



HAL
open science

La kénose entre création et accomplissement

Jacques Fantino

► **To cite this version:**

Jacques Fantino. La kénose entre création et accomplissement. Au risque de la kénose, Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval, Québec, May 2011, Québec, Canada. pp.13-37. <hal-01389148>

HAL Id: hal-01389148

<https://hal.science/hal-01389148v1>

Submitted on 28 Oct 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

Communication au colloque international de l'Université Laval (Québec, 25-27 mai 2011).

Edition : F. Nault (dir.), *Au risque de la kénose*, Paris, Médiaspaul, 2014, p. 13-37.

Version avant édition

La kénose entre création et accomplissement

La notion de kénose apparaît uniquement dans le texte célèbre de la *Lettre aux Philippiens* (Ph 2,6-11). Quelle que soit la signification donnée à kénose¹, elle concerne dans ce passage le Christ Jésus. Certains théologiens contemporains ont étendu cette notion à la théologie trinitaire pour parler de la création. En ce sens, la création du monde correspondrait à une kénose de Dieu ou en Dieu. Nous voudrions examiner l'intérêt de cette démarche et voir aussi pourquoi elle n'est pas apparue auparavant. Nous commençons par quelques rappels concernant le texte de Philippiens. Puis nous parcourons brièvement ce que la tradition chrétienne dit à propos de la kénose pour reprendre l'étude biblique contemporaine. Nous serons alors en mesure d'entrer dans le débat sur l'utilisation de la kénose en théologie.

Un texte fondateur : Ph 2, 6-11

Commençons par le vocabulaire. Le substantif *kénôsis* ne figure pas dans le Nouveau Testament. On ne rencontre que le verbe *kénoô* et l'adjectif lui correspondant *kénos*. Ces deux termes sont peu utilisés dans le Nouveau Testament, respectivement 4 fois pour le verbe et 16 emplois pour l'adjectif². Toutes les mentions du verbe figurent chez Paul. Concernant l'adjectif, 10 occurrences sont dans les lettres authentiques et 2 dans les deutéropauliniennes. On peut donc affirmer que le vocabulaire se trouve préférentiellement, pour ne pas dire essentiellement, dans les écrits pauliniens.

Le sens du verbe est celui de « vider », et pour l'adjectif « d'être vide », au propre comme au figuré : par exemple vider de son contenu, et donc annuler, une disposition³.

¹ C'est ainsi que nous rendons le substantif grec *kenôsis*.

² Voir ThWNT 3, 1957, p. 659-660 ; "Kénose", *Le grand dictionnaire de la Bible*, 2000, p. 906-907.

³ Par exemple en 1Co 1,17/9,15 ; 2Co 9,3 ; Rm 4,14.

Le verbe n'est utilisé au sens réfléchi qu'en Ph 2,7 dans un passage hymnique, repéré par tous les commentateurs modernes.

L'hymne est généralement considérée comme reprise par Paul. Nous ne nous intéressons pas ici à son origine, ni aux retouches éventuelles que Paul auraient pu avoir faites⁴. Nous cherchons à comprendre ce que signifie la kénose dans ce texte, que l'on peut qualifier de fondateur pour cette notion. Le contexte immédiat, ce qui précède (Ph 2,1-5) et ce qui suit (Ph 2,12-18), invite à voir dans l'insertion de l'hymne un appui à l'enseignement éthique et sotériologique de Paul⁵. Il rappelle, en effet, qu'il s'agit d'avoir le souci des autres dans la communion et le service ou, exprimé autrement, de laisser Dieu agir en chacun en vue du salut⁶. L'hymne fonde l'existence croyante en rappelant que le Christ en constitue le fondement et la fin⁷. Venons en au texte de l'hymne, qui comprend le passage nous intéressant directement⁸ :

Ph 2, 6- [Le Christ Jésus] qui est de condition divine (*en morphè theou*) n'a pas considéré comme une proie à saisir (*oukh harpagmon*) d'être à égalité avec Dieu (*to einai isa theôï*). 7- Mais il s'est vidé lui-même (*heauton ekenôsen*), prenant la condition de serviteur (*morphè doulou*), devenant semblable aux hommes et, par son aspect, reconnu comme un homme ; 8- il s'est humilié lui-même (*etapeinôsen heauton*), devenant obéissant jusqu'à la mort, à la mort sur une croix. 9- C'est pourquoi Dieu l'a souverainement élevé et lui a conféré le Nom qui est au dessus de tout nom, 10- afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse 11- et que toute langue confesse que Jésus Christ est Seigneur à la gloire de Dieu le Père.

Dans l'extrait cité, l'hymne présente plusieurs problèmes d'interprétation. Quel sens donner à *morphè* : forme, condition ou bien nature ? Comment comprendre « égal à Dieu » (*to einai isa theôï*) en parlant du Christ ? Et surtout que veut dire le participe *harpagmon* ? Attardons-nous un peu sur cette difficulté. Ce verbe peut signifier saisir dans les deux sens de « s'accrocher à », « tenir à » ou bien de « s'emparer de ». Dans le premier cas (a), il s'agit de garder ce qu'on a déjà, dans le second (b) de chercher à obtenir ce qu'on n'a pas encore. Contentons-nous pour le moment de signaler que si on

⁴ Sur l'antériorité de l'hymne par rapport à la lettre, indépendamment de la question de son auteur, voir J.B. Edart, *L'épître aux Philippiens*. Rhétorique et composition stylistique, coll. « Etudes bibliques », Paris, Gabalda, 2002, p.139-140 et n. 18, p. 138-139.

⁵ Voir par exemple E. Cuvilier, "Place et fonction de l'hymne aux Philippiens. Approches historique, théologique et anthropologique", in D. Gerber, P. Keith (dir.), *Les hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions*, coll. « Lectio divina », Paris, Cerf, 2009, p. 147-148.

⁶ Voir J.G. Gibbs, "The Relation between Creation and Redemption According to Phil. II 5-11", *Novum Testamentum* 12, 1970, p. 273 ; Edart, p. 125-126. Sur le fait que l'hymne engage sotériologie et christologie, voir T. Kuo-Yu Tsui, "Kenosis in the Letter of Paul to the Philippians : The Way of the Suffering Philippian Community to Salvation", *Louvain Studies*, 31, 2006, p. 312-315.

⁷ Voir Cuvilier, p. 150-153.

⁸ Traduction adaptée de la *Traduction Œcuménique de la Bible*, Paris, 2010, p. 2547-2548.

retient (a), cela veut alors dire que le Christ est à égalité avec Dieu ; si on fait le choix de (b), le Christ ne l'est pas encore. Autre difficulté. L'humiliation volontaire (v. 8) ajoute-t-elle quelque chose à la kénose (v. 7) ou bien n'en est elle que la conséquence ou la traduction ?

Les remarques précédentes éclairent les divergences d'interprétation rencontrées à l'époque moderne. On est devant des choix à faire. L'exégèse pourra les éclairer, elle ne pourra pas les déterminer, car ils sont théologiques. Mais, avant de revenir à l'exégèse moderne, il est utile d'aller voir comment la tradition chrétienne a reçu ce texte.

La kénose dans la tradition : les Pères

La tradition théologique concernant ce texte a été établie par les Pères. Elle fut reprise et développée par la théologie médiévale puis moderne. Ce n'est seulement qu'au 19^e siècle qu'apparurent de nouvelles interprétations dues au renouveau exégétique, philosophique et théologique de l'époque.

La tradition concernant la kénose est donc essentiellement fondée sur l'interprétation du texte de *Philippiens* par les Pères. Ils considèrent la divinité du Christ Jésus comme ne posant pas question, comme un fait reçu par tous⁹. Par conséquent, le sujet de l'hymne est pour eux le Fils préexistant.

Le Pères considèrent également que la divinité du Christ est rendue principalement en Ph 2,6 par l'expression « être égal à Dieu » (*to einai isa theôï*)¹⁰. Il est clair alors qu'avec ses présupposés *oukh harpagmon* ne peut signifier que le fait de ne pas revendiquer d'être l'égal de Dieu. De la même façon *morphè theou* renvoie à la divinité du Christ Jésus et *morphè doulou* à son humanité. La kénose exprime alors la manière dont le Fils préexistant est devenu homme. On voit que, pour comprendre davantage ce qu'est la kénose, il faut expliciter le sens de *morphè*. Or, une pluralité d'interprétations de *morphè* coexiste.

Morphè peut signifier selon certains Pères l'image (*eikôn*) de Dieu. Ainsi en est-il de Tertullien qui réfute l'interprétation marcionite du texte de *Philippiens* (*Contre Marcion* 5,20,3-5). Les marcionites considèrent en effet que le vocabulaire de l'hymne : forme (*morphè*), ressemblance (*homoiôma*) et aspect (*skhèma*), présente l'humanité du Christ comme une apparence et non comme une réalité. Tertullien remarque à juste titre que le terme *morphè*, en Ph 2,6 et 2,7, doit être compris de la même manière pour l'humain et le divin en Christ. Par conséquent, « forme de Dieu » et « forme d'esclave » doivent avoir la même signification. Si le Christ est humain seulement en apparence, il n'est pas vraiment homme, et alors il n'est pas vraiment

⁹ Sur l'interprétation patristique, voir "Kénose", *Supplément au Dictionnaire de la Bible* 5, 1957, col. 56-136 (dans la suite ouvrage cité sous la forme : "Kénose", *SDB*).

¹⁰ *Ibid.*, col. 130-131.

Dieu non plus. Or le Christ est vraiment Dieu, il est l'image de Dieu comme l'affirme Col 1,15. Il est forme et image de Dieu parce qu'il est Fils de Dieu, il est forme et image de l'homme parce qu'il est fils de l'homme. *Morphè* est associée à l'image et à son origine qu'est la filiation et possède de ce fait une signification ontologique. On retrouve la même idée chez Eusèbe de Césarée : *C'est pourquoi « dans la morphè de Dieu » se dit aussi « image de Dieu » selon le divin apôtre quand il dit : Etant dans la morphè de Dieu [...] et encore « lui qui est image de Dieu » (Théologie ecclésiastique 1,20,29)¹¹.*

Athanase associe également *morphè* à l'image. Pour lui, l'image n'est pas autre chose que la forme et les caractéristiques de celui qui est représenté. C'est ainsi que le Fils est image du Père :

Etant donné que le Fils est l'Image du Père, on doit nécessairement comprendre que la divinité propre au Père est l'être même du Fils. Et c'est cela même qu'expriment les paroles : « Lui qui, étant dans la forme de Dieu... » (Ph 2,6) et : « le Père est en moi » (Jn 14,10). Et ce n'est pas en partie que la forme de la divinité est l'être du Fils, mais c'est la plénitude de la divinité (Col 2,9) du Père qui est cet être du Fils, et le Fils est Dieu totalement. Et c'est pourquoi, alors qu'il était l'égal de Dieu, « il n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être égal à Dieu » (Ph 2,6) (*Discours contre les Ariens 3,5-6*)¹².

Ce passage d'Athanase souligne aussi que le verbe *harpagmon* signifie saisir au sens de vouloir garder. La kénose désigne bien l'incarnation. C'est aussi le cas chez Tertullien et les autres Pères.

A côté de cette première ligne d'interprétation, d'autres Pères font de *morphè* un quasi synonyme de *ousia*. Quelques exemples suffiront à l'illustrer. Le premier provient de Basile de Césarée (*Contre Eunome 1,18*)¹³ :

Pour moi, l'expression exister *en forme de Dieu* a la même valeur que celle d'*exister en substance* (ousia) *de Dieu*, je l'affirme. Et de même que l'expression *avoir pris la forme d'esclave* signifie que notre Seigneur a été engendré dans la substance (ousia) de l'humanité, de même en parlant d'*exister en forme de Dieu* [l'Apôtre] fait voir absolument la propriété de la substance (ousia) divine : *Celui qui m'a vu a vu le Père* (Jn 14,9).

Un autre exemple provient de Théodore de Mopsueste : *Ayant rendu manifeste la distinction des natures par le fait que celle-là est morphè de Dieu et celle-ci morphè*

¹¹ Edition Klostermann, GCS, 1906, p. 97, l. 27-29. Voir aussi *Théologie ecclésiastique* 1, 20, 13 (GCS, p. 92, l. 26-28) et 1, 20, 15 (GCS, p. 93, l. 17-20).

¹² Traduction adaptée de A. Rousseau : *Athanase d'Alexandrie, Les trois discours contre les ariens*, Bruxelles, Ed. Lessius, 2004, p. 235.

¹³ Traduction adaptée de B. Sesboüé, coll. « Sources Chrétiennes », 299, Paris, Cerf, 1982, p. 237

*d'esclave (...) (le bienheureux Paul) nous instruit au sujet de la nature humaine (Homélies catéchétiques 6,5)*¹⁴ et Théodore cite alors et commente Ph 2, 8-11.

Enfin, on peut citer Léon qui commente lui aussi le texte de Philippiens :

Pour épouser la bassesse de notre humilité sans que sa majesté en soit diminuée, [le Verbe de Dieu] s'est abaissé de telle sorte que, demeurant ce qu'il était et assumant ce qu'il n'était pas, il unit la forme véritable du serviteur à la forme dans laquelle il est égal à Dieu le Père, réalisant entre les deux natures une alliance si étroite que ni l'inférieure ne fût absorbée par cette glorification, ni la supérieure diminuée par cette assumption (*Sermon 21,2*)¹⁵.

On voit que dans tous ces textes la kénose signifie l'incarnation du Fils préexistant.

Nous terminons en mentionnant une dernière interprétation, originale, qui figure chez Hilaire de Poitiers. *Morphè* peut être parfois proche du sens du terme nature¹⁶. Cependant, l'expression « dans la *morphè* de Dieu » de Ph 2,6 est identifiée à celle qui figure à la fin de l'hymne « dans la gloire de Dieu le Père » en Ph 2,11 (*La Trinité 8,47*)¹⁷. Cette opération est rendu possible par la traduction latine du texte grec qui rend le *eis doxan* par *in gloria*. Et, pour Hilaire, être dans la gloire de Dieu c'est être dans la nature de Dieu (*La Trinité 8,46*). La forme (*morphè*) ne s'identifie cependant pas à la nature car *le dépouillement de la forme n'est pas l'abolition de la nature (La Trinité 9,14)*, explique Hilaire en parlant de la kénose. La forme exprime la condition caractéristique d'un être, elle peut changer¹⁸. La kénose est l'opération qui seule permet à la forme de serviteur, c'est-à-dire à l'humain, d'exister dans le Christ. L'abandon de la forme de Dieu par la kénose permet l'incarnation. A la résurrection, le Christ reprend la forme de Dieu quand son humanité est dans la gloire de Dieu :

L'économie par laquelle il assumait la chair, l'obéissance qui lui faisait quitter la forme de Dieu pour se dépouiller, ont fait porter au Christ qui naissait homme une nature nouvelle. Mais sans dommage pour sa puissance et sa nature, rien que par la transformation de sa manière d'être. Sorti par suite de la forme de Dieu par dépouillement, il avait reçu, avec sa naissance, la forme de serviteur ; mais cette assumption de la chair, la nature du Père avec qui il possédait une unité de nature n'en avait pas été affectée, et cette nouveauté temporelle, tout en lui laissant la puissance de la nature, lui avait fait perdre néanmoins, avec la forme de Dieu, l'unité avec la nature de Dieu, quant à ce qui est de la nature assumée [...] Par le fait que le

¹⁴ Edition Tonneau, coll. « Studi e Testi », 145, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949, p. 141.

¹⁵ Traduction adaptée de R. Dolle, coll. « Sources Chrétiennes », 22bis, Paris, Cerf, 1964 (réimpression 2006), p. 71.

¹⁶ Voir l'introduction à Hilaire de Poitiers, *La Trinité*, coll. « Sources Chrétiennes », 443, Paris, Cerf, 1999, p. 104-106.

¹⁷ *Ibid.*, coll. « Sources Chrétiennes », 448, Paris, Cerf, 2000, p. 455.

¹⁸ Voir *La Trinité*, coll. « Sources Chrétiennes », 462, Paris, Cerf, 2001, n. 3, p. 41.

Verbe de Dieu était doté de la nature de Dieu, le Verbe fait chair serait intégré à son tour dans la nature de Dieu. Ainsi l'homme Jésus Christ demeurerait *dans la gloire de Dieu le Père* (Ph 2,11) (*La Trinité* 9,38)¹⁹.

Cette interprétation de *morphè* et de la kénose peut trouver un écho, voire un appui, dans des textes du Nouveau Testament tels 2Co 4,4-6 ; Jc 2,1 ; Jn 17,5²⁰.

Remarquons encore que même dans les courants hétérodoxes, la kénose désigne toujours l'incarnation. Mais, celle-ci est alors comprise dans la perspective théologique propre à ses courants. Ainsi en est-il du gnosticisme. La divinité désigne la nature et la substance du Plérôme. L'incarnation consiste à revêtir une substance psychique, en aucun cas une substance matérielle. Selon cette compréhension, la kénose consiste dans la sortie du Plérôme pour revêtir la condition psychique et devenir sujet de la Loi, puisque celle-ci a été donnée par le Dieu créateur, le Demiurge, différent du Dieu Père :

De là vient que [le Fils] a pris la forme de serviteur, dit-on, non seulement sa chair, au moment de sa venue, mais encore sa nature (*ousia*) de soumis (sujet) : car la nature est servante en tant que passive et soumise à la cause active et dominante (*Extraits* 19,5)²¹.

Ce passage vise l'incarnation du Fils et son statut d'homme sujet de la Loi dans la ligne de Ga 4,4-5.

La kénose est alors l'incarnation comprise dans un sens gnostique. Le Christ assume la substance inférieure et pour cela sort du Plérôme. La kénose consiste dans la sortie du monde d'en haut vers le monde d'en bas, du Plérôme vers le Kénôme, de la plénitude vers le vide :

Jésus notre Lumière, comme dit l'Apôtre, s'étant vidé de lui même, c'est-à-dire d'après Théodote, étant venu hors de la Limite, a par le fait qu'il était l'Ange du Plérôme entraîné au dehors avec lui les anges de la semence supérieure (*Extraits* 35, 1)²².

En définitive, si l'interprétation des Pères est loin d'être uniforme, un fond commun apparaît. La kénose n'exprime pas la limitation de Dieu, ni un changement dans sa divinité, pour devenir homme. C'est une impossibilité pour les Pères, car la personne divine ne se vide pas de quelque chose appartenant à son être²³. Autre élément de ce fond commun, le sujet de la kénose est le Fils préexistant et son objet

¹⁹ *Ibid.*, p. 89-91. Voir aussi 9,39-42.

²⁰ Voir A. Feuillet, *Christologie paulinienne et traditions bibliques*, Paris, 1973, p. 106-107.

²¹ Traduction adaptée de Sagnard, Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, coll. « Sources Chrétiennes », 23, Paris, Cerf, 1948, p. 97.

²² *Ibid.*, p. 137.

²³ Voir "Kénose", *SDB*, col. 134-136. Cette conception est évidemment dépendante de la culture philosophique antique qui porte sur l'être.

principal tient dans le fait de l'incarnation. Celle-ci ne consiste pas dans une transformation ou dans une métamorphose : le Fils n'échange pas une forme pour une autre²⁴. Sur ce fond commun, selon le sens que les Pères retiennent pour *morphè theou*, la kénose va signifier l'incarnation du Fils selon des perspectives différentes.

Si *morphè theou* signifie l'image, elle exprime la divinité du Fils en tant qu'il est le Fils. La kénose met alors l'accent sur le sujet qui s'incarne et sur la manière dont s'exerce l'action salvatrice, obéissante et humble du Christ en tant qu'homme, serviteur de Dieu, c'est-à-dire de nouvel Adam. Quand *morphè theou* est présentée comme synonyme de substance, la kénose dénote alors l'abaissement de la divinité du Fils dans l'incarnation tout autant que sa permanence. Le Fils est Dieu comme le Père et il le reste, bien que dorénavant il soit aussi homme. Il n'est pas anodin que ce sens soit mis en œuvre lors de la crise arienne. Quant à l'identification de *morphè theou* avec la gloire chez Hilaire, elle vise à présenter la kénose en tant que phase transitoire dans l'état permanent qu'est l'incarnation.

La tradition ultérieure

La compréhension patristique de la kénose se retrouve jusqu'au 16^e siècle. Un exemple suffira pour l'illustrer : Thomas d'Aquin²⁵. La *forma Dei* exprime la majesté du Christ et de ce fait renvoie à sa divinité et ainsi à son égalité avec Dieu le Père. Thomas explique le choix du terme *forma* en lieu et place de celui de *natura* par le fait qu'il renvoie aux noms de la deuxième personne de la Trinité : Fils, Verbe et Image. La forme appartient à celui qui est engendré et qui possède l'égalité avec le Père. Il ne l'a pas reçue, ni volée. On retrouve pour *harpagmon* le sens traditionnel de « ne pas revendiquer ».

La *forma servi* exprime quant à elle l'humilité du Christ dans la kénose. Elle vise en premier lieu l'incarnation²⁶. Car, pour Thomas, la divinité est plénitude et par antithèse l'humanité est vide, susceptible d'avoir part à la plénitude divine. La *forma servi* désigne la condition et la nature humaine. Thomas précise aussi que Paul utilise l'expression « forme de serviteur » et pas le terme de « serviteur » pour indiquer qu'il n'y a pas de personne humaine en Christ²⁷. La kénose va viser aussi la passion. Thomas souligne l'humilité en tant qu'obéissance du Christ à Dieu par sa volonté humaine :

²⁴ *Ibid.*, col. 56 ; "Kenosis", *LThK*, 5, 1996, col. 1394-1396.

²⁵ Nous reprenons le *Commentaire sur la Lettre aux Philippiens*, Cap. 2, lectio 2. A propos des commentaires des lettres de Paul par Thomas d'Aquin, voir J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*. Sa personne et son œuvre, Fribourg/Paris, Editions Universitaires/Cerf, 1993, p. 365-376.

²⁶ Voir aussi *Somme Théologique* 3, q. 57, a. 3, ad 2.

²⁷ Enseignement conforme à l'interprétation des Pères et des conciles (Ephèse, Chalcédoine, Constantinople 2 et 3).

[Le Christ] s'est fait obéissant... non par sa volonté divine... mais par sa volonté humaine qui s'est accordée en toutes choses à la volonté du Père.

Dans ce passage, Thomas oppose l'attitude du Christ à celle d'Adam en se référant à Rm 5, attitude qui conduit le Christ jusqu'à la mort sur la croix. Dans cette ligne, la condition humaine assumée par le Christ est la condition actuelle et pas celle d'Adam à l'origine²⁸.

La théologie moderne insiste sur l'humanité de Jésus comme condition d'accès à Dieu et par conséquent comme base de toute théologie. Dans cette ligne apparaissent au 19^e siècle diverses tentatives d'explication du mode de l'incarnation²⁹. Elles ont pour point commun de considérer la kénose comme concernant la divinité du Christ elle-même. La kénose ne consiste plus seulement, selon elles, dans l'abaissement de la personne du Fils, mais aussi dans la limitation des attributs de sa divinité. Ces tentatives constituent ce qu'on a appelé par la suite les théories kénotiques de l'incarnation. L'idée directrice de ces théologies est que le Fils limite ses attributs divins, au moins pour le temps qui va de la conception à la résurrection. Ces essais théologiques n'ont pas été suivis comme tels, mais ils ont ouvert une perspective qui, avec le renouveau de la théologie trinitaire et de la doctrine de la création, sera reprise au 20^e siècle par certains théologiens. Ils vont appliquer la notion de kénose non seulement à l'incarnation du Fils, mais aussi à l'œuvre de création. La théorie kénotique la plus marquante à ce sujet est incontestablement celle qu'a développée le théologien russe S. Boulgakov. Il a influencé directement ou indirectement plusieurs théologiens importants du 20^e siècle, tant protestants que catholiques.

Avant d'étudier quelques théologiens contemporains, il faut donner les raisons qui rendent compte de cette utilisation de la notion de kénose en théologie. On voit qu'elles sont théologiques. Il s'agit dans le contexte de la modernité philosophique et scientifique d'explicitier la foi dans Jésus, Dieu qui s'est fait homme, et de montrer qu'elle est pensable dans ce contexte pour ne pas dire compatible avec lui. L'application de la notion de kénose en théologie trinitaire et en théologie de la création ne provient pas du renouvellement des études bibliques du 17^e au 19^e siècle. L'interprétation de la kénose résulte de choix théologiques. Ces choix seraient à éclairer avec le développement de l'idéalisme allemand au 19^e siècle et surtout avec l'engagement théologico-métaphysique initié par Jacob Böhme aux 16^e et 17^e siècles et sur lequel nous reviendrons plus loin³⁰. Retenons pour le moment le rapport entre

²⁸ Id., 3, q. 14, a. 1.

²⁹ Pour une première connaissance de ces essais théologiques, voir "Kénose", *SDB*, col. 136-154 ; *LThK*, 5, col. 1395-1397 ; *TRE*, 17, p. 216-217 ; *Catholicisme*, 6, col. 1402-1404..

³⁰ Böhme a inspiré la philosophie allemande post-kantienne, Fichte, Hegel, Schelling, mais aussi Feuerbach et par lui Marx. Son influence fut également réelle sur certains penseurs russes dont Soloviev. Voir M. de Gandillac, « La philosophie de la Renaissance », dans Y. Belaval (dir.), *Histoire de la*

l'interprétation du texte biblique et ses présupposés théologiques, rapport que nous retrouvons d'ailleurs avec l'exégèse moderne du texte de Philippiens.

Les interprétations actuelles de Ph 2

Ce qui frappe, c'est que l'exégèse actuelle recoupe par ses résultats plusieurs affirmations traditionnelles. Il y a tout d'abord le parallèle entre *morphè theou* et *morphè doulou*. La kénose établit le passage de l'une à l'autre³¹. Ensuite, le sens de *morphè* doit être le même dans les deux occurrences. Les propositions de sens données par l'exégèse contemporaine correspondent à celles des Anciens : nature, forme ou image, manière d'être ou condition. Choisir « image », c'est mettre en avant le rapport entre le Christ et Adam, créé à l'image de Dieu (Gn 1,26). Si on comprend *morphè* comme nature, on retrouve l'interprétation traditionnelle où la kénose signifie l'incarnation. Les traductions actuelles privilégient le terme de condition. Remarquons que traduire *morphè* par condition ne veut pas nier la préexistence du Christ³². La notion de condition toutefois est comprise différemment selon l'option théologique retenue, soit une manière d'être stable³³, soit quelque chose de modifiable³⁴. Dans la première interprétation, la kénose correspond à l'incarnation. On retrouve le schéma traditionnel de l'incarnation du Fils préexistant. La seconde interprétation vise le fait d'être incarné et d'accepter de l'être dans la condition humaine marquée par le péché. Elle considère le Fils incarné, nouvel Adam, qui accepte par la kénose de s'humilier en prenant la condition de péché, ce à quoi il n'était pas tenu. Deux lectures du texte se dégagent ainsi, l'une met l'accent sur l'incarnation du Fils, l'autre sur sa situation de nouvel Adam. Dans les deux cas, la *morphè doulou* ne consiste pas à perdre quelque chose, mais à ne pas utiliser ce qui relève de la *morphè theou*, à savoir la condition divine ou bien celle de nouvel Adam, image de Dieu. Ce renoncement se retrouve dans l'humiliation volontaire dont parle le v. 8³⁵. Il ne s'agit pas d'une succession dans le sens chronologique, mais d'un développement de ce que la *morphè doulou* implique : *etapeinôsen* exprime la conséquence de la kénose, la condition de serviteur assumée par le Christ, c'est-à-dire la condition humaine mortelle³⁶. Le passage ne touche pas à la

philosophie, 2, De la Renaissance à la révolution kantienne, Paris, Gallimard, 1973, p. 214-243 ; M. Henry, *Marx*, Paris, Gallimard, 1976, p. 69-70 et 107.

³¹ Voir J.F. Collange, *L'Épître de st Paul aux Philippiens*, coll. « Commentaires du Nouveau Testament, 10a », Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1973, p. 87-93 ; R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (ed.), *The New Jerome Biblical Commentary*, 1993 (= 1990), p. 794-795 ; Edart, p. 155-157.

³² Voir la mise au point de P. Grelot, suite aux critiques concernant l'emploi de condition au lieu de nature dans la nouvelle traduction de la Bible de Jérusalem (édition de 1998), "En morphè . Etude sur Ph 2,6-11", *Revue Thomiste* 98, 1998, p. 631-638.

³³ Voir par exemple Feuillet, p. 102-103.

³⁴ Voir par exemple C.A. Wanamaker, « Philippians 2. 6-11 : Son of God or Adamic Christology ? », *New Testament Studies* 33, 1987, p. 183-187.

³⁵ C'est-à-dire l'incarnation ou bien l'acceptation de la condition de péché.

³⁶ Voir Edart, p. 153-155.

morphè theou en tant que telle³⁷. Jusqu'à présent l'exégèse contemporaine retrouve et précise la compréhension ancienne du texte.

La nouveauté apportée par les études bibliques contemporaines tient dans la compréhension du statut du Christ par rapport à Dieu. Deux options opposées se présentent, selon que le texte de Ph 2 est compris comme parlant du Christ en tant que préexistant ou non. La première interprétation, le Christ préexistant, est largement majoritaire chez les exégètes et théologiens modernes³⁸. Elle est compatible avec les deux lectures vues plus haut. Le Christ peut être considéré comme le Fils qui prend la condition humaine, ce qui conduit effectivement à un abaissement selon le schéma descente - remontée de l'hymne. Le Christ peut aussi être vu comme le Fils fait homme, le nouvel Adam³⁹. Cette lecture établit une opposition entre le comportement d'Adam et celui du Christ⁴⁰. La kénose exprime alors l'accomplissement du dessein de Dieu par le Christ obéissant. Il prend la condition humaine, mais ce n'est pas l'incarnation qui est visée, c'est le don de sa vie par la mort sur la croix. Le texte paulinien est alors compris à la lumière de la thématique du Serviteur souffrant du Second Isaïe, en particulier Is 53,12⁴¹. Notons aussi que dans cette lecture de Ph 2, si la kénose ne vise pas directement l'incarnation, elle la suppose.

La seconde interprétation selon laquelle le Christ n'est pas le Fils de Dieu préexistant est tenue par plusieurs biblistes et théologiens contemporains⁴². Après avoir connu un certain rayonnement, elle reste très minoritaire. Cette interprétation fait une lecture « adamique » du texte de Philippiens. Le Christ est le Fils de Dieu en tant qu'il est le nouvel Adam qui a réussi là où le premier avait échoué.

³⁷ C'est ce qu'expriment les modes des verbes utilisés. *Huparchôn*, participe présent duratif, marque que la *morphè theou* continue, alors que l'aoriste indicatif *ekenosen* traduit un acte ponctuel marquant l'irruption de la nouveauté de la *morphè doulou* prise par le Christ. Ce qui est encore précisé par les participes aoristes *labôn* et *genomenos* accompagnant le verbe *kenoô*. De plus, le pronom réfléchi *heauton* souligne le caractère volontaire de la kénose. Il consiste à passer de la position d'être du côté de Dieu, en tant que Dieu ou en tant que nouvel Adam, à celle d'être avec les hommes pécheurs. Voir Kuo-Yu Tsui, p. 307-308.

³⁸ Ainsi "Kenosis", *LThK* 5, 1996, col. 1394-1398 ; "Jesus Christus", *TRE* 16, 1993, p. 741 et 17, p. 26-27 ; *The New Jerome Biblical Commentary*, p. 794-795 ; "Kénose", *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, 1987, p. 717-718 ; Collange, p. 87-93 ; J. Gnülka, *Der Philipperbrief*, coll. « Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 10-3 », Freiburg, 1968, p. 117-122 ; "Kénose", *Catholicisme* 6, 1967, col. 1399-1404 ;

³⁹ Voir par exemple Gibbs, p. 274-277 et un résumé des principaux auteurs jusque dans les années 1960 dans Feuillet, p. 89 ; "Kénose", *Le grand dictionnaire de la Bible*, p. 906-907. Contre cette interprétation : Collange ; *The New Jerome Biblical Commentary*.

⁴⁰ Voir Feuillet, p. 89. Il faut remarquer que ce n'est pas le cas chez les Pères, car pour eux la condition de serviteur s'oppose à la condition divine.

⁴¹ Voir Feuillet, p. 93-100 ; Gibbs, p. 280-282 ; *Le grand dictionnaire de la Bible*, *ibid*.

⁴² Parmi les plus célèbres, citons P. Schoonenberg, *The Christ*, New York, Herder & Herder, 1971 ; J. Murphy-O'Connor, « Christological Anthropology in Phil. II, 6-11 », *Revue Biblique* 83, 1976, p. 25-50 ; J.D.G. Dunn, *Christology in the Making: An Enquiry into the Origin of the Doctrine of the Incarnation*, London, SCM Press, 1989 ; J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, London, SCM Press, 1993.

Dieu révèle par Jésus les deux conditions de l'humain dans son humiliation puis dans son exaltation. Mais cela autorise-t-il pour autant l'extension de la notion de kénose à l'œuvre de création tout entière comme le font certains théologiens contemporains ? C'est ce que nous voudrions examiner maintenant en étudiant les conceptions produites par des théologiens durant les années 1990-2010.

Kénose, Trinité et création

J. Moltmann rappelle que la foi chrétienne reconnaît en Jésus Dieu qui s'est fait homme, mais, préciset-il, pas de la manière dont l'être humain l'aurait pensé. Le texte de Philippiens en particulier montre que l'incarnation est un abaissement qui va jusqu'à l'humiliation de la mort sur une croix⁴³. La passion et la mort de Jésus révèlent qui est Dieu. Cette théologie de la croix s'enracine dans la réflexion de K. Rahner et H. Urs von Balthasar⁴⁴. Celui-ci reprend à Boulgakov l'idée d'une kénose divine originelle⁴⁵.

La compréhension de la passion et de la mort de Jésus s'effectue à la lumière de sa résurrection. Mais, ces deux événements ne se situent pas au même niveau. Le premier est historique, le second eschatologique. Ce qui établit le lien entre les deux, c'est Jésus : le Crucifié est le même que le Ressuscité. D'où, à la question : Qui est Dieu ? La réponse est : C'est le crucifié. Moltmann franchit cependant un pas de plus en affirmant qu'on doit accepter que le dépouillement et l'humiliation sont conformes à l'être de Dieu jusque dans l'abandon. La kénose concerne la Trinité et, selon Moltmann, on doit penser la mort du Fils dans sa relation au Père et à l'Esprit. La théologie de la croix doit être trinitaire et inversement la théologie trinitaire doit être fondée sur la croix. Ph 2 implique l'abaissement du Fils jusqu'à l'abandon par le Père.

Moltmann interprète par conséquent la mort de Jésus, non pas comme un événement christologique, c'est-à-dire humano-divin, mais comme un événement trinitaire, relevant de la relation Père-Fils au plan des personnes qui se constituent elles-mêmes dans cette relation⁴⁶. On découvre la Trinité dans la passion et la croix. C'est pourquoi la kénose du Christ est à la fois en tant qu'homme et en tant que Dieu et, de ce fait, engage la Trinité. L'obéissance du Christ au Père dans la kénose correspond à la relation que le Fils a avec le Père dans la Trinité. De ce fait, on ne peut comprendre la mort de Jésus sur la croix à partir des présupposés de la métaphysique

⁴³ Voir le commentaire de Ph 2 par Moltmann dans *Le Dieu crucifié*. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne, coll « Cogitatio Fidei », Paris, Cerf, 1990, p. 232-235.

⁴⁴ Voir K. Rahner, *Ecrits théologiques*, t. 3. p. 91 et surtout H. Urs von Balthasar dans *Mysterium Salutis*, t. 12, p. 47s. Voir *Le Dieu crucifié*, p. 228-235 et 278.

⁴⁵ Voir V. Holzer, « Doctrine trinitaire et "theologia crucis" ». Origine et mutations contemporaines d'une théologie trinitaire de la croix », dans E. Durand, V. Holzer (dir.), *Les réalisations du renouveau trinitaire au XXe siècle*, coll. « cogitatio fidei », Paris, Cerf, 2010, p. 146-154.

⁴⁶ Voir *Le Dieu crucifié*, p. 283s.

classique qui affirme l'être de Dieu à partir de la réalité du monde⁴⁷. Or, la création a été pensée dans ce cadre.

De cette brève présentation, on voit que selon Moltmann la kénose ne concerne pas seulement le Fils, mais la Trinité. De plus, elle n'intervient pas seulement pour le salut mais également pour la création, point qu'il nous faut développer maintenant.

Disons tout de suite que pour Moltmann la kénose divine consiste dans l'auto-limitation de Dieu Trinité en vue de créer le monde. Il y a une kénose commune aux Trois ainsi qu'une kénose personnelle du Fils et de l'Esprit. En effet, la kénose, appliquée à la doctrine de la création, consiste en deux choses : l'auto-limitation de Dieu pour faire exister le monde en lui par le Fils⁴⁸ et la présence de Dieu dans le monde opérée par l'Esprit, en quoi consiste la kénose de celui-ci⁴⁹.

Le Christ est médiateur du salut, il l'est déjà de la création, ce qui permet l'inhabitation de Dieu dans le monde⁵⁰. Le Père crée le monde par le Fils et en lui. La création est en Dieu par le Fils⁵¹. La création est aussi le lieu d'habitation de Dieu par l'Esprit. Ce faisant Moltmann intègre deux thèmes provenant de la tradition juive, mais de fonds différents. Le thème kabbalistique de la contraction divine (tsim tsum) pour faire exister le monde et celui de la présence ou habitation de Dieu en Israël et dans le monde (thème de la shekinah).

Rassemblons les principales idées de Moltmann concernant la kénose. La kénose du Fils révèle celle de Dieu Trinité dans l'œuvre de création. La kénose du Christ pour accomplir le dessein divin manifeste la kénose de la Trinité, c'est-à-dire son autolimitation, et celle de l'Esprit qui consiste en sa présence dans le monde. Il apparaît que la kénose est en même temps un acte global de la Trinité, en quoi consiste l'autolimitation divine, et un acte personnel du Fils, la création est en lui, et de l'Esprit, il habite le créé. La kénose vaut pour la création à l'origine et la création continuée⁵².

L'idée d'une kénose divine se retrouve chez John Haught qui se réfère d'ailleurs explicitement à la compréhension de celle-ci développée par Moltmann⁵³. Haught part du caractère évolutif et dynamique du cosmos et de la vie. Il veut montrer la

⁴⁷ Voir *Le Dieu crucifié*, p. 232-246. Dans ce passage, Moltmann écarte aussi l'athéisme qui est en fait un refus du théisme et qui conduit à une survalorisation de l'humain qui laisse de côté la question de la souffrance et de la mort. Voir aussi J. Moltmann, *Théologie de l'espérance*, coll « Cogitatio Fidei », Paris, Cerf, 1970, p. 195-196 et P.D. Molnar, *Divine Freedom and the Doctrine of the Immanent Trinity*. In *Dialogue with Karl Barth and Contemporary Theology*, London, T&T Clark, 2005, p. 21-216.

⁴⁸ *Dieu dans la création*, p. 120-125 ; *Science and Wisdom*, p. 61-63.

⁴⁹ *Dieu dans la création*, p. 134 et 138-141.

⁵⁰ Voir J. Moltmann, *Dieu dans la création*. Traité écologique de la création, coll « Cogitatio Fidei », Paris, Cerf, 1988, p. 130-131 ; *Science and Wisdom*, London, SCM Press, 2003, p. 56-58.

⁵¹ *Science and Wisdom*, p. 119-122.

⁵² *Dieu dans la création*, p. 123-126 et 266-274 ; *Science and Wisdom*, p. 38-39.

⁵³ Voir J.F. Haught, *Christianity and Science*. Toward a Theology of Nature, Maryknoll (NY), Orbis Books, 2007, p. 42-44 et 91-92 ; *God after Darwin*. A theology of Evolution, Boulder (Co), Westview Press, 2008², p. 52-55.

compatibilité de cette compréhension moderne du monde avec la révélation de Dieu dans le Christ Jésus et qui tient en deux points essentiels : la venue de Dieu dans le monde dans l'humilité et la promesse d'un avenir pour le monde tel qu'il est ⁵⁴. Le monde et la vie sont ouverts en permanence à un futur.

La venue humble du Christ est présentée par Haught comme une extension légitime de la kénose à la création, kénose révélée précisément par celle du Christ Jésus. Selon la théologie chrétienne, en effet, ce que vit une personne divine, le Fils en l'occurrence, les deux autres y participent pleinement. Ainsi la kénose du Fils pour le salut révèle celle de Dieu pour la création. L'idée d'un Dieu qui se vide pour faire exister le monde est difficile à comprendre et Haught s'appuie sur le texte où Paul affirme que la sagesse divine à l'œuvre apparaît comme folie ou absurdité aux yeux de la sagesse humaine (1Co 1,25)⁵⁵. Cette conception du Créateur fonctionne mieux avec la connaissance du monde que nous avons aujourd'hui que la compréhension traditionnelle d'un Dieu tout puissant qui régit un univers stable. Haught rappelle que la limitation n'implique pas faiblesse et impuissance, mais vulnérabilité.

Pour Haught, toute la vie de Jésus jusqu'à sa mort sur la croix révèle Dieu comme étant celui qui s'abaisse pour entrer dans la création, pour entrer par conséquent dans le processus de l'évolution, prenant la souffrance de tout le créé⁵⁶. Par son humilité, sa vulnérabilité sans défense, la puissance de Dieu est d'autant plus efficace contre le mal⁵⁷. Nous sommes proche de la figure du Serviteur souffrant d'Isaïe.

Toute l'histoire de l'univers et de la vie est ainsi reprise en Dieu. Selon Haught, la kénose divine éclaire la situation du monde comme ouvert à la contingence, contrepartie de la limitation divine. Le mouvement irréversible du temps est dû à l'arrivée permanente d'un futur possiblement nouveau. La kénose est la condition nécessaire pour faire exister le monde et entrer en relation avec lui. D'où le rôle essentiel de la contingence. Dans cette perspective, l'accomplissement n'est pas restauration d'un passé ou réalisation d'un projet, mais avènement d'un monde nouveau, la création nouvelle à partir de ce qui existe actuellement⁵⁸.

Ian Barbour s'inscrit dans un courant théologique qui, au plan métaphysique, reprend la *Process Philosophy* de Whitehead tout en assurant l'héritage chrétien⁵⁹. L'idée de base selon Barbour est que la créativité est la grande caractéristique du Dieu

⁵⁴ J.F. Haught, *Christianity and Science*. Toward a Theology of Nature, Maryknoll (NY), Orbis Books, 2007, p. 39-41 et 90-91.

⁵⁵ Sur la kénose chez Haught, voir *Christianity and Science*, p. 39-41 et *God after Darwin*. A theology of Evolution, Boulder (Co), Westview Press, 2008², p. 53-55.

⁵⁶ Voir *Christianity and Science*, p. 91-92 et , *God after Darwin*, p. 55.

⁵⁷ *God after Darwin*, p. 52.

⁵⁸ Voir *Christianity and Science*, p. 103-104.

⁵⁹ I. Barbour, *Religion and Science*. Historical and Contemporary Issues, New York, Harper Collins Publishers, 1997.

Créateur chrétien. Dans cette perspective, pour être effective, cette créativité suppose une certaine autonomie des créatures et donc une certaine limitation de l'action divine. Dieu n'intervient pas directement. Le réel est structuré selon différents niveaux. Dieu donne aux êtres des niveaux les plus élémentaires la capacité de se structurer selon les lois de la nature. L'action divine devient alors indétectable, car le Créateur agit toujours avec les autres causes à l'œuvre dans la nature⁶⁰. Aux niveaux ontologiques plus élevés, par exemple ceux du vivant et en particulier de l'être humain, l'autolimitation divine est la seule doctrine, selon Barbour, qui permette de rendre compte de l'évolution avec son cortège de souffrances et de morts⁶¹. La théologie développée par Barbour comprend le Créateur comme jouant sur la persuasion et pour cela limite sa puissance sur la nature, bien qu'elle corresponde à son intention. La victoire sur le mal consiste à le convertir en bien, pas à l'écraser⁶².

Dans cette ligne, la kénose est étendue de la condition du Christ à celle de Dieu en tant que Créateur. Elle correspond à la limitation de la puissance divine avec, comme conséquence, le mal inévitable qui est associé à la longue durée du processus qu'est la création dans cette perspective. Comme le remarque Barbour, il y a une différence essentielle entre la kénose telle qu'il la présente et la conception chrétienne traditionnelle pour laquelle la kénose est un acte libre du Fils. Selon Barbour, la kénose divine est un acte nécessaire pour permettre l'existence de la création. Ici se joue un point essentiel. Car, la création dans la doctrine chrétienne est fondamentalement un acte libre.

Les théologiens précédents se retrouvent sur le fait que la kénose divine est nécessaire pour créer le monde et le conduire à son terme. Ils lisent dans le texte de Ph 2 la révélation d'une kénose déjà à l'œuvre avant même la venue du Christ. D'autres théologiens n'acceptent pas cette manière de lire Ph 2. Colin Gunton, en particulier, rappelle que ce texte n'est pas un enseignement doctrinal sur le Christ Jésus, mais une description de son action divino-humaine. De ce fait Gunton se démarque tout d'abord des christologies qui en partant de la kénose insistent sur l'humanité ordinaire de Jésus et sur son ignorance⁶³. Certaines christologies en effet, tout en tenant la préexistence du Christ, comprennent la kénose comme signifiant un abandon de certains attributs divins, toute puissance, omniscience et omniprésence. Or Gunton rappelle que la kénose doit être comprise comme exprimant la manière dont le Fils est dans une relation nouvelle avec le créé. Ce qui a pour conséquence que l'acte de création ne peut être considéré comme une kénose. Sinon, on risque d'introduire une séparation entre

⁶⁰ Voir Barbour, p. 297.

⁶¹ *Ibid.*, p. 302-304.

⁶² *Ibid.*, p. 326-327.

⁶³ C.E. Gunton, *Christ and Creation*, Carlisle/Grand Rapids, The Paternoster Press/W.B. Eerdmans Publishing Cy, 1992, p. 81-84.

les personnes divines ou bien une subordination du Fils au Père et de l'Esprit au Fils⁶⁴. Parler de kénose en Dieu a également des conséquences pour la compréhension du salut. Voir dans la mort de Jésus, en effet, la passion de la Trinité, comme le fait Moltmann, c'est selon Gunton réduire l'accomplissement à une théodicée, c'est vouloir résorber la tension produite par l'abandon de Jésus sur la croix. Or, rappelle Gunton, par la kénose, l'incarnation du Fils réalise une nouvelle forme d'immanence divine au monde. Dit autrement, l'incarnation du Fils se situe selon la relation qu'il a au créé⁶⁵. La kénose engage une nouvelle forme de présence dans le créé de l'agir divin qui donne forme et existence au monde⁶⁶.

La kénose apparaît ainsi comme modalité de l'incarnation que l'on peut lire selon une double perspective : une modalité liée à la condition de péché et de mort et une modalité exprimant le choix de Dieu en vue de l'accomplissement de son dessein. De fait, la kénose n'est pas nécessaire à l'incarnation en tant que telle, mais elle l'est pour l'accomplissement du dessein divin⁶⁷. Remarque importante que nous reprendrons plus loin.

On peut prolonger les analyses de Colin Gunton en reprenant celles de Wohlfart Pannenberg. Il situe l'origine de la création dans la relation qui différencie le Fils du Père⁶⁸. En effet, l'incarnation comme la création relèvent de la distinction du Fils par rapport au Père. C'est cette distinction qui rend possible l'existence de toute réalité créée, c'est-à-dire distincte de Dieu, et donc de l'incarnation du Fils⁶⁹. C'est dans cette perspective que Pannenberg situe kénose et humiliation dont parle le texte de Ph 2. Dans son interprétation Pannenberg reprend les thèmes traditionnels du Christ comme étant le Fils préexistant qui s'est incarné et comme nouvel Adam⁷⁰. Car, il n'y a pas opposition entre des deux présentations. Pannenberg distingue aussi dans le texte de Ph 2 la kénose de l'humiliation, bien que les deux renvoient à la vie terrestre de Jésus qui inclut la passion et la résurrection. La kénose exprime la renonciation par le Fils d'être l'égal de Dieu en tant que Fils. Il ne s'agit pas de renoncer à la divinité. L'acte qu'est la kénose est même, ajoute Pannenberg, une expression de la divinité et de ce fait il s'oppose aux théories kénotiques qui considèrent la kénose comme une limitation volontaire par le Fils de sa divinité dans ses attributs essentiels : toute puissance,

⁶⁴ On aboutirait ainsi au trithéisme ou au subordinatianisme ; *ibid.*, p. 84-86.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 83-84.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 90-93 ; Id., *The Triune Creator. A Historical and Systematic Study*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1998, p. 140-141.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 84-86. Voir aussi C.S. Evans, « The Self – Emptying of Love : Some Thoughts on Kenotic Christology », dans S.T. Davis, D. Kendall, G. O'Collins (ed.), *The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 265-267.

⁶⁸ Voir W. Pannenberg, *Systematic Theology*, vol. 2, Edinburgh, T.&T. Clark, 1994.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 23, 319 et surtout 375-379.

⁷⁰ *Ibid.* Cela rejoint l'idée de C. Gunton selon laquelle l'incarnation est dans la perspective de la relation que le Fils a avec la création ; voir Gunton, p. 83-84.

omniprésence, omniscience. Pannenberg tient de cette manière ensemble les deux lectures christologiques de Ph 2, le Christ comme Fils incarné et comme nouvel Adam, montrant que c'est possible à l'encontre de certaines interprétations contemporaines qui estiment que le fait de comprendre le Christ de Ph 2 comme nouvel Adam est contradictoire avec la préexistence du Fils⁷¹. Or, il est possible de faire une lecture « adamique » de ce passage en distinguant la vie humaine que Jésus aurait pu avoir, car il était sans péché et obéissant de celle qu'il a accepté de prendre et qui est marquée par le péché. L'expression « être l'égal de Dieu » est alors à comprendre comme un bien non revendiqué. L'obéissance du Christ s'oppose alors à la désobéissance d'Adam⁷². Pannenberg comprend la kénose et l'humiliation à la lumière d'Is 53,12. Kénose et humiliation ne constituent pas seulement des actes qui relèvent de l'économie, ils relèvent aussi selon Pannenberg de la relation éternelle du Fils au Père. L'obéissance de Jésus dans l'économie et l'offrande de sa vie correspondent au don éternel du Fils au Père, expression de l'amour intratrinitaire. Ce qui est sans souffrance en Dieu, le devient dans l'économie.

En conclusion, selon les théologiens qui en parlent, la kénose correspond à l'incarnation du Fils⁷³. Elle a une portée trinitaire pour certains (Barbour, Haught, Moltmann), pas pour d'autres (Gunton, Pannenberg) qui rappellent que la kénose est l'œuvre du Fils et dépend de sa relation avec le Père. Dans tous les cas, incarnation et kénose sont reconnues comme associées à la création, permettant son accomplissement. Ce point constitue une avancée par rapport à l'enseignement traditionnel strictement christologique.

Quelle légitimité à cette extension ? Elle tient à ce que la kénose possède un rapport à la création par le fait même que tout a été créé par le Fils. Le lien entre kénose et création tient dans la relation du Fils par rapport au Père, condition d'existence du créé et de possibilité de son incarnation. Cette remarque montre qu'il n'est pas nécessaire de penser la kénose comme étant celle de la Trinité. Le fait de lier kénose et création est dépendant du changement de la compréhension philosophique de Dieu. Depuis la fin du 17^e siècle, la question de Dieu est abordé par le biais de la causalité efficiente. Se développe alors la théologie naturelle. La finalité du monde se découvre à partir de l'efficiencia du Créateur en lui. Le changement de la vision scientifique du monde opéré aux 19^e et 20^e siècles va bouleverser cette conception. La géologie et la biologie d'abord, la physique et la cosmologie ensuite ont introduit la conception d'un monde, inerte ou vivant, dynamique et en changement permanent, où

⁷¹ C'est la position de Wanamaker, p. 179-183 ; voir aussi G.D. Fee, « St Paul and the Incarnation », dans S.T. Davis, D. Kendall, G. O'Collins (ed.), *The Incarnation*, p. 80-83.

⁷² Voir Pannenberg, *Systematic Theology*, p. 296.

⁷³ On retrouve somme toute l'interprétation traditionnelle qui se tient à distance de certains essais exégétiques contemporains.

la contingence tient un rôle essentiel, à la place de l'ancienne vision mécaniste, finalement assez statique. Dans ce contexte, la question est de comprendre la modalité de l'incarnation, c'est-à-dire comment le Fils, tout en étant le Créateur, a pu devenir homme. C'est pourquoi les théories kénotiques du 19^e siècle ont porté quasi uniquement sur la question christologique. Ce faisant, elles n'ont pas traité la relation que l'humanité du Christ entretient avec la création d'un côté et avec la Trinité de l'autre. Certains théologiens, dont Boulgakov, vont précisément développer une réflexion théologique intégrant cette double requête. Ce mouvement va marquer pour une bonne part la théologie du 20^e siècle, comme la présentation précédente l'a illustré.

Pour aller plus loin dans le rapport entre kénose et création, je voudrais revenir sur l'affirmation de Gunton selon laquelle la kénose n'est pas nécessaire à l'incarnation en tant que telle, mais elle l'est pour ce que l'incarnation vise, à savoir l'accomplissement. En effet, la kénose, en tant que modalité de l'incarnation, ne dit pas la même chose selon qu'elle est envisagée comme seulement liée à la condition de péché ou comme résultant d'abord du choix de Dieu en vue de l'accomplissement de son dessein. Dans le premier cas la kénose n'est pas nécessaire à l'incarnation en tant que telle. Dans le second, elle est nécessaire pour l'accomplissement du dessein divin. Par le lien reconnu entre kénose et création se trouve posée la question de l'accomplissement, c'est-à-dire de la présence et de la venue de Dieu dans le créé.

Ce rappel nous invite à ne pas nous fixer sur la légitimité du lien entre kénose et création. Nous retrouvons en fait le débat ancien sur l'accomplissement par Dieu de son dessein et aussi sur la place de la souffrance, du péché et de la mort. Commençons par l'accomplissement. Il consiste dans la venue de Dieu dans le créé. Mais, le salut est-il avènement de la création nouvelle en tant qu'accomplissement de la création ancienne ? Alors, l'accomplissement et la création sont dans un rapport de continuité. Ou bien le salut est-il avènement de la création nouvelle en tant que dépassement de la création ancienne ? L'accomplissement et la création sont alors situés dans leur différence, en discontinuité. La théologie contemporaine permet d'éclairer sous un nouvel angle cet ancien débat théologique. La compréhension de la venue de Dieu dans le monde est analogue à celle du rapport que l'on considère entre la création et l'incarnation. Dieu vient habiter le monde. On peut situer l'incarnation dans la continuité de la création. La kénose est alors considéré comme le moyen permettant l'entrée de Dieu dans le créé en vue de le transformer pour le rendre habitable par la Trinité. On peut aussi considérer l'incarnation comme étant déjà la transformation du créé. La kénose du Fils est alors vue comme réalisant à la fois l'entrée de Dieu dans le créé et le commencement de sa transformation.

Ces analyses permettent d'introduire le deuxième volet du débat concernant la relation entre kénose et la l'existence de la souffrance, du péché et de la mort dans la création. On peut situer cette réflexion dans la perspective d'un monde déchu, comme le fait Gunton⁷⁴. La kénose est alors la forme que prend l'incarnation du Fils à cause de cette situation de déchéance⁷⁵. Il me semble qu'on peut aller plus loin dans la ligne de l'accomplissement du dessein divin en développant l'idée de Gunton selon laquelle la kénose est l'actualisation dans l'espace et dans le temps de l'action de Dieu qui donne forme et existence au monde⁷⁶. Pour cela, nous partons de l'affirmation que la kénose est la traduction par l'incarnation de la manière dont le Fils est lui-même en relation avec le créé en vue de son accomplissement. Le Christ exprime ainsi dans le créé ce qu'est la vie divine, c'est-à-dire le don total que se font les personnes divines les unes aux autres. Dans cette ligne, la vie de Jésus et sa mort sur la croix constituent le don de sa vie pour la création, par lequel advient la création nouvelle. Par la modalité de la kénose, l'incarnation réalise ainsi le dessein divin en établissant une forme nouvelle de présence divine au créé. Elle correspond à la présence personnelle du Père, du Fils et de l'Esprit dans le créé. Il ne s'agit plus seulement d'une immanence divine.

La compréhension de la kénose comme moyen d'accomplir le dessein divin éclaire l'idée développée par les théologiens qui introduisent la kénose en Dieu en vue de la création. Ces théologiens cherchent en fait à exprimer comment création d'un côté et kénose du Christ de l'autre correspondent au même dessein : donner l'existence au monde et le porter à son accomplissement. Ce faisant, nous voyons qu'il n'est pas nécessaire d'étendre la notion de kénose à l'acte créateur. Il s'agit de considérer la kénose du Christ comme mode de l'accomplissement du créé, et pas seulement comme restauration du monde. Ce qui est en jeu, c'est encore une fois le débat entre deux visions de l'accomplissement, comme restauration en vue d'une nouveauté à venir ou comme nouveauté déjà commencée.

J. Fantino
Centre Ecritures
Université Paul Verlaine, Metz

⁷⁴ Voir Gunton, *Christ and Creation*, p. 88-89 et 91-93.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 96-98.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 93.