis, nous marquons ici une certaine distance par rapport à ce qui est impliqué dans le texte que nous avons commenté.

Troisième point : une prise de position par rapport à l'idée vulgaire de Dieu.

Vous verrez quelle est la raison de cette distance que nous mettons entre le théisme philosophique et l'idée vulgaire de Dieu. Nous pouvons prendre un exemple à propos de la notion de puissance qui était un des attributs du Dieu du théisme et qui était mis en accusation dans le texte de J. Natanson.

Nous pouvons affirmer légitimement la toute-puissance de Dieu, mais nous n'avons pas de concept adéquat de cette toute-puissance : s'exprime-t-elle dans l'idée de domination et dans la figure du potentat ? ou bien au contraire s'exprime-t-elle dans la toute-puissance de l'amour qui donne sa vie ? Et cela c'est seulement Jésus qui nous le dévoile...

Quelle distinction venons-nous de faire ici ? Il n'y a pas égalité entre d'une part l'affirmation de la puissance et d'autre part l'imaginaire de cette puissance sous la forme de l'arbitraire et du potentat. C'est ainsi que nous appelons "idée vulgaire de Dieu" l'épaississement d'un concept théologique dans l'imagination. Et il est vrai que toute opinion sur Dieu est portée en nous par une structure imaginaire, c'est ainsi que l'homme anthropomorphise Dieu.

Or, l'anthropomorphisme naïf s'exprime toujours quand on oublie l'anthropomorphie de Dieu en Jésus Christ. Anthropo-morphie : Dieu prend la forme d'homme et se prête ainsi à être vu et se prête ainsi à nos prises. Autrement dit, c'est une des données essentielles du christianisme que de remplacer l'imaginaire anarchique – car de toute manière il faut un imaginaire, nous ne pensons pas sans imaginaire – de remplacer l'imaginaire anarchique qui sous-tend toute affirmation du Dieu vulgaire, par exemple Dieu comme une chose, Dieu comme très loin, Dieu comme horloger du monde... tout ce qui caractérise dans l'idée vulgaire de Dieu des résidus du déisme. Si bien que nous avons à faire très attention, à la mesure où cela peut être affirmé sans que cela n'ait aucune validité, et nié sans que ce soit nullement inquiétant. Cette idée de Dieu est devenue tellement exsangue, tellement privée de significations vraie qu'il y a finalement assez peu de différence entre l'affirmation et la négation de cette réalité !

Donc il y a toujours une structure imaginaire qui existe dans notre pensée. Or nous avons à faire dans un cas à ce que nous avons appelé un imaginaire anarchique, et dans l'autre cas à une structure d'images signifiantes, très précisément à ce que l'on pourrait appeler un sacrement : Jésus Christ sacrement ou image du Père, ou image du Dieu invisible, ou visible de l'invisible, ou en quoi se dévoile Dieu.

Et c'est ainsi que la parole de Dieu structure l'imaginaire : le chaos des possibilités imaginatives de l'homme se trouve ordonné par la parution de la parole de Dieu qui éclaire et qui met en ordre, qui fait du chaos spontané un "cosmos". La parole de Dieu fait de notre cœur chaotique – et cela jusque dans l'imaginaire – un monde, un ordre.

Pour exprimer cela, nous avons employé ici une imagerie qui est celle de la création : la parution de la lumière qui est la parole de Dieu « *Que la lumière soit* », et qui transforme les ténèbres et le chaos primordial du monde. Nous allons voir plus tard que cette description de la connaissance, et singulièrement de la connaissance de Jésus Christ véritable lumière, a été constamment utilisée par la première pensée chrétienne, que c'est même cette expérience-là qu'elle lisait d'abord dans les premiers versets de la Genèse¹³. Pour l'instant nous ne faisons que nous servir d'une imagerie qui est celle de la parole de Dieu, celle dont se sert saint Jean dans son Prologue, celle dont se sert saint Paul, nous l'avons vu à plusieurs reprises l'an dernier. On pourrait même dire d'ailleurs que l'incarnation du Logos c'est-à-dire la parution de la parole de Dieu à l'homme, n'est vraiment pleine que si elle prend l'intégralité de la pensée humaine, y compris son imaginaire.

Autrement dit, nous n'avons pas à partir d'une idée théiste de Dieu, et à plus forte raison nous n'avons pas à conforter le récit d'une idée déiste comme idée vague et vulgaire de Dieu ; nous avons à réécouter ce que Dieu dit en Jésus Christ. Un texte comme Ph 2 remet en question des données de ce déisme vague et de notre imaginaire spontané, et nous avons à nous soumettre à cette remise en question. En ce sens et sur ce point, nous accordons confiance – avec tous les correctifs que nous avons pu indiquer au cours de cette discussion – à un discours du type que celui que nous avons entendu précédemment (celui de J. Natanson).

– **Essai de lecture. Croix et gloire : une même réalité**

Après avoir pris position – et vous voyez comment notre position est nuancée et dépasse le contenu immédiat du texte de Ph 2 pour nous donner occasion de proposer un certain nombre de principes généraux de lecture qui sont les nôtres –, donc après avoir pris position de façon critique, nous avons dit que nous proposerions un essai de lecture, donc un retour à la lecture de Ph 2. Ce sont donc des réflexions ultérieures sur des deux états du Christ.

Il faut bien voir que les deux réalités de la croix d'une part et de la gloire d'autre part, font également partie de ce texte de Ph 2, comme en général de tout le discours apostolique. Nous avons vu que la résurrection était une donnée essentielle du kérygme chez Paul, mais le même Paul dit aussi « *je n'ai rien voulu savoir parmi vous sinon Jésus, et Jésus crucifié.* » Le *pathos* (la souffrance, la passion) et les *pathêmata* (les souffrances) du Christ sont évoquées aussi souvent chez lui que sa gloire (*doxa*). Dans le texte qui nous occupe précisément, le titre de *doulos* (esclave) – plus exactement de "serviteur obéissant jusqu'à la mort de la croix" – fait un exact parallèle avec son titre de *kurios* (seigneur).

¹³ Voir par exemple [Résurrection et Incarnation](#) ou certains messages du tag [relecture de l'A T](#).

Avant de voir comment ces deux états se comportent et comment ils dévoilent quelque chose de Dieu, repensons à notre texte de Ph 2 dans son ensemble, revoyons-le comme la geste du Christ en laissant de côté l'idée d'une incarnation qui serait un "épisode" dans l'ensemble. Nous avons affaire à un sujet qui est le Christ, qui est en un certain sens homme, en tout cas image de Dieu dès le début bien que son humanité ne paraisse pas, puis qui paraît dans un état d'humanité qualifié comme "état de serviteur", puis de crucifié, puis dans un état – d'homme toujours – glorieux. Donc mettons bien de côté toute problématique classique d'incarnation à quoi n'allude pas directement notre texte.

Or nous voulons montrer que s'il ne s'agit pas ici des natures du Christ – c'est une chose qui est acquise et que nous venons de rappeler – il s'agit, à des étages différents, et des aspects simultanés de son être, et des états successifs de son expérience.

Dans d'une certaine hauteur de lecture, il semble y avoir là un schème d'alternance (tantôt... tantôt...) : tantôt il est esclave, tantôt il est seigneur. Or ce n'est pas là la lecture la plus profonde de ce texte. Nous allons voir qu'à ce schème d'alternance il faut substituer, pour une lecture plus profonde, ce que nous appellerons un schème d'aspectualité, c'est-à-dire désignant des aspects simultanés de son être. Ultimement croix et gloire indiquent la même réalité, comme une transformation implique simultanément d'une part dépouillement et négation d'une forme et d'autre part revêtement ou affirmation d'une autre forme¹⁴. "Simultanément". C'est cela au sens propre une transformation. Et c'est en ce sens que la croix du Christ est résurrection, car elle est dépouillement de l'esclavage.

Et ceci explique que la perspective qui est la plus haute – la perspective de la simultanité des aspects – a été précisément retenue par saint Jean. Rappelez-vous que, pour Jean, le moment de l'exaltation est la croix¹⁵. Pour illustrer ceci, nous signalons une certaine iconographie, notamment orientale, où le Christ vivant, revêtu de sa tunique de gloire, est calmement cloué à la croix. Une conception théologique qui, évidemment, n'est pas du tout celle d'un reporter photographique qui aurait assisté à l'événement de la croix de l'extérieur, mais qui vise profondément son sens.

La Croix du Christ est donc résurrection. Il faut bien voir que la reconnaissance de la crucifixion du Christ sans l'implication de sa gloire n'est en rien kérygme. Être spectateur de la crucifixion du Christ, l'affirmer, en témoigner comme telle, n'est en rien acte de foi. Ce n'est acte de foi qu'en portant simultanément l'affirmation de la résurrection. Ce sont donc deux aspects de la même réalité, et non pas deux réalités distinctes. Et pour nous ce sont deux concepts qui s'impliquent et qui se corrigent.

Par exemple, pour revenir précisément à notre texte : la seigneurie du Christ ne peut être pensée abstraction faite de son esclavage ou, si vous préférez, de son service. Autrement dit, c'est seigneurie et service ; sa puissance ne peut être pensée sans son esclavage. Cette conception des choses nous invite à corriger nos concepts spontanés dans lesquels seigneurie et esclavage ont tendance à s'exclure, alors que là ils s'impliquent.

C'est une conception très fréquente chez Paul, et même nous voulons dire que c'est une structure mentale chez Paul. Par exemple, dans un tout autre domaine il affirme : « Ce qui est folie aux yeux des hommes est sagesse aux yeux de Dieu » (d'après 1Cor 1, 25). On trouve la même structure de pensée : la même réalité est à certains yeux aspectuellement folie, et à

¹⁴ J-M Martin prend quelquefois l'image de la formation du fromage : il prend forme en évacuant le petit lait.

¹⁵ Voir par exemple [Jn 3, 13-17. L'exaltation sur la croix référée au serpent d'airain ; le salut de l'homme.](#)

certaines yeux, aspectuellement sagesse. La même croix du Christ est aspectuellement esclavage et aspectuellement triomphe. Déshabituons-nous de considérer le christianisme comme une série de petits épisodes : l'épisode de la crucifixion ; l'épisode de la résurrection... Nous ne nions pas, mais ultimement il y a un mystère qui se trouve distribué en aspects qui sont véhiculés préférentiellement par tel ou tel épisode de la vie du Christ.

De même, comme le dit encore Paul, la vie à Dieu est mort à soi, ou mort à autre chose¹⁶. Et vous trouverez là un très grand nombre de convergences avec les attestations évangéliques de celui qui dit être « venu pour servir ». Nous sommes là dans le domaine des formules paroxystiques dans lesquelles il est dit par exemple que "perdre la vie" c'est "la trouver". Il n'est pas dit que c'est la condition pour qu'on la retrouve un jour : perdre est trouver. Ce qui est sous un certain aspect "perdre" est en réalité "trouver". Ce qui ne nous permet pas de traiter de façon abstraite et pour elle-même la notion de gloire du Christ, c'est son service : son véritable règne, c'est de mourir à l'humanité adamique. Et c'est cela qui assure, qui est justement trouver son humanité christique glorieuse.

Nous avons dit que selon cette structure d'aspectualité qui est toujours la lecture la plus profonde de nos textes, qui est surtout utilisée par saint Jean mais qui est conforme également à ce texte de Paul, le Christ est vraiment forme de Dieu et image de Dieu, et dévoile Dieu précisément par le service. Il montre sa puissance et sa seigneurie en cela.

Il va sans dire que, les affirmations de type théiste, tout en restant valides dans la perspective d'une interrogation sur la vérité de ce qui peut être dit à propos des natures, ne sont pas la lecture gèneue, ni la lecture ingénue, ni la lecture spontanée de Ph 2. Ce texte a quelque chose à nous dire, à nous pour notre vie, et à nos contemporains, pensons-nous, à condition de ne pas le lire à travers une interprétation théologisante qui le sollicite en fonction d'une problématique autre.

Il faut que nous nous acheminions à relire attentivement nos textes. Nous avons pris ici l'exemple d'un discours sur le Christ, un discours, quelques versets. Il en est évidemment beaucoup d'autres.

¹⁶ Autre formulation : vivre pour quelque chose c'est mourir à autre chose.