

revue  
catholique  
internationale



communio

## *Il s'est anéanti*

« Et [l' Apôtre] dit bien : *Il s'est vidé (exinanivit)*. Car le vide (*inane*) s'oppose à la plénitude. Or la nature divine est une totale plénitude, puisque toute la perfection de sa bonté réside en elle, Ex 33 [19] : "Je te montrerai toute sorte de biens." Quant à la nature humaine, tout comme l'âme, elle ne possède pas la plénitude, mais elle est en puissance de la recevoir, car elle a été faite comme une table rase. La nature humaine est donc vide. Aussi [l'Apôtre] dit-il : *Il s'est vidé*, parce qu'il a assumé la nature humaine. »

Thomas d'Aquin,  
*Commentaire de l'Épître aux Éphésiens*, Paris, Cerf, 2015, p.97.

« Le Christ a compris son action comme obéissance inconditionnelle devant le Père. À travers lui et en lui, c'est Dieu qui agit, sacrifiant pour le monde ce qu'il a d'unique, de plus cher. Il ne fait pas pour les autres *quelque chose*, mais tout.

Hans Urs von Balthasar,  
*La Dramatique divine*, I. Prolégomènes, Paris, culture et vérité, 1984, p.27. »

Artiste américain, William G. Congdon (1912-1998) s'est enrôlé en 1942 dans l'American Field Service comme ambulancier; il a participé à la Campagne d'Italie et à la libération du camp de Bergen-Belsen. Après une brillante carrière artistique entre les États-Unis et l'Italie, admiré par Peggy Guggenheim, il reçoit le baptême à Assise (15 août 1959), où il va s'établir pour vingt ans. Lié à don Giussani, il fut un des fondateurs de la revue *Communio* italienne. Son inquiétude s'exprime par une peinture exclusivement religieuse, dont de nombreux crucifix. Il quitte alors le devant de la scène artistique. Vers la fin des années soixante, il se retire en ermite en Lombardie, près d'un monastère bénédictin. La critique internationale le retrouve alors, mais la mort le surprend au travail.

*Crucifix 45* a été peint en 1966 : tout repose sur d'infimes variations de noir, et seule une concentration du regard permet de discerner les nuances de ténèbres : "à partir de la sixième heure, l'obscurité se fit sur toute la terre jusqu'à la neuvième heure" (*Matthieu 27, 45*). C'est seulement dans une sorte de halo que l'on perçoit le buste du Christ et ses bras étendus. La tête est penchée, excluant toute représentation anatomique, elle est comme un trou noir qui repose sur le buste. Au cœur de ces ténèbres, le corps du Christ est l'ultime blancheur qui demeure – ou la première qui apparaisse ?

On trouve un article de William Congdon dans le premier cahier de *Communio-F* (septembre 1975) : "Le visage du monde et la figure du Christ" (consultable sur le site [www.communio.fr](http://www.communio.fr)).

*Il s'est anéanti*

## SOMMAIRE

### Éditorial

6 Philippe Dockwiler

### Thème Il s'est anéanti

11 Hans-Ulrich Weidemann : Celui « qui était dans la condition de Dieu »

*L'abaissement volontaire du Christ jusqu'à la mort, qui constitue, avec son élévation dans la gloire, le point central de l'Hymne aux Philippiens, doit être considéré comme la disposition d'esprit à adopter pour tout chrétien vis-à-vis de tous, puisqu'il mène à la vraie liberté. C'est ce que l'auteur tire d'une analyse formelle précise du texte, qu'il replace aussi dans son contexte historique.*

23 Jean-Luc Marion : À partir de la Trinité

*La kénose est l'anéantissement du Fils sur la Croix et comme telle, elle pourrait s'expliquer par la mise entre parenthèses de ses attributs divins en faveur de ses attributs humains. En réalité, selon la logique propre de l'amour qu'est la vie trinitaire, on n'est soi-même qu'en recevant son existence comme un don. L'accomplissement d'une vie revient à la recevoir des mains d'un autre. C'est donc en acceptant librement, par amour, une condition d'esclave que le Fils retrouve « la gloire » qu'il « avait auprès du Père avant que le monde ne fût ». Autant dire que la kénose n'a de négativité que, parce qu'en son fond, elle est la victoire suprême des abandons vivifiants des Personnes.*

39 Pascal Ide : La kénose selon Balthasar – Une notion centrale ?

*De prime abord, le thème de la kénose est central dans la théologie de Hans Urs von Balthasar. Après en avoir brièvement présenté le contenu – l'amour comme don radical de soi – et l'avoir illustré à partir de la kénose du Père, l'article se pose successivement trois questions, relatives à son extension – n'est-elle pas trop large ? –, à son contenu – ne s'identifie-t-elle pas à la perte de soi ? – et à son importance – au fond, pour le théologien suisse, la kénose constitue-t-elle véritablement l'axe du Mystère ?*

55 Jean-Pierre Batut : La décision de kénose du Fils et l'obéissance filiale du chrétien

*La kénose du Fils de Dieu est une décision. C'est ce que nous apprennent déjà les chants du Serviteur au Livre d'Isaïe, et c'est ce que confirme l'Hymne aux Philippiens. Si nous ne pouvons imiter l'évidement de celui qui est « de condition divine », nous pouvons, avec sa grâce, faire nôtres ses dispositions intérieures et participer ainsi pleinement à son offrande eucharistique.*

71 Peter Henrici : Dialectique ou amour ?

La compréhension philosophique de la création du monde en tant que kénose

*Le concept de kénose est ici envisagé au cœur de deux philosophies, celle de Hegel et de Blondel. Il est dans les deux cas une tentative de réponse au problème philosophique de la contingence de l'expérience sensible. Mais son traitement est cependant bien différent : Hegel fait de la Révélation une structure interne à la construction de la pensée et donc produite par elle, alors que Blondel insiste sur la facticité de l'amour qui n'est accessible à l'homme que par un don divin.*

83 William C. Hackett : Une façon de penser kénotique –  
La « christologie sacrificielle » de Cyrille d'Alexandrie

*La relation intellectuelle la plus appropriée à Dieu est l'invocation personnelle, toutefois, la théologie doit penser à et parler de Dieu à la troisième personne. Saint Cyrille d'Alexandrie surmonte cette difficulté intrinsèque du discours théologique en discernant les implications de la rencontre de la foi avec le Christ, "l'image invisible de Dieu" dans l'Écriture et la liturgie, pour la rationalité humaine. À travers l'examen de sa christologie "kénotique", cet article voudrait comprendre le cheminement exemplaire de saint Cyrille et le recommander à la théologie d'aujourd'hui et de demain.*

97 Andrea Bellantone : Le don du sacrifice –

Ou ce que la « kénose » peut dire aux philosophes

*Rien n'est plus urgent pour nous, en plein régime de nihilisme, que de retracer les lieux et les possibilités d'un accès à l'Absolu. Si cet accès ne peut pas se réaliser dans le monde des choses, ni dans les actes auto-référentiels de notre personnalité (auto-position ou auto-affirmation), il peut se donner dans les pratiques du sacrifice (kénotique) de soi. Ainsi, à travers une rapide exploration de quelques figures saisissantes (la reconnaissance, la charité, l'engendrement et la religion), nous pouvons indiquer la fécondité du concept de kénose pour la phénoménologie à venir.*

109 Emmanuel Gabellieri : Kénose, compassion et miséricorde  
chez Simone Weil

*Si l'on sait depuis longtemps le lien qui s'est opéré dans l'itinéraire spirituel de S. Weil entre l'expérience de la compassion (à travers notamment la condition ouvrière en 1934-35) et la découverte de la Passion du Christ (lors des « trois contacts avec le catholicisme » de 1936-38), on sait moins combien un des sommets de cet itinéraire réside dans la méditation, pendant la guerre, de l'Hymne aux Philippiens de saint Paul. « Se dépouiller de sa divinité » y devient en effet le modèle d'une imitatio Christi passant par la « dé-création » et la « re-création » de soi par la grâce, en même temps qu'il est la révélation d'un « Amour surnaturel » qui est don total de soi et révélation de la « Miséricorde » divine.*

*Aimer c'est tout donner, et se donner soi-même.* Les paroles de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et de la sainte Face, devenues un chant de méditation, auraient pu donner l'équivalent de l'expression « *de lui-même, il s'est vidé* » appelée aussi *kénose*. Cette action est attribuée au Christ Jésus en sa Passion. *Kénose* a beau venir de la langue grecque, le terme technique n'en court pas moins le risque de résonner à nos oreilles comme un barbarisme. Comment comprendre ? « Anéantissement », « évacuation », « évidement » ? Les mots en usage peinent à fournir une traduction satisfaisante.

Résister à la satisfaction de l'évidence est peut-être le premier chemin de conversion indiqué par la *kénose* de Jésus. Du cœur de la nuée qui enveloppe le mot et ce qu'il désigne, Jean-Luc Marion explore les domaines de son application et aussi sa force : comment le mouvement que dessine le Christ Jésus en son évidement volontaire éclaire la manière d'être incomparable que possède le Créateur et le Sauveur. Ce que Dieu révèle de Lui-même est exactement le contraire de l'évidence. *Kénose*, cet anéantissement de soi, aiderait-il à qualifier la Révélation ?

Changer de regard, opérer une conversion est bien l'enjeu de cette hymne proposée par l'Apôtre Paul aux disciples du Christ dans la ville de Philippe. *Aimer c'est tout donner* est un refrain. *Kénose* est une hymne. Le « psaume christologique » doit être entendu pour ce qu'il ose dire de Jésus : ayant la forme de Dieu, il se vide de lui-même, et embrasse la forme d'esclave, jusqu'à l'ignominie de la mort en croix. Cette mort advient sans bourreau. Le corps élevé et contraint comme l'étoupe d'une torche se consume et s'éteint de lui-même, exposé aux regards et nu. Processus lent d'une suprême humiliation. Si la nuée enveloppe bien la *kénose* de Jésus, Hans-Ulrich Weidemann nous en fait discerner les contours les plus éclatants. Pourquoi lire avec tant d'attention ? Parce que Paul a présenté cette *kénose* comme le modèle à suivre par les disciples.

Le paradoxe de la nuée qui enveloppe et de la clarté qui perce toutes les obscurités est alors bien posé. Voir clair et suivre l'exemple. L'essentiel serait dit si les questions relatives à la réception de la *kénose* dans la théologie et la philosophie ne s'étaient pas ensuite bousculées au portillon de l'intelligence qui a vu et qui prend au sérieux ce qu'elle a vu pour agir.

En théologie, cet exemple du Christ, modèle pour les disciples, possède une autorité divine de révélation. S'ensuit-il que l'évidement volontaire de Dieu en Jésus indique la possibilité d'un évidement au sein de la vie divine elle-même, avant tous les siècles, éternellement ? L'exemple du Christ Jésus peut-il seulement être humainement suivi ?

Hans Urs von Balthasar est connu pour avoir placé au cœur de sa théologie la notion de kénose intra-divine, transposant la kénose du Christ Jésus au cœur de la vie trinitaire et attribuant une kénose au Père lui-même dans l'engendrement éternel du Fils. Pascal Ide interroge l'évidence de cette focalisation balthasarienne sur la kénose intra-trinitaire et propose de la lire dans une réfraction fécondité-kénose-enveloppement qui honore l'amour-don comme centre de la théologie balthasarienne. La kénose n'épuise pas le mystère de l'amour divin.

Puisque l'hymne aux Philippiens invite les croyants à suivre le Christ Jésus, Jean-Pierre Batut considère au plus près le sérieux d'une décision que le Christ a prise de *se vider à mort*. À la suite de Jésus, le croyant est invité à prendre une décision analogue dans l'obéissance filiale, c'est-à-dire avec le Christ lui-même qui, en son humanité semblable à la nôtre et par elle, nous enseigne la divine humilité que représente la kénose du Père et du Fils. Cette conformation au Christ implique une participation telle que vivre et penser kénotiquement ne saurait advenir sans que le Seigneur se mêle corporellement à la vie des croyants en leur donnant d'entrer dans sa vie eucharistique par la célébration des mystères. Avec Cyrille d'Alexandrie, William Hackett propose de penser la communion et la déification à travers la chair d'abaissement. Cette chair divine nous communique la promesse de la gloire en nous incorporant au Christ.

*Kénose* est aussi devenue une découverte et un concept philosophiques. La notion qui n'est pas évidente à l'intelligence croyante ne saurait être acclimatée simplement en philosophie. L'identification chez Hegel et chez Blondel de ce qu'elle signifie est relue par Peter Henrici dans le cadre d'une position de relation entre Dieu et le monde. Ce qui chez Hegel constitue le processus dialectique et la possibilité de penser une fondation du monde est compris chez Blondel d'une tout autre manière en un point d'aboutissement en lequel le phénoménologique reçoit son accréditation. La question de savoir si l'élargissement philosophique du concept de kénose à la doctrine de la création peut être approuvé par la théologie est posée. Pourvu de cet avertissement critique sur la transposition d'un élément théologique vers le domaine de la philosophie, il devient plus aisé de lire avec fruit la proposition d'Andrea Bellantone de discerner des actes

*Éditorial* ● kénotiques en philosophie. En terminant par la présentation du parcours étonnant de Simone Weil, Emmanuel Gabellieri ouvre une fenêtre sur l'intelligence des intuitions les plus déterminantes de la foi chrétienne confrontée à la violence d'une histoire qui requalifie de force la place de Dieu dans le monde. À travers une certaine compréhension de la kénose, Simone Weil dépasse l'alternative de Hans Jonas qui excluait soit la bonté de Dieu au profit de sa toute-puissance, soit sa puissance au profit de sa bonté.

Depuis la parole relatée dans l'écriture paulinienne avec sa précision cernée et christologique jusqu'à sa découverte par l'expérience chez Simone Weil, la kénose est ici modulée en son sens historique et sa fécondité pour l'intelligence spéculative et pratique : faire l'humanité selon le Christ, et même en Lui pour la gloire de Dieu, le Père.

*Philippe Dockwiler, dominicain, né en 1971, enseignant à la faculté des lettres et à la faculté de théologie de l'Université Catholique de Lyon. A soutenu sa thèse sur « Le temps du Christ, cœur et fin de la théologie de l'histoire selon Hans Urs von Balthasar », parue aux éditions du Cerf en 2011.*

Prochain numéro  
janvier-février 2016

*La miséricorde*



## Celui « qui était dans la condition de Dieu »



Hans-Ulrich  
Weidemann

« **A**yez en vous les dispositions qui sont dans le Christ Jésus » (*Philippiens*, 2,5). C'est par ces mots que saint Paul introduit ce qu'on appelle l'hymne christologique de l'Épître aux Philippiens (*Philippiens*, 2, 6-11). Si l'on considère les versets précédents (2, 1-4), il est clair que l'Apôtre veut que se concrétisent dans sa communauté le respect et le service mutuels. Considérer l'autre comme supérieur à soi, accepter les intérêts d'autrui comme étant les siens propres, cet « état d'esprit » manifesté par un certain comportement correspond pour Paul à « l'être dans le Christ-Jésus ». Dans ce contexte, Paul emploie le mot *tapeinophrosunè*, attesté seulement au premier siècle de notre ère et employé de manière purement négative par des auteurs comme Flavius Josèphe, Épictète et Plutarque, dans le sens de « soumission ». Avec raison, Wolfgang Schenk s'est élevé contre la traduction du terme, employé bien sûr positivement par Paul, par celui d' « humilité<sup>1</sup> ». Paul utilise ce mot parce que l'hymne qui suit dit que Jésus s'est « abaissé lui-même » (2, 8c). Le lien entre ces termes clef revêt un caractère programmatique. Les Philippiens apprennent concrètement du texte en vers qui va suivre ce qu'ils doivent mettre en pratique, c'est-à-dire la *tapeinophrosunè* comme une façon d'avoir l'esprit d'abaissement.

### 1. La forme du texte

Ce qu'on appelle « l'hymne christologique de l'Épître aux Philippiens » (2, 6-11) est un exemple de la manière dont, dans un texte du Nouveau Testament, forme et contenu s'éclairent mutuellement. Aujourd'hui comme hier, il n'existe pas de consensus sur l'auteur du texte cité par Paul dans l'Épître aux Philippiens, ni sur la manière de caractériser ce texte, étant donné son genre littéraire. Mais il est certain qu'il est construit sur un « parallélisme entre ses différentes parties », même si sa construction exacte laisse le champ, dans certains cas particuliers, à des interprétations différentes. Comme la notion d' « hymne » est chargée d'un certain nombre de présupposés à cause

1 Wolfgang SCHENK, *Die Philipperbriefe des Paulus. Kommentar*. Stuttgart, 1984.

de son emploi dans le monde antique, on parle plus volontiers pour *Philippiens 2, 6-11* d'un « psaume christologique » ou plus généralement d'une « louange christologique ».

	Le Christ Jésus,	
I a	Ayant la condition de Dieu	6a
a'	Ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu	6b
b	Mais il s'anéantit lui-même	7a
b'	Prenant la condition de serviteur (d'esclave)	7b
c	Devenant semblable aux hommes	7c
c'	Reconnu homme à son aspect	7d
d	Il s'est abaissé	8a
d'	Devenant obéissant jusqu'à la mort	8b
d''	et la mort de la croix !	8c
II a	C'est pourquoi Dieu l'a exalté	9a
a'	Il l'a doté du nom qui est au-dessus de tout nom	9b
b	Afin qu'au nom de Jésus	10a
c	Tout genou fléchisse, au ciel, sur terre et aux enfers	10b
c'	Et que toute langue proclame	11a
b'	« Jésus Christ est Seigneur ! »	11b
b''	À la gloire du Père	11c

## Thème

La composition en deux parties principales à l'intérieur de l'hymne (ou chant ou psaume) que l'on peut nommer « strophes » n'est pas remise en cause. Au vers 9 se situent de toute évidence une profonde césure et un nouveau départ exprimés aussi bien par le « c'est pourquoi » que par le changement de sujet. Dans la première partie de l'hymne, le Christ était sujet de l'action. Il s'agit du Père dans la deuxième. La composition en deux parties de l'hymne se trouve confirmée par la répétition au vers 8c (jusqu'à la mort, et la mort sur la croix) et la finale en 11c (À la gloire de Dieu le Père) qui concluent les deux strophes. On peut parler ici avec Rainer Schwindt de « formulations ciblées<sup>2</sup> ». Le découpage en deux parties de la première strophe (2, 6-8) fait à peu près l'unanimité. Nous avons ici deux phrases : la première contient les quatre vers 6ab et 7ab, les expressions « forme de Dieu » (6a) et « forme d'esclave... » (7b) se font, de toute évidence, écho. La deuxième phrase débute à 7c (contrairement à la ponctuation de l'édition Nestle-Aland), et la proposition principale commence en 8a : « Il s'est abaissé lui-même ».

En revanche, la manière dont les deux propositions de la première strophe, les vers 6a-7b et les vers 7c et 8c sont reliés du point de vue du contenu, ne fait pas l'unanimité. Certains commentateurs y voient le chemin emprunté par le Christ séparé en deux phases 1) l'être divin du Christ livré à l'humain et 2) l'être humain du Christ livré à la mort. D'autres en revanche voient dans les vers 6a et 6b le constat de cet abaissement et dans 7c-8c au contraire l'explication de la voie empruntée par le Christ, et de la manière dont s'est opéré cet abaissement.

La deuxième strophe (2, 9-11) ne se compose que d'une seule phrase et ses vers sont construits de manière parallèle, même si les vers 10a et 11b sont liés par un chiasme.

Nous commencerons notre lecture de ce « psaume » non pas par le début, mais par la fin, en utilisant librement pour ce texte un principe connu dans la narration juive. Les récits juifs sont conçus à partir du but visé par leur histoire. Comme notre psaume christologique raconte une histoire, cette manière de procéder me paraît justifiée.

## 2. L'acclamation universelle de Jésus comme Seigneur (*Philippiens 2, 10-11*)

Hans-Ulrich  
Weidemann

Commençons donc par la « fin du chant ». Le « psaume » culmine dans la vision d'une acclamation globale et universelle de Jésus : « Au nom de Jésus » c'est-à-dire à l'invocation du nom de Jésus, tout genou doit fléchir – « Tout genou » est-il précisé, aussi bien les genoux des anges, habitants du ciel, que ceux des hommes sur terre, ou des morts aux enfers — et toute langue doit confesser que « Jésus-Christ est Seigneur » (2,10-11).

Il est clair que ce « psaume », dans cette orientation universelle et cosmique, est orienté vers le futur. La vision d'une adoration universelle de Jésus comme Seigneur « à la gloire du Père », sonne comme la promesse de lendemains qui chantent. Il reste cependant clair pour l'auteur et pour ceux à qui il s'adresse que partout où résonne l'acclamation « Jésus Christ est Seigneur », ce futur a déjà commencé, de manière anticipée, pourrait-on dire. Et il devient réalité dans « l'assemblée » chrétienne. Cette relation entre la manière de se concevoir de l'Église primitive comme « assemblée » et les acclamations antiques a été démontrée en particulier par Erik Peterson<sup>3</sup>. D'après

3 Voir Erik PETERSON : *Heis Theos, epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken « Ein-Gott » Akklamation*. Réimpression de l'édition par Erik Peter-

son 1926, avec des ajouts de Christoph Marksches, Erik Hildebrand... (Erik Peterson Ausgewählte Schriften 8), Würzburg, 2010.

Peterson, le cri de « Jésus Christ est Seigneur » est une acclamation, c'est-à-dire un appel au culte à la fois rempli de la force de l'Esprit Saint et juridiquement contraignant pour l'assemblée réunie pour célébrer le culte. Dans le culte rendu au Christ par l'Église, le futur a pour ainsi dire déjà commencé, puisque la seigneurie du Christ y est constamment instaurée et affirmée par avance. Car une acclamation comme « Jésus Christ est Seigneur » est un acte performatif. Quand « une langue » confesse que Jésus est Seigneur, la Seigneurie de Jésus est concrètement réalisée. Uwe Hebekus le dit très bien : « L'acclamation dans le culte n'est pas l'articulation de contenus de la foi, mais elle a une fonction performative, puisqu'elle n'est rien d'autre que la reconnaissance et l'affirmation de notre rapport au Seigneur dans la Jérusalem céleste<sup>4</sup>. » C'est pourquoi Paul, dans son introduction à la première Épître aux Corinthiens, s'adresse aussi bien à « l'Église » qu'à ceux « qui, en tous lieux, invoquent le nom du Seigneur Jésus Christ » (1 Corinthiens 1,2).

Thème

On doit aussi prendre en compte l'arrière-fond biblique de la formulation de *Philippiens* 2,11. C'est une allusion évidente à *Isaïe* 45, 23, où Dieu dit de Lui : « Devant moi, tout genou fléchira, toute langue en fera le serment ». Cette vision eschatologique d'un hommage universel rendu au Dieu unique d'Israël, le roi et Seigneur de la création toute entière, est rapportée ici au Christ. Ceci est d'autant plus remarquable que directement avant le passage cité, on trouve l'affirmation : « Car je suis Dieu, et il n'y en a pas d'autre » (*Isaïe* 45, 21). Notre hymne concernant le Christ prétend donc que l'acclamation adressée au Seigneur Jésus ne va pas à l'encontre de l'affirmation du monothéisme radical exprimé dans *Isaïe* 45, mais qu'elle est même prononcée « à la gloire de Dieu le Père ».

### 3. L'élévation du Fils et le nom qui lui est donné (*Philippiens* 2,9)

L'acclamation du Fils comme Seigneur qui, dans le culte chrétien, est incluse dans l'adoration du Dieu unique d'Israël trouve son fondement et sa légitimation dans *Philippiens* 2, 9. Dans cette acclamation, la communauté réagit au nom de tout le cosmos à une « sur-élévation » du Christ et au don qui lui est fait par le Père du « nom au-dessus de tout nom ». De toute évidence, le vers « c'est pourquoi Dieu l'a élevé » fait allusion à la résurrection du Christ d'entre les morts, mais l'événement de Pâques est compris – comme dans les

4 Uwe HEBEKUS, „Enthusiasmus und Recht. Figurationen der Akklamationen bei E. H. Kantorowicz, Erik Peterson und Carl Schmitt“, in : Jürgen Brokoff-

Jürgen Fohrmann (Hg) *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*, Paderborn, 2003.

*Actes des Apôtres* 2,33 et 5,31– comme celui d’une élévation, voire d’une intronisation. En référence à *Isaïe* 45, on peut dire que le Dieu unique d’Israël, en élevant Jésus Christ au plus haut des cieux et en lui laissant recevoir l’hommage de tout le cosmos, manifeste par là même sa royauté universelle.

Le mot composé *hyper-upsoun* (« sur-élever ») exprime de manière indirecte l’élévation du statut de celui qui préexistait à toute chose. D’une autre manière que dans *Jean* 17,5 par exemple, l’élévation de Pâques ne consiste pas à redonner au Christ le statut qu’il avait avant l’incarnation, mais à lui en donner un supérieur. À qui demanderait : « En quoi une surenchère de la figure de Dieu pourrait bien consister ? », on pourrait répondre par le vers suivant du « psaume » : c’est le don « du nom (et pas d’un nom) au-dessus de tout nom » (vers 9b), fondement du statut d’après l’événement pascal, statut de Celui qui a été élevé et de l’hommage qui lui est rendu. Il est clair que le nom très saint lui-même de Dieu n’est pas prononcé, mais on peut penser que c’est le nom juif de Dieu transformé en « Seigneur » (*adonai* / *kyrios*) qui est visé ici. C’est à cela que renvoie l’acclamation finale.

Il est tout aussi clair que l’attribution de ce nom au Christ ne signifie pas que celui-ci soit enlevé à Dieu le Père. Il s’agit au contraire de l’inclusion de Jésus dans le nom de Dieu qui légitime encore une fois la « prosternation » universelle dans l’appel du nom de Jésus, ainsi que l’acclamation de Jésus par tout le cosmos. C’est justement l’inclusion du Christ élevé d’entre les morts dans l’adoration d’un seul Dieu par les créatures qui marque la différence avec son statut de préexistant à toute créature. Comme Jésus porte depuis son élévation « le nom qui est au-dessus de tout nom », tout genou va fléchir et toute langue va finalement proclamer « au nom de Jésus », que Jésus Christ est le Seigneur.

Hans-Ulrich  
Weidemann

#### 4. La première strophe du psaume (*Philippiens* 2,6-8)

Nous sommes ainsi à la transition entre la première et la deuxième partie du psaume christologique. Cette transition est nettement marquée et par le changement de personne, et par la conjonction « c’est pourquoi ». Il faut se demander si cette conjonction concerne le passage qui la précède directement, c’est-à-dire la mort sur la croix par obéissance (8bc). Dans ce cas, l’affirmation serait la suivante : comme Jésus a été obéissant « jusqu’à la mort, et la mort sur la croix » (2,8) », « alors Dieu l’a élevé » (2,9). En tous cas, l’accent est mis sur la mort en croix par la répétition du mot mort (et pas celui d’obéissance). Une autre solution, peut-être plus plausible du point de vue de la syntaxe, serait la suivante : la conjonction « c’est pourquoi » se rapporte

à la principale en 8a : Comme il s'est abaissé lui-même, alors Dieu l'a élevé. De toute façon, on ne peut pas vraiment se tromper. Comme cet abaissement de sa personne exprimé en 8a va jusqu'à l'extrême limite de la mort sur la croix, la réaction de Dieu ne consiste pas seulement à le ressusciter, à l'arracher au monde des morts ou à lui attribuer une place d'honneur dans le ciel : Dieu élève le crucifié au rang de Seigneur de l'univers. Mais il s'agit là d'un crucifié qui a décidé lui-même de mourir sur la croix, et qui s'y est livré de lui-même. Cela différencie nettement notre psaume de la formulation nommée « schéma de contraste » du type « Cet homme [...] vous l'avez pris et fait mourir en le clouant à la croix par la main des impies, mais Dieu l'a ressuscité » (*Actes des Apôtres 2, 23-24*). Dans ce cas de figure, Jésus reste dans les deux membres de la phrase et du point de vue de la langue l'objet de l'action. Les sujets sont d'un côté le peuple juif de Jérusalem, et de l'autre Dieu.

### 5. L'obéissance jusqu'à la mort (*Philippiens 2,7c, 8c*)

Thème

Toute la première strophe du psaume, et pas seulement le deuxième groupe de phrases (2, 7c, 8c) est orientée vers la répétition de 8c. Ce point de fuite de toute la strophe montre aussi que « l'incarnation » formulée dans 7cd ne consiste pas seulement en ce qu'un être divin ait revêtu un corps humain, mais en ce qu'il soit devenu mortel. Ainsi tous les débats parfois violents autour de la question de savoir si 7cd affirme « l'humanité totale » de Jésus deviennent obsolètes si l'on part de la fin de la strophe.

La proposition principale de la phrase se trouve en 8a : « Il s'est anéanti lui-même ». Cette proposition est précédée de deux propositions participiales selon lesquelles Jésus « est devenu semblable aux hommes » et « a été considéré comme un homme ». C'est en tant qu'homme qu'il s'est abaissé. Le grec *homoïôma*, qui signifie originellement « copie », peut signifier « forme semblable » et mettre ainsi l'accent sur la similitude entre le modèle et sa reproduction – ou « similitude » et conserver ainsi une certaine différence entre les deux. Il s'agit plus probablement de la première signification : il est devenu « pareil » à un homme et toute sa façon d'être l'a fait expérimenter, vivre, identifier et reconnaître comme un homme. Wolfgang Schenk traduit ce passage de la manière suivante : « Lorsqu'il fut mis au monde comme tout homme et apparut en tant qu'homme...<sup>5</sup> ».

L'abaissement volontaire de ce Jésus identifié comme homme va jusqu'à accepter la manière de mourir la plus honteuse et la plus

ignoble que pouvait se représenter l'Antiquité. Si l'on se demande quelles connotations pouvait avoir le mot « croix » dans le contexte du psaume, rien n'indique qu'il s'agisse du caractère d'une douleur poussée à l'extrême. Les indices fournis par le texte vont dans une autre direction; la crucifixion était la forme la plus déshonorante et la plus « déshumanisante » des exécutions, parce qu'elle mettait en scène un passage de la vie à la mort qui supposait une visibilité maximale, l'agonie la plus longue qui soit et une passivité totale. Sénèque en parle de manière impressionnante : L'homme suspendu à la croix agonise lentement, meurt membre après membre, et perd la vie goutte à goutte (lettre 101). Un point décisif est aussi le fait que la victime d'une crucifixion n'est pas tuée par quelque chose d'extérieur à elle-même (par un coup de massue, un animal ou par le feu...), mais qu'elle « crève » pour ainsi dire d'elle-même devant le regard de tout un chacun. La mort elle-même (par étouffement) n'est pas « spectaculaire ». Ce qui remplit le public de satisfaction, c'est le caractère souvent grotesque de la fixation et la longue agonie.

L'absence d'un bourreau, la suppression de « l'effet produit par l'exécuteur des hautes œuvres sur le corps du délinquant » sont aussi remarquables. Ainsi n'a pas lieu ce que Michel Foucault nomme le dernier « défi » et le dernier « duel » de l'exécution<sup>6</sup>. La crucifixion est donc la forme d'exécution qui fait penser le moins, et de loin, à une scène de lutte. La puissance déchaînée de l'empire triomphe ici totalement sur le révolté ou sur l'esclave, le crucifié en est arrivé à la privation totale de son pouvoir, du contrôle et de la domination de soi, son corps lui-même ne peut pas résister à son exécution, il n'a aucune possibilité de mourir en se « tenant bien », c'est-à-dire dignement et « comme un homme ».

Hans-Ulrich  
Weidemann

Cependant, ce psaume sur le Christ insiste deux fois, et de la même manière, sur le fait que Jésus « s'est fait lui-même vide » (7a), « s'est abaissé lui-même » (8a). Ces deux propositions principales, à la construction tout à fait parallèle – un verbe conjugué plus un pronom réfléchi – constituent la structure fondamentale de toute la première strophe. Le sujet de cette première strophe (2, 6-8) en entier est donc le Christ. Il est le seul qui soit actif, même si tout est déjà ordonné à la perspective de son « obéissance jusqu'à la mort sur la croix ».

C'est justement en s'abaissant lui-même qu'il s'est montré obéissant jusqu'à la mort. On entend par là non seulement que la mort sur la croix correspond à la volonté de Dieu, mais aussi que le comportement actif de

6 Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir. La naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, Chapitre 1§2.

Jésus et son obéissance sont les deux aspects d'une même chose : l'obéissance est complémentaire de l'abaissement de soi-même – que ce soit dans l'acceptation obéissante du plan de salut de Dieu, ou dans la reconnaissance de la condition humaine, qui au fond n'est pas grand chose. En tous cas, c'est l'obéissance qui sert de modèle à l'auto-abaissement, il s'agit donc « d'une obéissance voulue, et pas seulement contrainte<sup>7</sup> ».

## 6. De la condition de Dieu à celle de l'esclave (Philippiens 2, 6a- 7ab)

Nous sommes ainsi arrivés au début de notre hymne christologique. Nous apprenons ici que celui qui s'est abaissé (8a) et s'est montré obéissant jusqu'à la mort de la croix (8bc) était d'abord « dans la forme (*morphè*) de Dieu » (6a) mais qu'il a pris « la forme (*morphè*) d'esclave ». Dans la vaste discussion autour de la notion de *Gestalt* (forme, apparence...), on a trouvé tant de sens à ce terme que le spectre de sa signification s'étend de la manière (même physique) de le voir, jusqu'à celui de son statut. Il faut en fait inclure les deux visions : il s'agit de ce que l'on peut percevoir d'une figure, ce qui correspond à son statut actuel. Doit-on, comme Samuel Vollenweider, insister sur l'éclat perceptible de la lumière d'êtres angéliques au conseil du trône divin<sup>8</sup>, ou dans un sens plus précis sur la position égale à celle de Dieu de Celui qui nous préexiste ? Cela dépend avant tout de l'interprétation du vers 6b.

Thème

Car à cet endroit, l'explication de la tournure *ouk arpagmon hégèsato* reste très controversée. Dit-on ici que le préexistant a considéré ce qu'il possédait déjà – la divinité – comme un gain dont il ne devait pas jouir totalement ? Ou s'agit-il du fait qu'il ne considérait pas l'égalité avec Dieu comme quelque chose que l'on pouvait dérober, qu'il ne la possédait pas, et ne voulait pas s'en emparer ? Dans le premier cas, qui pour moi serait le plus vraisemblable, le vers 6ab serait à comprendre comme un parallélisme synonymique : la forme divine serait la même chose que l'égalité à Dieu. Dans le second cas, il faudrait partir d'un parallélisme synthétique, le concept de « forme divine » se rapporterait à l'état du préexistant comme celui d'un sorte d'être angélique, qui ne tendrait pas vers « le plus haut », c'est-à-dire « l'égalité à Dieu », mais qui, au contraire, se démettrait de sa « forme divine ». Dans cette interprétation, « l'égalité à Dieu » – à la différence de la « forme divine » n'est tout simplement pas attribuée au préexistant !

7 ERNST KÄSEMANN, „Kritische Analyse von Phil. 2, 5-11“, in : *Exegetische Versuche und Besinnungen 1* Göttingen, 1964 p. 51-95, 79.

8 SAMUEL VOLLENWEIDER, „Die Metamorphose des Gottessohnes Zum epi-

phanalem Motivfeld in Phil. 2, 6-8“ in : *Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie* WUNT 144, Tübingen, 2002, p. 285- 306.

En tous cas, celui qui était « dans la forme divine » est arrivé à « la figure d'esclave » en se « vidant lui-même ». En dehors de notre texte l'expression *heauton kenoun* (« se vider ») n'est pas attestée. Avec un complément d'objet direct, le verbe signifie d'abord tout simplement « faire perdre quelque chose à quelqu'un ». Il est employé ici en même temps comme verbe à l'actif et à la forme réfléchie. Cet emploi inhabituel exprime bien un événement extraordinaire : la décision personnelle du Christ préexistant de renoncer à tout ce qui, d'après *bab*, lui appartenait en propre.

Comme le met en relief avec raison Ernst Käsemann, le *heauton* (« soi-même ») concerne la volonté propre du Christ et décrit « le processus comme action<sup>9</sup> ». À ceci correspond aussi *2Corinthiens*, 8,9 : « De riche, Il s'est fait pauvre pour vous, afin de vous enrichir de sa pauvreté ». Là aussi, Paul formule cette phrase à la voie active.

Le verbe reçoit son véritable sens à l'intérieur de la phrase entière. La renonciation volontaire à la « figure divine » va jusqu'à l'acceptation de la « figure de l'esclave ». On voit clairement ainsi que ce changement n'est pas une transformation du mode d'apparition extérieur, pas un « changement de figure » dans le sens du simple « voilement » d'un être divin. L'emploi de « il se fit lui-même pauvre » va à l'encontre d'une telle compréhension du texte, tout à fait possible dans le contexte païen de l'époque. On peut cependant se demander si le Préexistant s'abandonne concrètement à « la figure d'esclave de l'existence humaine en tant que telle ». Ulrich B. Müller parle de la « sortie de soi-même du Préexistant comme don total à l'esclavage de l'existence humaine<sup>10</sup> ». En tous cas, l'hymne au Christ de l'Épître aux Philippiens pousse cette idée à l'extrême : la seigneurie universelle du Christ est fondée sur une sortie de Lui-même radicale et réalisée par lui de manière active.

Hans-Ulrich  
Weidemann

## 7. Le Seigneur comme esclave

L'orientation générale de la première strophe du psaume christologique a donc pour but de décrire la « descente » du Christ de sa position de figure de Dieu à celle de la figure de l'esclave jusqu'à la croix comme un acte décidé par lui-même et posé en pleine conscience. Le psaume est ainsi lié à un certain idéal de masculinité qui n'est pas le fruit du hasard. Samuel Vollenweider et d'autres auteurs ont mis le

9 *Op. cit.*, p.72

10 U. MÜLLER, « Der Christushymnus, Philippiens 2, 6-11 », dans *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* n° 79 (1988), p.25 : « Seulement, la représentation change ici totalement de sens,

puisque le texte chrétien originel souligne le contraste radical entre la figure de Dieu et celle de l'esclave et n'y voit pas un simple échange du mode de manifestation ».

doigt sur le fait que l'histoire racontée dans cet hymne christologique peut se lire comme une contre-histoire opposée au type de celle des souverains violents, qui repoussent les limites extrêmes de l'humain et prétendent s'attribuer la position d'un dieu<sup>11</sup>. On le trouve aussi bien dans la littérature de l'Ancien Testament (en particulier dans *Isaïe* 14, 5-21 ; *Ézéchiel* 28, 1-19, 2 *Macchabées* 9, 1-22) que dans la littérature gréco-latine, comme dans les différentes compositions littéraires sur le thème d'Alexandre par exemple.

Notre psaume christologique, au contraire, raconte que l'abaissement volontaire de Jésus conduit à son élévation et à sa royauté sur le monde. On trouve là aussi des parallèles surprenants comme par exemple l'Éloge de Moïse rédigé par le philosophe des religions juif, Philon d'Alexandrie, sur le modèle des biographies de souverains<sup>12</sup>. D'après ce texte, Moïse renonce volontairement et totalement à la souveraineté sur l'Égypte qui lui revenait, et reçoit en récompense la souveraineté sur le peuple élu de Dieu. Il révèle ainsi définitivement sa vertu, il montre par-dessus tout sa retenue, sa constance, sa maîtrise de soi, son caractère réfléchi, etc. Comme de surcroît il ne cherchait, dans cette position, à exercer ni le pouvoir, ni aucune influence, qu'il ne pensait pas non plus à mettre sa famille à l'abri du besoin ou à accumuler des richesses, Dieu lui a donné comme récompense la richesse de la terre entière, de la mer et des fleuves et de tous les autres éléments. Ils lui étaient soumis, ce que montrent ses miracles. Car Dieu lui a fait l'honneur de lui partager son bien. Et finalement, Moïse fut même appelé « Dieu et roi » de tout le peuple.

Thème

Ce texte juif sur Moïse comme souverain idéal, à peu près contemporain du nôtre, éclaire l'horizon dans lequel notre psaume christologique fut lui aussi reçu. Jésus Christ, le souverain tout puissant de l'univers entier, acclamé par l'Église de manière anticipée, possède les vertus de tous les souverains contemporains et les radicalise, puisqu'il a atteint la plus haute dignité par son renoncement, son oubli de lui-même et sa maîtrise de soi.

11 Samuel VOLLENWEIDER : Der «Raub» der Gottgleichheit. Ein religionsgeschichtlicher Vorschlag zu

Phil.2, 6-11, in *Horizonte* p. 293-294.

12 PHILON, *La vie de Moïse* I 148-162 (LCL 289 = Philo 6, 352-359, Colson.

## 8. La « disposition d'esprit » du Christ

« Ayez entre vous les mêmes sentiments qui furent dans le Christ Jésus » (*Philippiens 2,5*). La « disposition d'esprit » que saint Paul demande à sa communauté doit correspondre à leur manière d' « être dans le Christ », donc à prendre comme référence le Christ lui-même. Le psaume christologique montre que la mesure de ce qui est demandé aux Philippiens, la *tapeinophrosunè*, c'est « l'auto-limitation », « l'auto-abaissement » de Jésus, c'est-à-dire sa participation active à cette « limitation » jusqu'à la mort sur la croix. Comme ce psaume s'étend de la mort honteuse du Christ sur la croix à sa souveraineté sur l'univers entier, il correspond donc à la description de certaines figures idéales antiques de souverains ou d'idéaux masculins et les radicalise. Mais puisque le Seigneur Jésus Christ, acclamé par l'Église, les a radicalement retournés, la *tapeinophrosunè* est devenue la vertu du Souverain, et même une vertu divine.

Il ne s'agit donc pas ici de manière simpliste de « la reconnaissance de nos propres limites, de notre dépendance par rapport aux autres, en tant que collaborateurs, partenaires ou êtres humains, que Jésus Christ nous demande d'aimer<sup>13</sup> », comme le formule très justement Nikolaus Walter. La *tapeinophrosunè* n'a pas pour but la connaissance de soi-même, mais une « manière de penser » qui se manifeste dans notre comportement vis-à-vis d'autrui. Paul voudrait obtenir de ceux à qui il s'adresse de se décider positivement à considérer comme rien la réputation convenant à leur statut (leur « honneur »). Il parle de *tapeinophrosunè* pour exclure tout idéal d'égalité, et établir à la place une attitude vis-à-vis de l'autre, qui « l'estime supérieur à soi » (*Philippiens 2,3*). Mais comme il s'agit alors d'une « manière de voir » adoptée librement et souverainement, elle est le contraire d'une soumission. Elle est bien plutôt l'expression du contrôle et de la maîtrise de soi, élément fondamental de l'idéal de l'homme antique, ce qui doit avoir considérablement augmenté la force de persuasion des paroles de Paul adressées aux Philippiens.

Hans-Ulrich  
Weidemann

(Traduit de l'allemand par Françoise Brague. Titre original : „Der in Gottesgestalt war“. Zur Theologie des Christusalms Phil 2, 6–11)

*Hans-Ulrich Weidemann, né en 1969, est professeur de Nouveau Testament au séminaire de théologie catholique de l'Université de Siegen.*

<sup>13</sup> Nikolaus WALTER *Der Brief an die Philipper* (NTD 8,2) Göttingen, 1998, p.54.



Nous parlons trop aisément de la « kénose », comme si nous savions bien de quoi – dans ce mot grec d'ailleurs rare – il s'agit. Et tel n'est pas le cas.

## I.

D'abord parce que les Écritures n'en font un usage ni fréquent, ni univoque. L'emploi le plus courant de la racine indique le vide, l'absence de la chose attendue ou due : ainsi les mauvais vigneron renvoient-ils le serviteur du maître « les mains vides » (*Marc* 12, 3), et Dieu, selon le *Magnificat*, « renvoie les riches les mains vides » (*Luc* 1, 53). Ce vide équivaut donc aussi à la déception provoquée de ce qui arrive « en vain, à vide, *kenôs* » (*Jacques* 4, 5). Ainsi la « vaine gloire » (*Galates* 5, 26 ; *Philippiens* 2, 3) et les « phrases vides » (*1 Timothée* 6, 20 ; *2 Thimothee* 2, 16), dont s'illusionne l' « homme vain » (*Jacques* 2, 20), qui se laisse « prendre aux arguments vides et vains » (*Éphésiens* 5, 6 ; voir *Colossiens* 2, 8<sup>1</sup>). En conséquence, il faut donc éviter le vide et la vanité ; en effet, Paul souligne que « ...notre venue chez vous ne s'est pas produite vaine, vide d'effet » (*1 Thessaloniens* 2, 1), qu'il a su ne pas « ...courir en vain » (*Galates* 2,2 ; voir *Philippiens* 2, 16), que le « ...labeur n'est pas vain, vide dans le Seigneur » (*1 Corinthiens* 15, 58 ; voir *1 Thessaloniens* 3, 5). Il faut surtout « ...ne pas recevoir en vain la grâce de Dieu » (*2 Corinthiens* 6, 1) et, au contraire, tout faire « ...afin que la croix du Christ ne soit pas vide et vaine (ou *kenôthê*) » (*1 Corinthiens* 1, 17) : ne pas penser que la Loi sauve, car alors « ...vide serait la foi » (*Romains* 4, 14) ; bien se persuader que, « si le Christ n'est pas ressuscité, vaine et vide est alors notre annonce, vide et vaine notre foi » (*1 Corinthiens* 15, 14). En un mot, croire revient à constater que la « ...grâce n'a pas été vaine, vide envers moi » (*1 Corinthiens* 15, 10). Ces emplois, limités on le voit, indiquent tous un défaut, une faillite, bref un échec radical. On y retrouve l'écho de l'emploi classique du terme, qui connote non seulement l'état de vacuité, mais, médicalement, le processus

1 Avec une exception, la vanterie justifiée de Paul : « ...ce motif de me vanter, personne ne le rendra vide (ou *kenôsei*) » (*1 Corinthiens* 9,15 ; voir 2

*Corinthiens* 9, 3). On peut en rapprocher la citation, par *Actes* 4, 25, des « vains projets » fomentés par les peuples selon le *Psaume* 2, 1.

d'évacuation, littéralement, de la vidange d'une « déjection<sup>2</sup> ». Dans ce contexte, l'emploi de « ...il s'est vidé de lui-même (*ekenôsen*) » par Philippiens 2,7, qui s'y trouve décrit comme une opération extraordinaire, salvatrice et donc par excellence à imiter, contredit tous les autres emplois (pauliniens, apostoliques ou des *Synoptiques*), eux négatifs. D'où une situation herméneutique délicate : l'emploi du verbe *kenon*, ici dans sa forme réfléchie, ne peut pas s'interpréter par référence à d'autres usages comme lui positifs. Cette occurrence joue donc comme un *hapax legomenon*<sup>3</sup>.

Ce qui implique que nous n'avons, pour concevoir cette « exanation » (pour s'en tenir à un terme neutre et indéterminé) du Christ, d'autre guide que la chose même – la considération seule du mystère de la Croix, de la mort et de la résurrection de Jésus, le Christ, Fils éternel de Dieu et vraiment homme. Mais comment suivre cette question sans s'égarer aussitôt, en se laissant précisément « prendre aux arguments vides et vains » de nos conceptions ? Il faut ici, plus que partout ailleurs, faire preuve de la plus grande prudence, du plus grand respect, car nous approchons d'un sol saint, que nos pieds ni notre pensée ne peuvent, en toute rigueur, approcher et que l'on risque de profaner non seulement avec nos réponses, mais déjà avec la manière d'y poser nos questions. Car il s'agit du mystère le plus insondable, le plus inapprochable, le plus réservé – non seulement du « mystère d'iniquité (*mustêrion tês anomias*) » (2 *Thessaloniens* 2, 7), mais du « grand mystère de la piété (*mustêrion tês eusebeias*) » (1 *Timothée* 3, 16) : comment le salut pour tous a pu surgir de la sainteté d'un seul, comment la vie de tous a pu surgir de la souffrance et de la mort d'un seul, comment et pourquoi celui que nul ne « peut convaincre de péché » (*Jean* 8, 46), le seul qui reste « sans péché » (*Hébreux* 4, 15), celui-là même, Dieu « pour nous l'a fait péché » (2 *Corinthiens* 5, 21) ? Ici, la voix basse devient la seule attitude convenable, la moindre politesse, l'indispensable réserve que doit emprunter tout théologien comme tout croyant et même tout incroyant, pourvu qu'il songe à ce qu'il dit et à ce dont il parle.

La question s'impose d'autant plus que l'on sait l'origine, en fait assez moderne (xvi<sup>e</sup> siècle), du débat sur ce qui est devenu dès lors le problème de la *kénose*, voire le « kénotisme » : à partir de la conception luthérienne de l'union hypostatique (de la « communication des idiomes »), certains théologiens, influencés par la doctrine calviniste dite « ad extra », en sont venus à s'interroger sur la relation, dans la Passion, entre les attributs divins et les attributs humains du Christ. Ne

## Thème

2 PLATON, *Philèbe* 35 b & *République* 585 a.

3 (= Ce qui n'est employé qu'une fois).

Ce qui renforce l'hypothèse que la séquence de *Philippiens* 2, 6-11 constitue bien la citation d'une hymne antérieure.

devrait-on pas admettre une diminution des premiers dans le moment de la crise des seconds ? Faut-il l'entendre comme une limitation et une renonciation à leur usage jusqu'à la Résurrection (M. Chemnitz, école de Gießen), ou comme une suspension et une occultation (J. Brentz, école de Tübingen) ? En fait, cette querelle se bornait à déployer explicitement une difficulté assez commune : la Passion du Christ se déroule dans une souffrance et une mort si profondément humaines, que nous ne pouvons concevoir comment la divinité du Fils peut encore s'y déployer ; et donc, sauf à limiter l'humanité de Jésus (par docétisme), il conviendrait de restreindre *ici* l'exercice de sa divinité. Ce débat n'aurait gardé qu'un rôle secondaire s'il n'avait conduit à un dilemme en apparence inévitable : dans la personne de Jésus, la nature divine et la nature humaine se déploient en proportion inverse et, surtout dans la Passion, si l'humain recouvre toute la scène de l'abaissement, le divin en lui s'obscurcit d'autant<sup>4</sup>. Pourquoi devrait-on admettre cette contradiction des deux natures dans le Christ, surtout lors de la Passion ? Parce que l'abaissement qu'infligent la torture, la souffrance et la mise à mort contredit, pour un temps du moins, la gloire, la puissance et la conscience de sa divinité. Or, cette distinction d'apparence banale conduit à terme à une conclusion de Hegel qui, elle, l'est moins (et nous sommes, sur ce chapitre, souvent hégéliens sans le savoir).

La contradiction en effet entre les attributs du Christ ne s'impose à la réflexion naïvement pieuse que parce qu'il semble évident que l'abaissement de la mort humaine ne convient pas à la gloire de Dieu. Ou plus exactement, parce que l'abaissement (la souffrance et la mort) apparaissent *insupportables* à la gloire, qui ne peut ni s'en accommoder, ni les endurer. En fait, l'amour divin (l'amour que Dieu porte et donne à l'homme, mais surtout l'amour qui définit la Trinité) *ne supporte pas* la Passion et recule devant elle. Moins par peur que parce qu'il ne peut l'expliquer, la rendre pensable, la justifier. Pour rendre justice à la divinité de la Passion, pour surmonter la contradiction des attributs en la personne de Jésus Christ, il faudrait plus et mieux que l'amour (l'*agapè*, la charité), qui manque ici de radicalité spéculative : « Certes, on peut bien, si l'on veut, exposer la vie de Dieu et la connaissance divine comme un jeu de l'amour avec lui-même, mais cette idée sombre vite dans l'édification et même dans la fadeur, quand il y manque le sérieux, la douleur, le travail, la patience et le travail du négatif<sup>5</sup>. » Le négatif, c'est-à-dire le moment négatif que la conscience (de soi) introduit

Jean-Luc  
Marion

4 Voir, pour un état de cette question historique, H. U. von BALTHASAR, *Le Mystère pascal*, «Mysterium Salutis», t.12, tr. fr., Paris, Cerf, 1972, p. 34-46.

5 HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, Préface, éd. J. Hoffmeister, Hambourg,

1952<sup>6</sup>, p.20, tr. fr. J. Hyppolite, Paris, 1946, t.1, p.18. Ce seul texte aurait dû retenir l'élan aveugle de tous ceux qui se précipitèrent à se prétendre à la fois chrétiens et hégéliens.

Thème

dans la proposition, pour en déclencher toute la puissance spéculative et conduire l'assertion théorique abstraite jusqu'à l'effectivité de la raison objective, se substitue à l'impuissance subjective et sentimentale de l'amour. D'emblée, cette thèse s'avère essentiellement blasphématoire. D'abord parce qu'elle subordonne l'agapé, « la plus haute » (1 Corinthiens 13, 13) pourtant de toutes les vertus, puisqu'elle seule va « jusqu'au terme (*eis telos*) » (Jean 13, 1), jusqu'au point qu'on la «...renie devant les hommes » (Matthieu 10, 33 & par.); cette thèse manque donc radicalement tout, en ignorant « l'unique bon » (Matthieu 19, 17 & par.) que révèle au fond toute la Révélation. Et, par suite, elle a non seulement trouvé sa réfutation dans ses conséquences théoriques (voire historiques, sur lesquelles on n'insistera pas ici), mais elle fut d'avance récusée par saint Paul, qui définit l'agapé en lui assignant précisément les quatre termes que Hegel voudra transférer au négatif : «...l'agapé souffre tout, croit tout, espère tout, supporte tout (*panta upomenei*) » (1 Corinthiens 13,7); autrement dit, elle expérimente et exerce plus que tout au monde et hors du monde le sérieux (*pisteuein*), la douleur (*umpomenein*), le travail (*stegein*) et la patience (*elpein*). Il s'agit bien ici d'édification, mais de l'«...édification du Christ par lui-même dans l'agapé » (Éphésiens 4, 16), sans aucun danger de sombrer dans la fadeur, parce que rien n'endure autant que l'agapé, telle du moins que le Christ l'accomplit dans sa Passion. Certes, on peut ne pas le croire, parce qu'on peut ne pas le voir, comme il arrive parfois aussi aux philosophes, et plus qu'à leur tour. Car toute la difficulté provient de ce que, pour nous, selon notre expérience et nos croyances concernant l'agapé, il va de soi que la souffrance et la mort humaines, donc que le moment du négatif importent et supportent beaucoup plus de « sérieux », que ce que nous entendons sous le titre, équivoque et dévalué, d'« amour ». Mais il s'agit justement de savoir si nous pensons correctement, sous ce que nous entendons par « amour », ce que Dieu entend par l'agapé. Autrement dit, faut-il, pour atteindre le « sérieux » spéculatif de Dieu, introduire le négatif dans la Trinité ou, à l'inverse, comprendre ce que la philosophie tient pour le « sérieux », à partir de l'agapé, telle du moins que la met en œuvre dans le Christ en croix toute la Trinité ?

Le principe de Rahner, aussi célèbre que discuté, mais en tous cas déterminant, selon lequel «...la Trinité "économique" est la Trinité immanente et réciproquement<sup>6</sup> », trouve ici une application privi-

6 «Bemerkungen zum dogmatischen Traktat "De Trinitate"», *Schriften zur Theologie*, t.4, Benzinger Verlag, Einsiedeln, 1960, p. 115. Voir «Dieu trinité, fondement transcendant de l'histoire du salut», dans *Mysterium Salutis. Dogmatique de l'histoire du salut*, t.6, *La Trinité et la création*, Paris,

Cerf, 1971, p. 29. La discussion de cette formule par G. Lafont, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, Paris, 1969, p. 190sq., H. U. von Balthasar (*Theodramatik* II/2, Einsiedeln, 1978, p. 466 sq.) et Y.-M. Congar est rapportée par X. MORALES, *Dieu en personnes*, Paris, Cerf, 2015, p. 71 sq.

légée. Si l'*agapé* se déploie dans la Passion au-delà de ce que nous pouvons comprendre et expérimenter de l'amour et doit s'interpréter suivant les mœurs mêmes de Dieu, il faudrait l'entendre à partir de la Trinité. Mais quel accès pourrions-nous prétendre avoir à la Trinité en elle-même (immanente) ? Aucun, du moins par nous-mêmes. Aucun autre que ce que le Christ, celui qui se dit Fils éternel du Père, nous en révèle. Mais où et comment nous révèle-t-il quoi que ce soit de la Trinité, sinon précisément dans son économie, dans sa performance extrême de l'*agapé* – extrême car accomplie jusqu'au fond de son opposé, la souffrance et la mort ?

## II.

Ce renversement de perspective étant indiqué, il reste à le mettre en œuvre en lisant le texte de Philippiens 2, 6-11.

Le premier verset (v. 6) – « ...lui, demeurant dans la forme de Dieu, n'a pas considéré comme une possession à ravir et défendre (*harpagmon*) d'être à égalité avec Dieu (*to einai isa theò*) » – mobilise plusieurs termes du lexique philosophique, entendus au sens large (*huparkhein*, *morphè*, *einai*) comme ensuite le verset 7 (*morphè*, *omoiòma*, *skhèma*) ; malgré les discussions vives sur leurs traductions (*forme* ou *condition*, *exister* ou *subsister*, *ressemblance* ou *aspect*, *être égal* ou *égalité*, etc.), l'enjeu reste limité, parce que les éventuelles différences n'ont de sens qu'en admettant la légitimité de distinctions métaphysiques, parfaitement modernes et donc inadaptées (plus important serait peut-être l'usage, extrêmement rare dans le *Nouveau Testament*, de l'infinitif *einai*). Reste un terme significatif, mais énigmatique, parce qu'il n'intervient dans les Écritures qu'en cette occurrence, *harpagmon*, et reste très rare dans la grécité. En s'appuyant sur deux substantifs (*harpax*, le ravisseur & *harpagé*, la proie, le butin) et sur le verbe (*harpazein*, s'emparer, ravir), on peut s'approcher d'une traduction vraisemblable. Il peut s'agir positivement d'arracher aux flammes (*Jude* 23), il peut s'agir d'un ravissement qui emporte Paul au ciel (2 *Corinthiens* 12, 2), ou des fidèles (1 *Thessaloniens* 4, 17), ou l'enfant menacé par la Bête à sa naissance (*Apocalypse* 12, 5), ou de soustraire Philippe au regard de l'eunuque (*Actes* 8, 39). Il peut s'agir aussi de s'emparer de Jésus pour le faire roi (*Jean* 6, 15) ou de Paul pour le mettre en forteresse (*Actes* 23, 10). Mais, dans la majorité des occurrences, il s'agit d'une spoliation (*Hébreux* 10, 34), de loups rapaces (*Matthieu* 7, 15, voir *Luc* 10, 12), de la cupidité des méchants (1 *Corinthiens* 5, 10 ; 6, 10 ; *Luc* 18, 11), du voleur (*Matthieu* 12, 29), de celui qui s'empare de la semence (*Matthieu* 13, 19), de la rapacité qui ne se contrôle plus (*harpagé kai akrasia*) » (*Matthieu* 23, 25) des pharisiens, de leur « rapacité obscène, (*harpagé kai ponèria*) » (*Luc* 11, 39). Quelle que soit enfin la visée ultime de la for-

Jean-Luc  
Marion

mule « les violents s'emparent du Royaume », il est clair qu'en tous cas « ils s'en emparent de force (*harpazousin*) » (*Matthieu* 11, 13). L'*harpagmon* désigne donc ce dont on s'empare avec violence pour le posséder par force et persévérer dans cette possession aussi longtemps qu'on en aura la force. Il ne s'agit donc pas seulement d'une « usurpation », qui peut ne pas se faire par force; ni de « pourchasser », parce que la possession se trouve déjà bel et bien acquise; ni de « retenir jalousement », ce qui omet le premier geste, l'appropriation violente<sup>7</sup>.

Pourtant ce résultat ne fait que renforcer la difficulté. Car s'approprier le rang de Dieu, n'est-ce pas précisément de cela dont on accusait le Christ? Si on cherchait à le tuer, c'était «...pour un blasphème, parce que toi, étant homme, tu te fais Dieu» (*Jean* 10, 33). Et plus exactement pour un crime formulé presque dans les mêmes (et rares) termes que dans l'hymne : « Voilà donc pourquoi les Juifs n'en cherchaient que plus à le tuer : parce que non seulement il violait le sabbat, mais il a dit que Dieu était son propre père, se faisant ainsi lui-même égal à Dieu, *ison heauton poiôn tô theô* » (*Jean* 5, 18). On peut d'ailleurs s'étonner que la science exégétique passe presque toujours sous silence ce rapprochement pourtant évident : tout se passe (malgré les incompatibilités supposées des dates) comme si l'hymne de l'*Épître aux Philippiens* répondait, littéralement, à l'accusation portée contre Jésus, en la réfutant. Et pourtant, ne s'agit-il pas de ce que le Christ n'avait cessé de revendiquer – d'être sur un pied d'égalité avec le Père, d'être Dieu : « Nous avons une Loi, et selon cette Loi, il doit mourir parce qu'il s'est fait Fils de Dieu (*oti uion theou heauton epoïesen*) » (*Jean* 19, 7)? Partout et toujours, il ne s'agit que de cette prétention : « Tout m'a été remis par mon Père » (*Matthieu* 11, 27 = *Luc* 10, 22). Et : « Car il a dit : "Je suis le fils de Dieu" » (*Matthieu* 27, 43). Ou : « Jésus lui dit : "Je le suis, moi qui te parle" » (*Jean* 4, 26, voir 42). Et encore : « Moi et le Père, nous sommes un » (*Jean* 10, 30), car « Je suis dans le Père et le Père est en moi » (*Jean* 14,10). Ainsi l'accusation vaut bel et bien, le crime se trouve établi. Et pourtant la condamnation se révèle injuste.

Car la question ne consiste pas à savoir si le Christ est Fils de Dieu et « un » avec le Père, mais de savoir *comment* : il se trouve certes sur un pied d'égalité avec Dieu, mais tout dépend de la manière dont s'accomplit cette égalité. Cette *manière*, les accusateurs du Temple, les scribes et les pharisiens ne la comprennent qu'à leur façon de comprendre la possession – comme une *prise* de possession, une ap-

Thème

7 Respectivement Lemaitre de Sacy, Vigouroux et la TOB; *La Bible*, nouvelle traduction (Bayard); et *La Bible de Jérusalem*. Voir l'article s.v. de W. BAUER

& F. W. DANKER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Chicago/Londres, 1957<sup>1</sup>, 2000<sup>3</sup>, p.133sq.

propriation éventuellement violente, en tout cas revendicatrice ; bref, comme une appropriation sur le mode de la jalousie envers Dieu, qui suppose à son tour un Dieu lui-même jaloux, sur le mode de la tentation diabolique : « ...Dieu sait que le jour où vous en mangerez [du fruit de l'arbre], vos yeux se dessilleront et vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal » (Genèse 3, 4). D'ailleurs, lorsqu'ils revendiquent haut et fort leur « descendance d'Abraham », le Christ leur reproche non seulement de la concevoir elle-même comme une « recherche de gloire », mais encore, et en fait, comme une possession d'origine diabolique : « Vous, vous êtes de votre père, le diable, et ce sont les convoitises (*epithumias*) de votre père que vous voulez accomplir » (Jean 8, 33, 50 & 44). Les adversaires du Christ voient sa revendication de la filiation divine comme ils comprennent leur propre descendance d'Abraham – comme une prise de possession. Jamais comme un don, qui apparaîtrait *d'autant plus* qu'on s'en laisse déposséder.

Cette incompréhension se retrouve, en un sens encore plus clairement, chez les disciples. Car ils pensent comme les autres juifs, comme pensent tous les hommes : si Jésus est le Christ, le Saint de Dieu, et s'ils en sont les disciples et les apôtres, la question se pose aussitôt de savoir ce qu'ils possèdent, donc de ce qu'ils ne savent voir que comme une appropriation à revendiquer, un privilège à posséder. D'où la question lancinante, peut-être d'abord lancée par une mère possessive, voulant promouvoir la carrière de ses fils (Matthieu 20, 20-21), mais plusieurs fois reprise en « argument raisonné (*dialogismos*) », voire en « contestation (*philoneikia*) » (Luc 9, 46 & 22, 24) entre tous les intéressés : « À cette heure, les disciples s'avancèrent vers Jésus disant : "Qui donc est le plus grand dans le Royaume de Dieu ? " » (Matthieu 18, 1-5). Ou encore : « Quand ils furent à la maison, il les interrogea : "En chemin, de quoi parliez-vous ?". Eux se taisaient, car en chemin ils avaient discuté entre eux de qui était le plus grand » (Marc 9, 33-34). Les disciples se conçoivent en effet toujours comme des « rois des nations », qui les « gouvernent en seigneurs » et « ont la puissance (*exousiazontes*) de se faire appeler bienfaiteurs » (Luc 22, 25). Ils veulent, eux aussi, du pouvoir, et du pouvoir à posséder.

Jean-Luc  
Marion

Le point de désaccord se trouve ici. Pour les adversaires de Jésus, il s'agit de posséder son rang, soit, pour eux-mêmes, la descendance d'Abraham avec les privilèges qui y sont attachés. Pour les disciples, il s'agit de posséder les postes de pouvoir dans le Royaume à venir, avec les privilèges y afférents. Pour les uns et les autres, il ne peut en aller autrement dans le cas du Christ, qu'ils imaginent posséder la filiation qui l'égalé au Père, avec les privilèges correspondants. Cette filiation, il la considérerait comme une possession, sinon à ra-

Thème

vir, du moins à conserver et à défendre – comme, sans aucun doute, eux-mêmes le feraient s'ils le pouvaient. Pour trancher ce conflit des interprétations, à son *acmé* précisément dans la discussion avec les disciples sur leur rang dans le Royaume des cieux, le Christ pose le principe contraire : « Celui qui s'abaissera comme cet enfant, celui-là sera le plus grand dans le Royaume des cieux » (*Matthieu* 18,4), employant d'ailleurs à cette occasion le verbe précis « s'abaisser (*tapeinôsei*) », qui s'applique à lui dans l'hymne (« ...il s'abaissera lui-même (*etapeinôsen eauton*) », *Philippiens* 2, 8). Non seulement « ...si quelqu'un veut être le premier, il devra être le dernier de tous » (*Marc* 9, 36), mais cette inversion des valeurs exige un abaissement radical, qui commencera à s'accomplir, parmi d'autres actes, dans le lavement des pieds : « Comprenez-vous ce que je vous ai fait ? Vous m'appellez, vous : Maître et Seigneur, et vous dites bien, je le suis en effet. Si donc je vous ai lavé les pieds, moi le Seigneur et le Maître, vous devez, vous aussi, vous laver les pieds les uns aux autres » (*Jean* 13, 12 sq.). Ainsi, la primauté dans le Royaume de Dieu ne réside pas dans la possession, mais dans la dépossession, pas dans la conservation, mais dans l'abandon. Au point qu'au principe de conservation (métaphysique) de son être par chaque étant (*conatus in suo esse perseverandi*), tel qu'il met en œuvre effectivement le principe de non-contradiction (aucune chose ne peut différer d'elle-même), s'oppose ici ce qu'on pourrait nommer le principe de contradiction de soi : « "Si quelqu'un veut venir à ma suite qu'il se renie (*aparnêsasthō heauton*) lui-même, qu'il prenne sa croix et qu'il me suive. Car celui qui veut sauver (*sôsaî*) sa vie la perdra (*apolesei*), et celui qui perdra sa vie à cause de moi, la trouvera<sup>8</sup> ». Pour sauver et donc se trouver soi-même éventuellement sauvé, il convient précisément de *ne pas* essayer à tout prix de se sauver soi-même, contrairement à l'avis spontané de ceux qui défient le Christ en croix d'en descendre : « Sauve-toi toi-même (*sôson seauton*) » (*Matthieu* 27, 40 & *Marc* 15,31). Se sauver soi-même – voilà ce que sur la croix le Christ ne devait surtout pas tenter, puisqu'il devait manifester que toute résurrection vient du Père seul, qui a créé *de nihilo*. Le sauveur n'est pas celui qui se sauve, mais celui par qui d'autres sont sauvés et même, celui qui se trouve sauvé par un autre, ici le Père. Et Jésus, celui qui sauve, n'en a sauvé d'autres que parce que, en les sauvant, il *ne faisait pas* sa propre volonté, mais celle du Père auquel il s'en remettait ; autrement dit, parce qu'en sauvant les autres, il ne se sauvait pas lui-même d'abord ou de surcroît, mais rendait témoignage au Royaume qui vient et aux signes qui l'accompagnent. On peut donc aller jusqu'à « haïr sa propre âme » (*Luc* 14, 26 *misei*

8 *Matthieu* 16, 24-25 ; voir 10, 38, *Marc* 8, 34-35 & *Luc* 9, 24. On notera qu'il s'agit ici aussi de la même *imitatio Christi* qu'en *Philippiens* 2, 5 ; et que « se

renier (*aparnêsasthō heauton*) soi-même » correspond à « se vider de soi-même, *eauton ekenosên* » (2,6) ou à « s'abaisser soi-même, *etapeinôsen eauton* » (2, 8).

[...] *tên psuchên eautou & 17, 33 ; ou Jean 12,25 : ho misôn tên psuchên autou entô kosmô eis zôên aiônion phulaxei autên*). À condition de ne pas la confondre avec le ressentiment d'une haine de soi, mais de la concevoir comme l'opposé de l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu. Aimer Dieu jusqu'au mépris de soi, jusqu'à laisser à Dieu le souci de soi-même. Devant Dieu, je suis plus responsable de mon frère que de moi-même. En effet, je peux beaucoup pour sauver mon frère, mais rien pour me sauver – rien sinon attendre le salut de Dieu et non de moi-même.

Renoncer à se sauver devient la condition même et unique pour recevoir le salut. La conquête par soi de son propre salut, comme d'ailleurs toute prise de possession par auto-appropriation, masque que l'essence du salut consiste dans le don, dans le fait *qu'il* arrive – *si* du moins il *m'arrive* – d'ailleurs que de moi-même. Et ce don ne peut arriver que s'il peut se laisser recevoir par son destinataire. Donc uniquement si l'éventuel destinataire a renoncé à l'illusion mortelle de le produire par lui-même. Le salut ne peut venir que d'ailleurs, ne m'arriver que comme un don, et donc suppose que je lui ai abandonné la possibilité et le soin d'arriver, de m'arriver. Je ne peux recevoir que ce que je ne possède pas, ne produis pas, ne conserve pas. Je ne peux recevoir qu'à la mesure où j'abandonne la maîtrise de ce que je reçois, mets la mesure du salut qui m'arrive au don lui-même. Ainsi le don ne peut se recevoir qu'à la mesure de l'abandon que lui consent celui qui le reçoit – qui le reçoit précisément comme ce qu'il ne possède pas, ne produit pas et ne vient pas de lui, mais *lui* arrive comme d'ailleurs. Aucun don n'arrive sans advenir dans la possibilité ; la possibilité ouvre l'attente, permet la réception donc aussi la déception, donc suppose que j'y consente, m'y expose, ne la ferme pas par ma prise de possession, ma prétention à la possession (*harpagmon*). Le don donne et ne demande rien – sinon qu'on s'y abandonne. L'abandon à la possibilité du don fixe la seule mesure à la réception du don. À la mesure où le Christ « s'est évacué de lui-même », « s'est abaissé lui-même » – c'est-à-dire s'est abandonné à la possibilité au point de s'exposer trois fois, d'abord à l'humanité (« ...prenant la forme du serviteur, passant dans la figure d'homme »), ensuite à l'obéissance (« ...il s'est fait obéissant jusqu'à la mort »), enfin à la croix (« ...à la mort de la croix ») –, son abandon immense a ouvert l'espace d'un don immense : « Dieu l'a exalté et lui a fait la grâce (*echarisato*) du nom qui est au-dessus de tout nom » (*Philippiens 2, 9*). Ce qui se possède se perd avec celui qui s'en emparait. Car ce qui ne finit pas en un donné, et un donné reçu, se perd avec son possesseur. Seul ce qui se trouve donné se retrouve sauvé. Sauvé par celui qui le donne à celui qui le reçoit à la mesure où il s'y abandonne. À travers la mort du Christ, se révèle, jusque dans l'abîme que creuse au fond du monde l'épaisseur fossile du péché, le

Jean-Luc  
Marion

principe que tout se perd, sauf ce qui se trouve donné, que rien ne survit, s'il ne passe en don, que seul le don sauve de l'abandon, parce que seul le don fait de l'abandon la condition paradoxale du don. Le Christ en croix prouve, à jamais, que seul, celui qui garde son âme la perd, que celui qui l'abandonne la sauve.

### III.

Il devient dès lors évident que la « kénose » ne peut se comprendre – à supposer que nous devions jamais la comprendre, puisqu'elle seule nous fait comprendre le « grand mystère de la piété » (1 *Timothée* 3, 16) – que dans un horizon strictement trinitaire. Le débat sur la distinction des attributs (« moraux » ou « métaphysiques »), qui rabat tout l'enjeu sur la psychologie approximative et de toutes manières trop humaine de la conscience de soi, n'a aucune pertinence et ne vise qu'à fuir le sérieux de la question. La véritable difficulté, pour nous presque insurmontable, consisterait à entrevoir comment, dans l'autre même du péché le plus accompli, à travers des souffrances dont Thomas d'Aquin précise qu'elles « excèdent toutes celles que peuvent souffrir les hommes dans cette vie », (parce que son corps était une chair plus sensible que la nôtre, parce que sa pureté d'esprit rendait les offenses encore plus profondes, parce qu'enfin sa volonté y était engagée sans réserve pour le salut de tous<sup>9</sup>), le Christ a pu tout endurer sans lui-même se révolter contre Dieu (mais remettant son esprit au Père, *Luc* 23, 46), ni accuser quelque homme que ce soit (mais pardonnant, *Luc* 23, 34). Qu'a-t-il ainsi « accompli » (*Jean* 19, 30) et accompli « jusqu'au bout » (*Jean* 13, 1) ? Il a accompli, au sein de la finitude, du fond du péché et donc dans l'extrême de la souffrance le même acte d'*agapé*, d'abandon absolu au Père pour en recevoir le don absolu, selon l'Esprit, qui s'accomplit de toute éternité dans la Trinité (qu'on dit immanente). Ce qu'il dit de sa mission dans l'économie – qu'il ne considère pas la gloire qui le met sur un pied d'égalité avec le Père comme une possession à conserver, mais la reçoit comme un don sans cesse reçu dans un abandon sans cesse repris : « Je ne cherche pas ma volonté à moi mais la volonté de Celui qui m'a envoyé » (*Jean* 5, 30) ; « Pour moi, je ne recherche pas ma gloire ; il y a quelqu'un qui la cherche et qui juge. [...] Si c'est moi qui me glorifie, moi-même, ma gloire n'est rien ; c'est mon Père qui me glorifie » (*Jean* 8, 50 & 54) – révèle exactement ce qui s'accomplit éternellement dans la Trinité même, sans péché, sans finitude, sans passion. La gloire que, dans l'économie, retrouve le Christ selon l'hymne, lorsque « ...

Thème

9 SAINT THOMAS D'AQUIN : « ... uterque autem dolor [sensibilis & tristitia] in Christo fuit maximus in doloribus

praesentis vitae » (*Summa theologiae*, III, q. 46, a. 6, c.).

toute langue confesse que Jésus Christ est Seigneur, *pour la gloire du Père* » (*Philippiens 2, 11*) coïncide exactement avec celle qu'accomplit la Trinité en soi (ou immanente) : « Et maintenant, toi, Père, glorifie-moi de la gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde ne fût » (*Jean 17, 5*). Le Christ Jésus performe dans sa Passion exactement la même performance d'*agapé* que dans la Trinité, parce que jamais le Fils qu'il est de toute éternité ne « sort » de la Trinité, ni ne s'en aliène ou externalise, selon la doctrine absurde (pour aller où ?) et blasphématoire (le Fils se déferait-il de sa filiation ?) des philosophes. L'inverse vaut : le Christ Jésus réintègre le monde – malgré la finitude et le péché – dans le jeu trinitaire, il « récapitule toutes choses » (*Éphésiens 1, 10*) en lui « afin que Dieu soit tout en tous » (*1 Corinthiens 15, 28*). Le paradoxe trinitaire – le Fils ne possède rien qu'il n'ait reçu et *pour cela même* il est au principe absolument –, le Christ Jésus l'énonce et l'accomplit dans l'économie, du fond de la finitude et de notre péché : « Alors vous connaîtrez que moi “Je suis (*egô eimi*) “, et que de moi-même je ne fais rien, mais ce que m'a enseigné le Père, c'est cela que je dis » (*Jean 8, 28*). La « kénose » n'introduit pas le négatif, l'aliénation, voire la « mort de Dieu » dans (ou plutôt hors de) la Trinité, elle rend manifeste, aux hommes englués dans l'obscurité du péché et qui pourrissent dans la haine de soi et de tous pour tous, le jeu éternel du don et de l'abandon, où triomphent et jubilent les trois de la Trinité. Le chef-d'œuvre accompli par le Christ ne réside ni dans l'héroïcité de ses vertus, ni dans l'énormité de sa souffrance (car en soi ni l'exemplarité d'un modèle, ni la peine d'un rachat ne sauve qui que ce soit) ; il réside en ce que, comme un musicien génial, il performe la mélodie et l'orchestration les plus parfaites sur un instrument qui n'a plus qu'une seule corde (le libre-arbitre), et une seule corde complètement désaccordée (par la perversité du mal) ; avec cet instrument – notre nature qui joue toujours faux – il joue parfaitement juste suivant sa propre nature. Fort de cette performance, il peut nous promettre que, nous aussi, nous parviendrons à jouer juste (ou presque), pourvu que nous nous laissions inspirer par le même Esprit que celui qui l'unit éternellement à son Père. Le cri final du Christ mourant marque l'agonie sans doute, mais aussi le triomphe de celui qui sait avoir gagné la course, qui est allé jusqu'au bout de lui-même et surtout jusqu'à son Père, à travers le désert de notre perversité. Car il y a une joie du Christ, qu'il nous donne, pourvu que nous apprenions à nous y abandonner : « ...qu'ils aient la joie, la mienne, dans sa plénitude, en eux-mêmes » (*Jean 17, 13*) : « Je vous ai dit cela, pour que la joie, la mienne, soit avec vous et que votre joie soit en plénitude » (*Jean 15, 11*) ; « ...pour qu'ils aient en eux-mêmes la joie en plénitude qui est la mienne » (*Jean 17, 13*). La résurrection du Christ commence avec ce cri de joie, crié à l'instant de sa mort. Et nous ne

Jean-Luc  
Marion

devinons, en cette vie, la résurrection, qu'autant que nous effleure le souffle, même lointain, de cette joie.

En fait, la contemplation du Dieu vivant se résume, pour nous, à savoir voir : voir la kénose à partir de la Trinité et non la Trinité à partir de la kénose. Voir, dans et à travers la déformation qu'impose le prisme obscur et presque totalement offusquant du péché, la performance parfaite, éternelle et glorieuse du don jusqu'à l'abandon du Fils au Père, suivant la logique inconcevablement juste de la communion par l'Esprit. Autrement dit, voir sur la croix non seulement l'agonisant du retable d'Issenheim, puis le cadavre, mais, indissolublement, le Ressuscité qui y éclate de gloire, lui aussi peint, au verso. Il faudrait – ce serait cela la foi en la résurrection – voir les trois en superposition, d'un seul regard. Voir la croix comme l'unique performance de la Trinité, dont la *représentation* nous soit, jusqu'à la fin des temps, permise.

## Thème

Les textes ne manquent d'ailleurs pas, qui livrent des éclairs de la Trinité en soi (immanente, disent-ils) transperçant les ombres confuses où se joue l'économie. – Ainsi le Christ s'adresse-t-il parfois directement, comme le Fils, au Père : « Je te rends grâce (*exomologoumai* soi), Père, Seigneur du ciel et de la terre, parce que tu as caché cela aux sages et aux savants, et l'as révélé aux enfants » (*Matthieu* 11, 25) – séquence où, précise *Luc* (10, 21), Jésus « jubilait (*égalliasato*) sous l'action de l'Esprit saint » : quand et chaque fois que se produit le miracle du dévoilement de la vie trinitaire aux yeux de quelque humain (car c'est là le seul miracle décisif, que tous les autres tentent de déclencher), le Christ tressaille d'allégresse, en constatant que la lumière se fait, que sa mission s'accomplit et que la gloire de Dieu s'impose au sein du péché. De même, lorsque Jésus voit, à la foule qui l'entoure, que le miracle de redonner vie à Lazare devient utile et donc possible, il le demande à son Père comme pour manifester sur terre le jeu éternel de la Trinité : « Levant ses yeux, Jésus dit : "Père, je te rends grâce (*eukharistô*) de m'avoir écouté. Moi, je savais que tu m'écoutes toujours, mais j'ai parlé à cause de la foule qui m'entoure, afin qu'ils croient que tu m'as envoyé » (*Jean* 11, 41) ; il s'agit de faire percevoir, à travers le miracle, la mission trinitaire qui le rend possible, donc effectif. Il en va par excellence ainsi, lorsque, quand est venue « l'heure » et au cœur de la dispute dans le Temple sur sa mission, il provoque la réponse du Père : « Voilà pourquoi je suis venu à cette heure-ci : Père, glorifie ton Nom » (*Jean* 12, 27-28). Surtout, lors de la « prière sacerdotale », la dernière avant l'enclenchement de la Passion, le Christ annonce l'*admirabile commercium* de la gloire abandonnée comme un *harpagmon* et rendue comme un don : « Jésus parla ainsi et, levant les yeux au ciel, il dit : "Père, elle est venue, l'heure !

Glorifie ton Fils, afin qu'il te glorifie" » (Jean 17, 1 sq.). – Ainsi le Père se fait entendre directement aux hommes en répondant au Fils, ou plutôt en répondant *du* Fils. D'abord, lors du baptême : « Voici qu'une voix, venue des cieus, disait : "Celui-ci est mon fils, le Bien-aimé, qui a toute ma faveur" » (Matthieu 3, 17, Marc 1, 11, & Luc 3, 22, qui en fait même une adresse directe à Jésus, « Toi, tu es mon Fils »). La transfiguration, elle aussi, ne consiste pas tant dans une vision que dans une « ...voix, venant de la nuée, qui disait : "Celui-ci est mon Fils, le Bien-Aimé, qui a toute ma faveur ; écoutez-le !" » (Matthieu 17,5 ; Marc 9, 7 & Luc 9, 35). Évidemment, les appels, relevés plus haut, du Fils au Père trouvent aussitôt leur confirmation : à la demande « Père, glorifie ton Nom », répond « ... une voix : "Je l'ai glorifié et je le glorifierai de nouveau" » (Jean 12, 28) ; la voix fut entendue, sinon comprise, puisque la foule se demandait s'il s'agissait d'un coup de tonnerre ou d'un ange ; et le Christ de commenter – « Ce n'est pas pour moi que cette voix est venue, c'est pour vous » (12,30), comme en 11, 42, pour la remise en vie de Lazare – afin d'attester la manifestation de ce que nous nommons la Trinité immanente dans la Trinité économique. On pourrait même interpréter l'épisode de l'arrestation – ou plutôt du consentement du Christ à une arrestation qui aurait parfaitement pu ne pas avoir lieu – comme une telle confirmation de son statut trinitaire de Fils « dans la forme de Dieu » (Philippiens 2, 6) : « Quand donc Jésus leur dit "C'est moi" (*egô eimi*), ils reculèrent en arrière et tombèrent » (Jean 18, 6). Quant à l'Esprit, il intervient sans parole, comme l'opérateur et le metteur en scène du jeu trinitaire, « comme une colombe » (Matthieu 3, 16 ; Marc 1, 10 & Luc 3, 24).

Jean-Luc  
Marion

C'est dans ce contexte d'une ouverture *déchirée* de la Trinité (comme se déchire le voile du Temple), qu'il faut donc concevoir les dernières paroles du Christ. La mort désigne évidemment l'abandon de tout *harpagmon* – « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (Matthieu 27, 46 & Marc 15, 34). Mais, selon le jeu éternel de la Trinité immanente, l'abandon *permet* tout aussi évidemment la dispensation sans retour du don. *Parce que* le Fils parvient à dire : « Père, je remets mon esprit entre tes mains » (Luc 23, 46), de fait « Tout est accompli, (*tetelestai*) » *aux yeux du Père* et, l'Esprit se trouve libéré *même en ce monde* : « ...inclinant la tête, il remit l'esprit » (Jean 19, 30).

Cela, certains l'ont vu, sinon d'emblée, du moins par moments, mais pour toujours. Soit sans bien comprendre, mais en constatant le fait, comme les disciples dans la bateau sous la tempête : « Vraiment tu es le Fils de Dieu ! » (Matthieu 14, 33). Ou comme le centurion et les gardes, « excessivement terrorisés par le tremblement de terre et par ce qui arrivait » : « Vraiment, celui-ci était le Fils de Dieu ! » (Matthieu 27, 5 ; Marc 15, 39 ; Luc 23, 47 « vraiment, cet homme était un

juste»). Soit en présentant toute la manifestation trinitaire au sein de l'économie comme Pierre à Césarée : « C'est toi, le Christ, le Fils du Dieu vivant ! » (*Matthieu* 16,16 ; *Marc* 8, 29-30 & *Luc* 9, 20). Et, puisque Pierre parlait au nom de tous les disciples restants, il faut élargir la reconnaissance : « Seigneur, vers qui irions-nous ? Tu as les paroles de la vie éternelle. Pour nous, nous avons cru et nous avons connu que c'est toi, le Saint de Dieu » (*Jean* 6, 69). Approcher de la « kénose » ne signifie donc que percevoir « ...comment le très-haut (*to hupsêlon*), devenu, en y venant, le très bas (*to tapeinon*), se laisse voir (*kathoratai*) jusque dans le très-bas et ce, sans descendre du très-haut<sup>10</sup> ». Autrement dit, apprendre à voir que, jusque dans l'immensité de sa souffrance et l'absolu de sa mort (car il meurt si l'on peut dire *plus* qu'aucun homme et n' « ...a assumé au contraire la naissance qu'en vue de la mort<sup>11</sup> »), la dérélition du Christ reste un abandon, qui rend et reconnaît au Père le don que ce Père lui fait comme à son Fils dans l'unique Esprit. Même dans le désert infernal du péché, qui exerçait son empire au maximum de toutes ses forces, physiques, morales et spirituelles, c'est-à-dire dans l'expérience de la torture jusqu'à la mort, de l'abandon et de l'injustice des hommes et *bien sûr* de la solidarité avec les damnés, le Christ a performé la communion trinitaire en son éternel perception. Heureux serons-nous si, un jour, nous pouvons dire que c'est « ...ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé » (*1 Jean* 1, 1).

## Thème

À tout le moins, ne parlons jamais de « kénose divine » sur la croix. La gloire trinitaire se montre jusque dans la kénose, mais la kénose n'équivaut pas à elle. La kénose doit se contempler à partir et en vue de la Trinité. La kénose *expose* la Trinité, mais ne l'*explique* pas. Il s'agit au contraire d'une révélation, à travers l'obscurité du péché, du jeu trinitaire – où l'*agapé* outrepassa, par son sérieux, son travail, sa patience et sa douleur, tout ce que notre pauvre entendement et notre profond ressentiment imagine comme le sérieux du concept. Il y a infiniment plus de sérieux dans la joie trinitaire qu'il ne s'en trouve dans la futilité – certes atroce, mais finie – de notre péché. La Trinité opère même dans la kénose, parce que la distance en elle inclut et surpasse même celles, finies encore, du mal, du péché, de

10 GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique*, XXIV, *op. cit.*, col. 65 & p.254.

11 GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique*, XXXII, PG 45, col. 80, éd. R. Winling, « Sources chrétiennes », n° 453, Paris, 2000, p. 280. C'est en ce sens aussi qu'il faut comprendre la formulation, moins claire, d'Hilaire de Poitiers : « Il se vida donc lui-même de

la forme de Dieu, c'est-à-dire de ce qu'il était égal à Dieu; sans considérer pour autant comme une rapina son égalité à Dieu, bien qu'il demeurât [en effet] dans la forme de Dieu et égal à lui, étant Dieu, marqué du sceau de Dieu (*quamvis in forma Dei et aequalis Deo per Deum Deus signatus extaret*) » (*De Trinitate* VIII, 45, éd. G.M. Durand et alii, « Sources Chrétiennes », n°448, Paris, 2000, p.452.

la mort<sup>12</sup>. « La puissance (*dunamis*) s'accomplit dans la faiblesse » (2 Corinthiens 12, 9), précisément parce que « Tout est dans la puissance de Dieu (*para tô theô panta dunata*) » (Marc 10, 27 & Luc 18, 27).

*Jean-Luc Marion, de l'Académie française, né en 1946, marié, deux enfants, trois petits-enfants, est professeur émérite de Paris-Sorbonne et professeur à l'Université de Chicago. Co-fondateur de la revue catholique internationale Communio, il dirige actuellement la collection « Épiméthée » aux Presses Universitaires de France. Parmi ses dernières parutions : Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin, PUF, 2008 ; Certitudes négatives, Grasset, 2010 ; Le croire pour le voir, collection Communio, Parole et Silence, 2010. La rigueur des choses, entretiens avec Dan Arbib, Flammarion, 2012. Courbet ou la peinture à l'œil, Flammarion, 2014.*

12 « L'extériorisation de Dieu (dans l'incarnation) a sa condition de possibilité ontique dans l'éternelle

extériorisation de Dieu, dans son don tripersonnel » (H. U. von BALTHASAR, Le Mystère pascal, op. cit., p.32).



## La kénose selon Balthasar – Pascal Ide

Quiconque a parcouru quelques livres de Hans Urs von Balthasar a pu se rendre compte que le thème de la *kénose* est nodal dans sa théologie<sup>1</sup> – en particulier dans son œuvre maîtresse, les 16 volumes composant la *Trilogie* sur lesquels nous concentrerons notre attention<sup>2</sup>. Après avoir brièvement rappelé le sens du terme « kénose » et son importance dans la théologie balthasarienne, nous affronterons trois apories qui permettront autant d'en approfondir le sens inédit que d'en interroger la centralité<sup>3</sup>.

### 1. Importance de la kénose

Riche est le vocabulaire de la kénose mobilisé par le théologien suisse<sup>4</sup>. Certains termes appartiennent au champ lexical de la kénose, comme *Entleerung* (« videment de soi » ou « dépouillement ») ou *Vernichtungung* (« anéantissement »). D'autres lui sont apparentés, comme *Enttäusserung* (« dessaisissement », « extranéation », « exinanition »), *Enteignung* (« désappropriation »), *Expropriation* (qui est le doublet latin de *Enteignung*), *Selbstlosigkeit* (« renoncement à soi », « délaissement »), *Überlassung* (« abandon »), etc.

Pour expliciter le sens du terme « kénose », l'écriture balthasarienne double constamment l'approche conceptuelle ou notionnelle d'une approche schématique<sup>5</sup>.

1 Voir éléments bibliographiques à la fin de cet article.

2 Plusieurs textes sont à cet égard décisifs (pour les sigles résumant les ouvrages de la *Trilogie*, voir le tableau donné en annexe de l'article) : GC III.2 : V.2 et (H III.2.II : I.5.b : « Kénose »); DD II.1, 221s (TD II.1, 232 s); DD III, 293-314 (TD III, 295-315); DD IV, 71-72 (TD IV, 73-74); TL III, 218-229 (T III, p. 207-217).

3 Pour la bibliographie secondaire, voir à la fin.

4 Voir Pascal IDE, *Une théo-logique du don*, p. 30-33.

5 Voir *Id.*, *Une théologie de l'amour*, p. 98-137. Il y va sans doute aussi du génie propre de la langue allemande : « La langue occidentale des Allemands » qui garde « en

réserve » la possibilité de sauver « l'ombre profonde [...] de la trop grande clarté du feu céleste » (Martin HEIDEGGER, « Comme au jour de fête... », trad. Michel Deguy et François Fédier, *Approches de Hölderlin*, coll. « TEL » n° 269, Paris, Gallimard, 1973, p. 63-98, ici p. 98. Voir aussi Germaine DE STAËL, *De l'Allemagne*, 1813, éd. S. Balayé, Paris, Garnier-Flammarion, 1968, 2 vol., tome 1, p. 160). Mais, au-delà de ces racines philosophiques et culturelles, Balthasar retrouve une manière de parler scripturaire et patristique (voir DENYS L'AÉROPAGEÏTE, Lettre IX, à Titos, PG 3, 1105 c-d, *Œuvres complètes*, trad. Maurice de Gandillac, coll. « Bibliothèque philosophique », Paris, Aubier, 1943, p. 353).

Sans prétendre être exhaustif, il semble que Balthasar convoque sept registres principaux d'images : le vide (à quoi on peut joindre le néant), le retrait (à quoi on peut joindre le secret), l'ouverture, l'espace, la distance (à quoi on peut joindre la séparation, la mise en dépôt, le risque, la mort), la transparence, la pauvreté<sup>6</sup>. Le signifié premier est celui que dicte l'étymologie, « vide ». Opérant à partir d'un plein préliminaire, le vide apparaît comme une privation, un creusement. Or, celui-ci peut être envisagé à partir du lieu – quant à l'action, il apparaît comme un « retrait », quant à l'effet, il devient « ouverture » et, plus généralement, « espace » et « distance » –, à partir du visuel (qui est le sens le plus à même d'embrasser l'espace) – il est carence de couleur ou « diaphanéité » –, à partir de l'avoir – il se manifeste comme « pauvreté ».

Thème

Toutes ces images appellent la détermination *conceptuelle* et convergent d'elles-mêmes vers un centre. Selon le théologien helvète, *kénose* signifie l'amour comme don radical de soi. Repartons du cœur de sa contemplation ; il est résumé par la parole johannique : « Dieu est amour » (1 Jean 4,8.16). Par ailleurs, Dieu se caractérise par son absoluité, autrement dit par sa totale altérité à l'égard de toute créature. Par conséquent, prêcher l'amour de Dieu, c'est lui attribuer une réalité d'une radicalité totale, sans commune mesure avec toute réalité finie<sup>7</sup>. Balthasar veut penser jusqu'au bout l'absoluité du don de Dieu et en Dieu. Or, « l'amour [...] s'accomplit [erfüllt] dans le dessaisissement de soi [Selbstentäusserung<sup>8</sup>] » ; et se désapproprier de soi, c'est se vider de soi. Par conséquent, la kénose représente l'amour absolu, l'amour accompli « jusqu'à la fin » (Jean 13,1<sup>9</sup>). De même que le don de soi constitue la forme extrême de l'amour, de même et plus encore, la kénose est la forme extrême du don de soi, la figure même du don dans son absoluité. Voilà pourquoi Balthasar fait de la kénose le cœur de l'amour. Pour le montrer de manière précise, il faudrait partir des différentes formes prises par la kénose, notamment l'obéissance du Fils et sa substitution<sup>10</sup>. Dans le bref espace de cet article, centrons-nous sur la seule première Hypostase.

Pour notre auteur, le don de soi caractérise le Père : le don que le Père fait au Fils, est kénotique. Cette kénose fontale, il l'appelle par-

6 Voir P. IDE, *Une théo-logique du don*, p. 73-114.

7 Sur cette radicalité de l'amour-don chez Balthasar, voir P. IDE, *Une théologie de l'amour*, chap. 4 : « Le don radical au centre de la Trilogie ».

8 TL II, p. 42 ; T II, p. 40.

9 Ainsi qu'on le sait, le syntagme *éis*

*télôs* joint au participe aoriste *agapèsas* (« ayant aimé ») présente un double sens : chronologique (jusqu'au terme) et ontologique (jusqu'à l'extrême), ce que rend bien le français, lui aussi polysémique, « jusqu'à la fin ».

10 Voir P. IDE, *Une théo-logique du don*, p. 116-145.

fois *Urkenosis* (« kénose originaire<sup>11</sup> »). Ce substantif, employé avec parcimonie et quelquefois entre guillemets, désigne l'acte (propre au Père) de la génération éternelle du Fils, engendrement qui à la fois « inclut » et « dépasse » la kénose économique de l'Incarnation et de la Croix<sup>12</sup>.

L'affirmation balthasarienne de l'exinanition paternelle est souvent relevée; elle est rarement analysée en ses différentes composantes<sup>13</sup>. Si l'on identifie kénose et donation radicale de soi, l'extranéation du Père absolutise le *donum suiipsius* pour au moins quatre raisons :

1. La première se prend de l'objet – si l'on peut dire –, c'est-à-dire du *datum*. En effet, en se donnant au Fils par amour, le Père lui communique tout : « Le Père s'abandonne [*weggift*] (et [abandonne] tout ce qui lui appartient [*alles seinige*<sup>14</sup>]) »; « le Père transfère tout [*übergibt alles*<sup>15</sup>] ». Dans ce « tout », il faut entendre à la fois la totalité de sa substance (ou essence), la totalité de sa puissance, y compris « le pouvoir de produire [*Hervorbringenkönnen*] l'Esprit<sup>16</sup> », et même son existence. Balthasar l'exprime en comparant le registre de l'avoir et de l'être : « Le don de lui-même [*Selbstpreisgabe*], le Père ne donne [*gibt*] pas quelque chose ni même le tout [*alles*] de ce qu'il a [*hat*], mais tout ce qu'il est [*alles was er ist*] – car en Dieu il n'y a que de l'être et non de l'avoir [*nur Sein und kein Haben*<sup>17</sup>] ». Il compare aussi Dieu à la créature : « Un homme transfère une faible part [*geringen Teil*] de lui-même, mais il garde son être-homme [*Menschsein*] pour lui<sup>18</sup> ». En creux, le Père ne retient rien pour soi : « Il ne se réserve [*zurückbehält*] pas quoi que ce soit de lui-même<sup>19</sup> »; « Le Père » n'a pas « gardé pour lui quoi que ce soit »; il « s'est donné intégralement<sup>20</sup> ». Cette première raison trouve sa source dans l'Écriture – « Le Père a

Pascal  
Ide

11 Il parle aussi de « première 'kénose' [*ersten 'kenosis'*] » (TL II, p. 192; T II, p. 165) ou de « supra-kénose » (Hans Urs von BALTHASAR, *Pâques le Mystère*, trad. Robert Givord, coll. « Traditions chrétiennes », Paris, Le Cerf, 1981, reprise dans coll. « Foi vivante », n° 357, 1996, préface de la seconde éd., p. 10).

12 H.U. von BALTHASAR, *Pâques le Mystère*, p. 10.

13 Selon Paolo MARTINELLI, les traits fondamentaux de la « kénose » du Père sont, pour Balthasar, au nombre de trois : « son être éternel – depuis toujours – grâce auquel est exclue toute mutation de caractère mondain en Dieu; elle est de plus totale, sans réserve; enfin, elle est – paradoxalement – un mouvement

de donation » (*La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Prefazione di Rino Fisichella, coll. « Già e non ancora » n° 301, Milano, Jaca Book, 1996, p. 347). L'auteur ajoute en note que les deux premières caractéristiques gardent la Trinité de toute processualisation intra-mondaine. 14 DD III, p. 303; p. 305. Souligné dans le texte.

15 TL III, p. 149; T III, p. 145. Souligné dans le texte.

16 *Ibid.*

17 DD IV, p. 71; TD IV, p. 73-74.

18 TL III, p. 149; T III, p. 145.

19 DD III, p. 301; p. 303.

20 DD IV, p. 223; TD IV, p. 221.

‘tout donné [alles gegeben]’ (Romains 8,32<sup>21</sup>) – et s’explicite dans le Magistère – « Le Père, en engendrant le Fils de toute éternité, lui a donné sa *substantia*<sup>22</sup> ». Or, qui dit kénose dit videment de soi, totale expropriation, dépouillement. Par conséquent, le Père qui n’a pas voulu se réserver quoi que ce soit de sa divinité aime, autrement dit se donne, de manière kénotique.

2. Quant à l’acte, c’est-à-dire le *donum* (ou donation). Non seulement le Père donne, mais il est le mouvement ou plutôt l’événement (*Ereignis*) de donation, du don se donnant, il est pure communication. En effet, « le geste par lequel le Père exprime toute la divinité et la livre », ce geste, « il ne [le] ‘pose’ [‘tut’ : littéralement « fait »] pas seulement », « il [l’] ‘est’ [‘ist’<sup>23</sup>] » ; « il est la totalité d’existence divine dans ce don même [er ist das ganze Wesen Gottes in dieser Selbsthingabe<sup>24</sup>] ». La première Personne « possède [la divinité], mais il ne la possède que comme étant donnée [er besitzt, aber nur [...] als verschenkte besitzt<sup>25</sup>] ». Autrement dit, elle s’approprie en se désappropriant<sup>26</sup>. Voilà pourquoi Balthasar convoque la catégorie de désappropriation ou de dessaisissement : il parle par exemple du « dépouillement-de-soi [Sich-Enteignende] » paternel, du « toujours-déjà-en-acte-de-s’abandonner [Je-schon-sich-Weggeben] du Père<sup>27</sup> ».

## Thème

3. Quant à la modalité de l’acte. Le don du Père est aussi absolu quant à son *modum*. Il n’est pas seulement sans restriction, « sans réserve [ohne Vorbehalt<sup>28</sup>] », « sans aucun reste [restlos<sup>29</sup>] » – « l’abandon de soi [Selbstpreisgabe] du Père [...] éclôt sans reste [restlos] dans le Fils engendré<sup>30</sup> » –, il est sans nul retour, absolument désintéressé, à perte, en quelque sorte. Il s’agit donc d’une désappropriation au sens le plus propre du terme, puisque le Père « a transmis [übergeben] au Fils tout ce qui lui est propre [all das Seine : littéralement « tout le sien »], y compris la divinité [die Gottheit inbegriffen<sup>31</sup>] ». Un signe en est « l’extrême abandon [äussersten Selbstlosigkeit] » et même « l’impuissance [Unmächtigkeit<sup>32</sup>] ». Un autre indice réside dans la distance. En effet, le don du Père suscite la distance la plus grande qui soit avec le Fils, puisqu’elle est inclusive de tout écart. Or, cette distance conduit au détachement ; dans un passage qui est peut-être

21 *TL II*, p. 162 ; *T II*, p. 138. C’est moi qui souligne.

22 Concile de LATRAN IV, Dz 805. Cité notamment en *TL III*, p. 149 ; *T III*, p. 145. D’ailleurs, le texte original emploie le verbe « donner » (*dedit*).

23 *DD III*, p. 301 ; *TD III*, p. 302.

24 *Ibid.*, p. 301 ; p. 303. Souligné dans le texte.

25 *TL II*, p. 147 ; *T II*, p. 126.

26 Voir le paragraphe essentiel de *Neuer Bund* intitulé « Appropriation comme désappropriation ».

27 *Ibid.*, p. 149 ; p. 127.

28 *DD III*, 301 ; *TD III*, 303.

29 *TL II*, 162 ; *T II*, 138.

30 *DD IV*, 71 ; *TD IV*, 73.

31 *TL II*, p. 147 ; *T II*, p. 126.

32 *DD III*, p. 301-302 ; p. 303.

le noyau incandescent de la *Theodramatik*, Balthasar ose ainsi parler d' « une 'séparation' en Dieu [*'Trennung' Gottes*<sup>33</sup>] » : le don est abandon, selon une intuition développée par Ferdinand Ulrich<sup>34</sup>.

4. Enfin, quant à la *dignité* de l'effet ou plutôt du fruit. En effet, le fruit de la donation est un don égal au donateur : « La génération originaire [*Ur-zeugung*] du Fils par le Père est un don de soi [*Hingabe*] tel que de là naît le Tout-Autre [*Ganz-Andere*<sup>35</sup>] ». C'est seulement au sein de la Trinité éternelle que l'asymétrie constitutive de la donation, autrement dit la différence d'avec la réception qu'implique nécessairement la relation d'origine, ne s'accompagne d'aucune dénivellation entre donateur et donataire. La raison en est que le donateur a tout donné, son essence, sa puissance, son existence (*esse*). Par conséquent, les trois termes de l'acte de donation se trouvent égalisés : la source, le don, le bénéficiaire. Voilà pourquoi le Fils est en tout égal au Père. Recevant en partage l'être même de celui qui se donne à lui, il devient *homoousios* : « Admire-t-on assez cette toute-puissance [*Allmacht*] qui est assez forte pour engendrer un Dieu consubstantiel et donc incréé [*einen gleichwesentlichen, also ungeschaffenen Gott hervorzubringen*<sup>36</sup>] ? » Plus encore, cette divinité, le Fils la possède en propre. Ce fruit suit d'ailleurs le détachement : le Fils peut s'approprier l'essence divine parce qu'elle est donnée sans réserve par le Père ; il « la reçoit [*erhält*] non comme un simple prêt, mais en la possédant 'substantiellement' [*gleichwesentlich*<sup>37</sup>] ».

Pascal  
Ide

La kénose paternelle s'identifie donc au don radical de soi. Selon l'expression admirable et trop peu relevée du deuxième concile du Vatican, le Père est « Amour dans la source [*fontali amore*<sup>38</sup>] ». *Lexinatio* filiale exprime aussi cette absoluité de la donation, selon le *proprium* de la deuxième Personne qui est d'abord réceptif.

Décisive, cette thématique de la kénose n'est pourtant pas sans poser un certain nombre de questions de fond.

## 2. Une kénose trop extensive ?

Une première série de difficultés touche l'extension même de la kénose. En effet, Balthasar applique le terme avec une largeur qui étonne, voire qui inquiète. Nous venons de voir qu'il parle de kéné-

33 *Ibid.*, p. 301 ; p. 302.

34 Sur la Croix, l'Esprit « abandonne [*freigibt*] [le Verbe] à la séparation de la mort [*Todestrennung*] » (Ferdinand ULRICH, cité en *TL* III, p. 220 ; *T* III, p. 209).

35 *DD* IV, p. 71 ; *TD* IV, p. 73.

36 *DD* III, p. 301 ; *TD* III, p. 303.

37 *Ibid.*, p. 302.

38 Concile œcuménique Vatican II, Décret *Ad gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église, 7 décembre 1965, n. 2.

nose paternelle<sup>39</sup>. Plus encore, cette kénose intratrinitaire concerne la Trinité immanente : Dieu « ne saurait être Dieu autrement que dans cette 'kénose' intradivine [*innergöttlichen 'Kenose'*]<sup>40</sup> ». Enfin, l'auteur de la *Trilogie* applique celle-ci aux différents événements de l'économie : certes, l'Incarnation et la rédemption, mais aussi la création et l'Alliance<sup>41</sup>. Voire, il parle de préparation cosmologique : « Il y a dans la création, comme une esquisse [*Umriss*], une préfiguration [*Präfiguration*] de la Croix à venir<sup>42</sup> », par exemple dans le « 'processus d'offrande' total de la nature [*ganzen 'Opfergang' der Natur'*]<sup>43</sup> ». En se dépouillant de sa prime imposition biblique, le signifiant « kénose » ne connaît-il donc pas lui-même un videment de son sens ? De plus, selon la loi logique de proportion inverse de l'extension et de la compréhension, à vouloir tout expliquer, la kénose ne finit-elle pas par ne plus rien signifier ?

Avant toutes choses – et Vincent Holzer, qui est sans doute le meilleur spécialiste français de Balthasar, le répète avec endurance –, Balthasar respecte constamment la méta-loi normant toute théologie trinitaire authentique : nul n'a accès à la Trinité immanente que par la Trinité économique<sup>44</sup>. « *Verbum caro factum est* : que le Verbe est devenu [*geworden ist*] chair s'est 'produit', c'est un – c'est le – fait [*Faktum*] » de sorte que l'incarnation « demeure le point de départ et le centre de toute foi chrétienne [*das Ausgangs- und Mittelpunkt alles christlichen Glaubens bleibt'*]<sup>45</sup> ». Aussi est-ce le dépouillement total de soi du Christ qui révèle la nature kénotique de l'amour intra-trinitaire et non l'inverse : « La mort économique du Fils apparaît clairement comme la révélation [*Offenbarung*] dans le monde de la kénose [*Kenose*] intratrinitaire, du renoncement à soi [*Selbstlosigkeit*] de l'amour du Père et du Fils – renoncement qui [...] est la présupposition [*Voraussetzung*] de la procession de l'Esprit d'amour absolu, non kénotique [*unkennotischen*], de Dieu<sup>46</sup> ».

Thème

39 Sur la question délicate d'une kénose de l'Esprit chez Balthasar, voir P. IDE, *Une théo-logique du don*, p. 48-49, 308-318, 635-637. Voir aussi la récente thèse déjà citée de Pasquale BUA, *La kenosi dello Spirito Santo*.

40 DD III, p. 301 ; TD III, p. 303.

41 Voir *Ibid.*, p. 307 ; p. 308.

42 Adrienne VON SPEYR, *Die Schöpfung*, Einsiedeln, Johannes, 1972, p. 31, citée en DD IV, p. 85-86 ; TD IV p. 87. Pour le détail, voir Pascal IDE, *Une théo-logique du don*, p. 69-73.

43 TL II, p. 250 ; T II, p. 208.

44 Voir COMMISSION THÉOLOGIQUE

INTERNATIONALE, « Théologie, Christologie et anthropologie », *Textes et documents* (1969-1985), Paris, Le Cerf, 1988, p. 242-261, ici p. 247-249 : « I.C. La Christologie et la révélation de la Trinité ». Or, dans sa note préliminaire, Philippe Delhaye observe que, parmi d'autres, Balthasar apporta son « précieux concours » à ce texte.

45 TL II, p. 311 ; T II, p. 256. La traduction qui ajoute le terme « événement » emploie un vocable philosophiquement trop riche de sens pour être conservé.

46 TL III, p. 292 ; T III, p. 276

Si l'extension n'est pas excessive en amont, du moins ne l'est-elle pas en aval ? « Pour ce qui concerne la Croix du Christ, il n'existe aucune précompréhension transcendantale [*transzendentes Vorverständnis*] qui se montre quelque peu crédible<sup>47</sup> ». Balthasar s'est vivement opposé à une gnose faisant de la désappropriation le moteur (négatif) de l'histoire. Rappelant les acquis de la cosmologie élaborée par Hans André<sup>48</sup> qui lit « le caractère oblatif de l'être créé à tous les niveaux » et même la présence « d'un concept de substitution », l'auteur de la *Trilogie* ajoute une précision qui corrige son propos en soulignant la rupture et même la primauté de la perspective christique : « Ce sont là des données qui, en toute hypothèse, ne revêtent de contours réels qu'à partir du destin unique de Jésus<sup>49</sup> ». À la suite et à l'instar du biologiste, Balthasar propose une cosmologie non pas philosophique, mais théologique, verticale ou descendante, éclairant rétrospectivement la nature à la lumière de l'Incarnation et y discernant *a posteriori* des intelligibilités et des continuités auparavant inapparentes, *de facto* et *de iure*. À côté d'un sens littéral déchiffré par les raisons scientifique et philosophique, le grand livre de la nature ne présenterait-il pas l'analogie d'un sens spirituel<sup>50</sup> ? Ainsi, Balthasar ne court jamais le risque de nier le lieu originellement théologique – précisément christologique – de la kénose et l'absolue nouveauté de la Croix.

Pascal  
Idé

### 3. La kénose jusqu'à la perte de soi ?

Considérons maintenant le contenu de sens même de la kénose. Nous avons vu que Balthasar parle d'un « dépouillement-de-soi » du Père. Cette paternité, écrit-il dans sa *Dramatique divine*, « ne peut être que le don de *tout ce qu'est le Père* [*Hingabe all [...] was der Vater ist*], donc de toute la divinité (car, en tant que Dieu, Dieu n' "a" rien que ce qu'il est), don qui, dans l'acte générateur et éternel du Père, *laisse 'vide' [leer] son sein* : en Dieu la pauvreté et la richesse (de l'acte de donner [*des Schenkens*]) sont une seule et même chose (F. Ulrich<sup>51</sup>) ». Il le dit aussi du Christ. Selon Philippiens 2,7, il existe une décision divine qui « implique l'abandon [*Preisgabe*] de la *forma Dei*<sup>52</sup> ». Jésus « ne possède que pour transmettre et n'a rien pour

47 *TL* II, p. 267 ; *T* II, p. 221.

48 Voir surtout le troisième de sa trilogie : *Annäherung durch Abstand. Der Bewegungsweg der Schöpfung*, Salzburg, Otto Müller, 1957. Voir Gustav STEWERTH, *La philosophie de la vie de Hans André*, trad. Emmanuel Tourpe, introduction et commentaire de P. Idé, Paris, DDB, 2016 (sous-presses).

49 *TL* II, p. 266 ; *T* II, p. 221.

50 Voir P. IDE, « Les quatre sens de la nature », colloque de Lyon, *La création, témoin du Créateur*, mai 2015, à paraître.

51 *DD* II.2, p. 411 ; *TD* II.2, p. 475. C'est moi qui souligne.

52 *GC* III.2, p. 184 ; *H* III.2.II, p. 197. « La kénose » est l' « abandon [*Preisgabe*] de la 'forme divine' » (*Ibid.*, p. 185 ; p. 198).

lui-même [*für sich selbst hat er nichts*<sup>53</sup>]. À la suite d'un article de l'exégète Wiard Popkes<sup>54</sup>, Balthasar distingue le don de la livraison pour affirmer que celle-ci ajoute à celui-là une radicalité et qu'interpréter la livraison à partir du don l'affaiblit : « 'Christus traditus' signifie d'abord 'Christus finitus', un zéro absolu [*absoluten Nullpunkt*] » ; « C'est seulement lorsque cela est arrivé que l'autre pôle peut être souligné : le don de soi du Fils jusqu'à la fin [*die Selbsthingabe des Sohnes bis ins Ende*<sup>55</sup>] ». Dans cette kénose réside ce que Balthasar appelle « la loi la plus intérieure de l'amour trinitaire [*das innerste Gesetz der dreieinigen Liebe*] » : « Chaque Hypostase fait 'surgir' l'autre dans sa propre 'disparition' [*Untergehen*] : littéralement « le fait de sombrer, de couler », comme don de soi sans réserve [*restlose Hingabe*<sup>56</sup>] ». Des assertions aussi extrêmes conduisent à demander : un don de soi qui est un don *du* soi ne conduit-il pas à une perte de soi ?

Certes, nombreuses sont les affirmations balthasariennes d'une perte consubstantielle au don. Mais abondantes sont aussi les assertions qui, en sens contraire, défendent l'incessibilité du donateur et se refusent à une identification tragique du don avec un anéantissement de la source dative. Différentes expériences l'attestent déjà au ras de l'humain. Tel est le cas de l'expérience archétypique du petit d'homme : « L'enfant qui reçoit [*empfängt*] constamment ne manque [*entbehrt*] de rien, dès lors que la réception toujours nouvelle [*je neue Empfang*] l'apaise et le réjouit<sup>57</sup>. L'« oubli de soi-même » [*Sich-selbst-vergessen*] » dont parle Philippiens 3,13 ne doit pas s'interpréter comme si « l'homme se perdait [*sich dabei verlöre*] au cours de ce mouvement. Au contraire, dans l'expérience de l'Esprit, c'est la plus profonde expérience de lui-même [*Selbsterfahrung*] qui lui est donnée en partage<sup>58</sup> ». Balthasar note à propos du corps que la « capacité de pâtir [*Erleiden*] : littéralement « l'éprouver » est en tant que telle une expression essentielle [*wesentlicher Ausdruck*] de l'authenticité du don de soi humain [*menschlicher Hingabe*<sup>59</sup>] ». Mais il ajoute plus loin : « Une véritable créativité ne paraît pas pouvoir être représentée autrement que comme la victoire sur une résistance » ; et il élargit au sens même de l'*Aufhebung* assumé par Hegel : « Mais n'est-ce pas là poser le fondement le plus radical de tout le projet de la dialectique hégélienne<sup>60</sup> ? » Ainsi la communion surmonte la perte qui n'est donc en rien le dernier mot du don.

Thème

53 *Ibid.*, p. 114 ; p. 120.

54 « *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im NT* », *Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments*, 49 (1967), p. 286-287. L'article est déjà cité *Ibid.*, p. 130, note 51 ; p. 137, note 6.

55 GC III.2, p. 194, note 34 ; H III.2.II, p. 209, note 27.

56 *Ibid.*, p. 435 ; p. 439.

57 DD II.2, p. 146 ; TD II.2, p. 167.

58 GC I, p. 195 ; H I, p. 222.

59 DD IV, p. 433 ; TD IV, p. 437.

60 *Ibid.*, p. 442 ; p. 446.

L'équivalence du don et de la perte qui est interdite à l'homme ne serait-elle possible en Dieu ? Divers énoncés de notre auteur répondent formellement par la négative. En-deçà de la distinction des Personnes, le don doit être dissocié de la perte. L'autocommunication des Hypostases n'efface en rien leur auto-position<sup>61</sup>. De même, la gloire est « ce qui constitue le caractère propre et distinctif de Dieu, ce par quoi il se distingue éternellement de tout ce qui n'est pas Dieu » ; or, si Dieu communique sa gloire, « il ne peut communiquer [*mitzuteilen*] [ce caractère propre] que s'il le garde [*bleibt*], dans la communication même, comme ce qu'il a de propre<sup>62</sup> ». Ainsi, quelques lignes auparavant, Balthasar distingue « la seigneurie et majesté qu'il [Dieu] possède en lui-même et dans son don de soi », autrement dit, il différencie don « en soi » et « don de soi ». Cette perte ne se rencontre pas plus dans la donation constitutive des Hypostases divines. La désappropriation du Père ne se produit pas au détriment de son intégrité : « Quand le Père s'exprime et se donne sans réserve [*ohne Vorbehalt hingibt*], il ne se perd [*verliert*] pas lui-même, il ne s'évanouit pas dans le don [*geht nicht unter in der Gabe*]<sup>63</sup> » ; « le Fils reçoit toute [*ganzen*] la *substantia* 'Dieu', mais sans le donner paternel [*väterlich Geben*]<sup>64</sup> » ; « le Père, qui engendre le Fils, ne se 'perd' [*verliert*] nullement dans cet acte en quelque chose d'autre dans lequel il devrait ensuite se 'retrouver' [*gewinnen*]<sup>65</sup> ». Autrement dit, le Père ne se détermine à donner qu'à partir de lui-même. C'est aussi le cas des autres Personnes divines : « L'immanence du Christ ou de l'Esprit [...] va contre la représentation d'une perte de soi [*Selbstverlustes*] par le passage d'une sphère étrangère<sup>66</sup> ». À ce sujet, Balthasar convoque l'autorité du concile de Latran IV, selon lequel « on ne peut pas dire que le Père, 'en engendrant, remet au Fils sa substance [*Substanz*] de telle manière qu'il la lui ferait passer sans la garder [*behielte*] tout autant. Si cela était, il cesserait d'être lui-même substance [*Substanz*]<sup>67</sup> ». Couvrant les trois parties de la *Trilogie*, les citations ici avancées attestent donc que jamais Balthasar n'a cédé à quelque théopaschisme<sup>68</sup>.

Pascal  
Ide

Face à ces deux séries d'affirmations contraires, on peut en appeler au méta-principe de bipolarité – c'est-à-dire à la logique des proposi-

61 Nous l'avons montré dans P. IDE, *Une théologie de l'amour*, p. 176-187.

62 GC III.1, p. 14 ; H III.2.I, p. 12. C'est moi qui souligne.

63 DD III, p. 301 ; TD III, p. 303.

64 TL III, p. 149 ; T III, p. 145.

65 DD II.1, p. 221 ; TD II.1, p. 232.

66 GC III.2, p. 352 ; H III.2.II, 380.

67 DD IV, p. 73 ; TD IV, 75. Cite à nouveau Dz 805.

68 « À l'Hypostase du Père, Balthasar

ne se contente pas d'attribuer une 'Ur-kénose', mais il la fait coïncider radicalement avec celle-ci, d'une façon telle que celle-ci non seulement n'annule pas le Père mais au contraire que dans cette 'autodonation' (*Selbst-hingabe*) réside l'être-Père propre du Père, et sa totale expression » (P. MARTINELLI, *La morte di Cristo...*, p. 347).

tions antagonistes, aussi inconciliables que nécessaires – qui structure la pensée balthasarienne<sup>69</sup> et n'est pas sans évoquer la *Polarität* chère à Guardini<sup>70</sup>.

On peut aussi différencier les perspectives. N'interprète-t-on pas l'exposé de Balthasar à l'aune d'une métaphysique qui n'est pas la sienne ? Si l'on pose à Balthasar des questions auxquelles il n'a pas cherché à répondre, n'est-ce pas parce que l'on oublie que son point de vue est celui d'une métaphysique de l'être comme liberté et amour ? Or, selon cette perspective, la contradiction s'évanouit :

« La kénose mortelle des personnes divines – écrit René Lafontaine – n'est pas à concevoir chez Balthasar en fonction d'une ontologie des substances, mais en référence à une théologie de la liberté inspirée par l'Effacement de l'Esprit. En engendrant son Fils conçu à l'image de sa liberté souveraine, le Père abandonne pour ainsi dire le succès et la perfection de l'engendrement de son Fils au libre acquiescement de ce dernier. L'acte principant comprend donc une sorte de passivité extrême, qui sans suspendre la liberté originelle du Père, témoigne d'un amour désintéressé, qui s'efface devant la liberté totale et d'une certaine manière imprévisible du Fils<sup>71</sup> ».

## Thème

Pourtant, la métaphysique classique de l'être, que Balthasar accueille non sans discernement, n'est pas sans présenter quelques ressources. Le théologien lui emprunte quelques amorces de distinctions. Une première réponse différencie la relation et l'opération qui en est source : le Père ne se tiendrait pas du côté de la seule *relatio* – avec le risque inhérent d'absorber l'*esse in* dans l'*esse ad* –, mais aussi du côté de l'action même de donner. À l'assertion « pas plus qu'il ne se réserve par ailleurs quoi que ce soit de lui-même », Balthasar ajoute ce que le « parce que [*denn*] » introductif présente comme une explication : « parce qu'il est la totalité d'existence divine dans ce don même [*er ist das ganze Wesen Gottes in dieser Selbsthingabe*<sup>72</sup>] ». Dès lors, la différence entre l'incommunicable et le communiqué s'efface, restant sauve la source de la communication : en termes concrets, le Père a tout donné, sauf d'être Père. Que le Père se donne totalement, mais en se réservant d'être source non seulement n'empêche pas le

69 Voir P. IDE, *Une théologie de l'amour*, p. 137-156.

70 Voir Romano GUARDINI, *La polarité*. Essai d'une philosophie du vivant concret, trad. Jean Greisch et Françoise Todorovitch, coll. « La nuit surveillée », Paris, Le Cerf, 2010.

71 René LAFONTAINE, « Conclusion critique. La définition de la personne », *Séminaire Balthasar*, Bruxelles, Institut d'Études Théologiques, 25 mai 1993, p. 5.

72 *DD* III, p. 301 ; *TD* III, p. 303. Souligné dans le texte.

don d'être absolu et sans nulle restriction, mais en est la condition nécessaire. Une autre réponse, elle aussi ébauchée chez Balthasar, introduit une différence inattendue entre *relatio* et *substantia*, à la suite du quatrième concile de Latran déjà cité : dans la communication totale de la divinité effectuée par le Père, « la relation (*relatio*) semble coïncider avec l'essence (*substantia*) et pourtant elle ne le fait pas intégralement ». En effet, l'Hypostase paternelle demeure « principe du tout-donner [*Prinzip des Alles-Gebens*<sup>73</sup>] », autrement dit de la relation d'origine.

Quoique stimulantes, ces distinctions demeurent insuffisamment élaborées. Cette analyse ne souffre-t-elle pas d'être privée des catégories permettant de discerner avec précision ce qui est donnable de ce qui ne l'est pas ? En effet, fécondité et kénose s'opposent comme don et abandon, plein et vide, actif et passif, continuité et rupture – au risque d'introduire une incohérence et une division au sein de l'amour. Ne s'ébauche-t-il pas ici le contour ou plutôt ne se creuse-t-il pas l'attente d'un nouveau visage de l'amour qui en assure l'unité ? Repartons du centre. Le Dieu unitrine est communion d'amour du Père, du Fils et de l'Esprit. Or, la « distance » est « la toute première [condition qui] rend possible l'amour [*Distanz [...] allerest Liebe ermöglicht*<sup>74</sup>] ». Cette loi, énoncée à propos de la distance Dieu-créature, vaut pour les êtres finis et peut même s'étendre, analogiquement, aux Personnes divines, sans pour autant les surplomber. Mais s'il requiert l'éloignement, l'amour veut encore davantage l'unité. Par conséquent, cette distance demande à être contenue dans un *enveloppement*<sup>75</sup>. Aussi, sans nul soupçon de panthéisme, Balthasar affirme-t-il que les créatures sont incluses dans l'espace divin – « La distance [*Distanz*] entre les Personnes est infinie au sein [*innerhalb*] de la dynamique du processus divin, et cela à un point tel que tout événement contingent ne saurait avoir lieu qu'*au sein* [*innerhalb*] de cette dynamique qui enveloppe [*umgreift*] » – et même que la diastase entre le Père et le Fils appelle le « Nous de l'Esprit [*Wir des Geistes*] » – l'Esprit subjectif – en qui « s'épuise le don total réciproque<sup>76</sup> ».

Pascal  
Ide

#### 4. La kénose, centre de la théologie balthasarienne ?

Une dernière objection interrogera non seulement la trop rapide identification de l'amour-don à la kénose (puisqu'il faut lui adjoindre l'enveloppement), mais la centralité de la kénose, invitant à une autre ouverture. L'événement kénotique est un videment de soi ; or, seul

73 *TL* III, p. 149 ; *T* III, p. 145.

74 *DD* IV, p. 91 ; *TD* IV, p. 92-93.

75 Je ne peux développer ce point ici et me permets de renvoyer à P. IDE, *Une*

*théo-logique du don*, 1<sup>ère</sup> partie, chap. 3 : « Le don comme enveloppement ».

76 *DD* IV, p. 223 ; *TD* IV, p. 221. Souligné dans le texte.

peut se vider ce qui est déjà plein ; il convient donc de rendre compte de cette plénitude jaillissante. D'ailleurs, cette diffusion généreuse fait aussi partie de l'expérience de l'amour. Si important soit le moment de la rupture, le moment de la continuité se doit donc d'être honoré à son tour. Le don aimant sera tôt ou tard décrit en termes non pas d'exinanition, mais de plénitude, non pas d'abandon, mais d'expansion. Ne s'identifiant qu'au premier des deux moments décrits par l'hymne aux Philippiens (*Philippiens* 2,6-8 ; 9-11), la kénose ne saurait donc épuiser toute la dynamique de l'économie du don. La procession n'est pas seulement la rencontre d'une désappropriation datrice et d'une désappropriation réceptrice, mais la profusion extatique d'un don sans retour.

Assurément, nombre d'analyses de la *Trilogie* soulignent l'identification du don de soi avec la désappropriation kénotique, par exemple en son expression privilégiée qu'est l'obéissance du Fils jusqu'à la mort de la Croix et le *descensus ad inferos*. Une illustration parmi une myriade : « L'obéissance [*Gehorsam*] » est la « preuve unique et suffisante de l'amour [*Beweis der Liebe*]<sup>77</sup> ». La fréquence, la puissance et l'originalité de cette quasi-définition expliquent l'attention privilégiée que les études ont accordée à la kénose (ici dans sa forme filiale, l'obéissance). Toutefois, à trop insister sur la seule humilité de Dieu qui se dépouille jusqu'à l'extrême et se cache tout en se révélant, Balthasar ne risque-t-il pas de tout concéder à la *theologia crucis* luthérienne ? La *Theodramatik* déferait-elle l'œuvre patiemment édifiée par la *Theologische Ästhetik* ?

Thème

Tout au contraire, une lecture attentive du théologien bâlois montre que le dessaisissement de soi ne suffit pas à dire la totalité de ce qu'est le don. Par exemple, le passage qui vient d'être cité se poursuit ainsi : « Cette œuvre [du Fils obéissant par amour], en vertu de sa loi la plus intime, est 'fécondé' ». Or, cette fécondité, même si elle surgit de la totale disponibilité, ne peut s'y réduire. Le don de soi se comprend donc comme exinanition, mais aussi comme fécondité<sup>78</sup>. De même, un lecteur du quatrième évangile aussi attentif que Balthasar ne pouvait manquer de constater la connexion des deux figures de la donation, fécondité et kénose, présente au cœur de la brève parabole cosmologique : « Si le grain de blé [...] meurt, il porte beaucoup de fruit » (*Jean* 12,24). Aussi, à l'instar de l'enveloppement, la fructuosité complète-t-elle et vient-elle équilibrer la kénose.

77 GC III,2, p. 214 ; H III,2,II, p. 231.

78 Sur la fécondité chez Balthasar, voir

P. IDE, *Une théo-logique du don*, 1<sup>re</sup> partie, chap. 2 : « Le don comme fécondité ».

## Conclusion

« La doctrine de la kénose est le spécifique du christianisme<sup>79</sup> ». Nous avons vu que Hans Urs von Balthasar accordait une importance décisive au concept d'exinanition, convoquant à cette occasion différents méta-principes – concrétude, bipolarité – qui caractérisent son « style » théologique. Comment s'en étonner ? Sa théologie est un long commentaire méditatif de l'intuition johannique : « Dieu est amour » (1 Jean 4,8.16). « 'Dieu est l'Amour' et rien d'autre [*Gott ist die Liebe' und nichts anderes*<sup>80</sup>] ». Pour notre auteur, cet énoncé constitue le cœur du discours chrétien sur Dieu : « Dieu interprété comme amour : en cela consiste l'idée chrétienne<sup>81</sup> ». « Dieu, l'Être absolu, est totalement et seulement Amour [*Gott, das absolute Sein, ist ganz und gar Liebe*<sup>82</sup>] ». Or, la kénose n'est rien d'autre que l'agapè, c'est-à-dire l'amour-don, en sa radicalité qui ne va jamais sans un désaisissement de soi.

Toutefois, si extensif soit son usage – puisqu'il englobe la totalité de l'être, depuis la vie immanente du Dieu unitrine jusqu'au cosmos en passant par l'économie –, si importante soit la notion – « la kénose reste toujours le mystère le plus propre [*eigenstes Geheimnis*] de Dieu<sup>83</sup> » –, la kénose n'épuise pas le mystère de l'amour. Chemin faisant, nous avons été conduit à l'enrichir et l'équilibrer : l'amour-don doit en quelque sorte se réfracter triplement en fécondité, kénose et enveloppement. Ainsi au centre de la théo-logique balthasarienne seul brûle et brille l'amour.

Pascal  
Ide

*Pascal Ide est prêtre de la communauté de l'Emmanuel et du diocèse de Paris. Il est actuellement formateur et enseignant au Séminaire de Bordeaux. Il a écrit trois ouvrages et une douzaine d'articles sur Hans Urs von Balthasar. Derniers livres : Le burn-out, une maladie du don, Paris, L'Emmanuel, 2015 ; Gustav SIEWERTH, La philosophie de la vie de Hans André, trad. Emmanuel Tourpe, introduction et commentaire de Pascal Ide, Paris, DDB, 2015.*

79 Théo KOBUSCH, « Freiheit und Tod. Die Tradition der *mors mystica* und ihre Vollendung in Hegels Philosophie », *Theologische Quartalschrift*, 164 (1984), p. 185-203, p. 187. Cité en TL III, 292 ; T III, 276-277.

80 *É*, p. 67 ; *E*, p. 73.

81 H.U. VON BALTHASAR, « Christliche Botschaft in dieser Welt », *Civitas*, 22 (1966-1967), p. 360-367, ici p. 363.

82 H.U. VON BALTHASAR, « Weltliche

Frommigkeit ? », *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Freiburg im Breisgau et Einsiedeln, Johannes, 1967, p. 312-322, ici p. 314. Balthasar écrivait dans un autre article de 1967 : « L'Être absolu est en lui-même Amour [*das absolute Sein ist in sich selbst Liebe*] » (« *Summa Summarum* », *Ibid.*, p. 322-344, ici p. 330).

83 *DD III*, p. 309 ; *TD III*, p. 310.

**Bibliographie**

1) Pour cet article, j'ai repris quelques développements de Pascal IDE, *Une théo-logique du don*. Le don dans la *Trilogie* de Hans Urs von Balthasar, coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium » n° 256, Leuven, Peeters, 2013, 1<sup>re</sup> partie, chap. 1 : « Le don comme kénose », p. 27-160. Cet ouvrage est la deuxième partie d'une thèse dont la première est parue sous le titre *Une théologie de l'amour*. L'amour, centre de la *Trilogie* de Hans Urs von Balthasar, coll. « Donner raison », Bruxelles, Lessius, 2012. Pour le détail des analyses et des références, je renvoie à ces deux livres.

2) Les tomes de la *Trilogie* sont indiqués avec leur première année de publication, en allemand et en français. Tous les tomes de *La Gloire et la Croix* sont publiés dans la coll. « Théologie », Paris Aubier. Pour *La Dramatique divine*, les trois premiers volumes sont édités dans la coll. « Le Sycomore », Paris, Lethielleux et Namur, Culture et Vérité, les deux derniers chez Namur, Culture et Vérité. Tous les tomes de *La Théologique* sont parus dans la série « Ouvertures », Bruxelles, Culture et Vérité. Le tableau ajoute l'abréviation utilisée.

Thème

	Édition allemande	Abré- viation	Traduction française	Abré- viation
Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, trad. fr. : La Gloire et la Croix	I. Schau der Gestalt, 1961	HI	I. Apparition. Les aspects esthétiques de la Révélation, trad. Robert Givord, n° 61, 1965	GC I
	III.2. Theologie. I. Alter Bund, 1966	H III.2.I	III. Théologie, trad. Robert Givord. I. Ancienne Alliance, n° 82, 1974	GC III.1
	III.2. II. Neuer Bund, 1969	H III.2.II	III.2. Nouvelle Alliance, n° 83, 1975	GC III.2
Theodramatik, trad. fr. : La Dramatique divine	II. Die Personen des Spiels. 1. Der Mensch in Gott, 1976	TD II.1	II. Les personnes du drame. 1. L'homme en Dieu, trad. Yves Claude Gélébart avec la coll. de Camille Dumont, 1986	DD II.1
	II. 2. Die Personen in Christus, 1978	TD II.2	II.2. Les personnes dans le Christ, trad. Robert Givord avec la coll. de Camille Dumont, 1988	DD II.2
	III. Die Handlung, 1980	TD III	III. L'action, trad. Robert Givord et Camille Dumont, 1990	DD III
	IV. Das Endspiel, 1983	TD IV	IV. Le dénouement, trad. inconnue, série « Ouvertures » n° 9, 1993	DD IV
Theologik, trad. fr. : La Théologique	II. Wahrheit Gottes, 1985	T II	II. Vérité de Dieu, trad. Béatrice Déchelotte et Camille Dumont, n° 14, 1995	TL II
	III. Der Geist der Wahrheit, 1987	T III	III. L'Esprit de vérité, trad. Joseph Doré et Jean Greisch, n° 16, 1996	TL III
Épilogue de la Trilogie	Epilog, 1987	E	Épilogue, trad. Camille Dumont, n° 20, 1997	É

3) Pour la bibliographie secondaire, je me contente d'actualiser celle donnée dans Pascal IDE, *Une théo-logique du don*, p. 27-28, note 5, par les ouvrages (qui sont des thèses) et les articles suivants :

● Pasquale BUA, *La kenosi dello Spirito Santo*. Un tema « inconsueto » nella teologia del Novecento, Roma, Città Nuova, 2015 ; Nathanaël PUJOS, *La « Kénose » du Père chez H. U von Balthasar*. Genèse et limites, coll. « Théologie », Paris, Le Cerf, 2013 ; Cristina SCARAMUZZA, *La « Kenosi » dello Spirito Santo nella teologia di J. Moltmann e H. U. von Balthasar*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 2013 ; Timothy J. YODER, *Hans Urs von Balthasar and kenosis. The pathway to human agency*, Chicago, Loyola University, 2014.

● Werner LÖSER, « Gehorsam bis zum Tod : Die Theologie der Kenosis im Denken Hans Urs von Balthasars », *Communio* (D), 44 (2015) n° 3, p. 245-257 ; Johann G. ROTEN, « Zwischen Schweben und Enteignung : der marianische Menschentyp in Hans Urs von Balthasar », *Ephemerides Mariologicae*, 62 (2012) n° 1/2, p. 61-83 ; Anton ŠTRUKELJ, « Die Fruchtbarkeit des Loslassens : Das 'Jawort' Marias als höchstes Vorbild für christliches Leben », *Kirche heute*, 5 (2015), p. 14-15.

Pascal  
Ide

Prochain numéro  
janvier-février 2016

*La miséricorde*

## La décision de kénose du Fils et l'obéissance filiale du chrétien



Jean-Pierre  
Batut

L'idée de kénose est celle d'un évidement de soi-même, d'un abandon par un individu de sa propre substance. Cette idée n'est pas propre au Nouveau Testament : on la trouve déjà dans un texte du second Isaïe qui joua un rôle central dans la première prédication chrétienne, le quatrième chant du Serviteur souffrant (*Isaïe* 52, 13 – 53, 12). Quand Jésus propose aux « disciples d'Emmaüs » une relecture des Écritures (*Luc* 24), nous ignorons à quels passages il a recours pour sa démonstration, mais il y a de fortes chances qu'il ait mis en relation l'expérience de la croix, désastreuse pour la foi des disciples, avec les tribulations du Serviteur. Et cette présomption devient certitude lorsque nous nous tournons vers un épisode qui, à bien des égards, est la transposition ecclésiale de celui d'Emmaüs : celui d'Actes 8, 26-39.

Dans ce texte bien connu, l'eunuque de la reine Candace est rejoint par Philippe sur la route de Gaza alors qu'il lit sur son char le quatrième chant du Serviteur, plus précisément les versets 7 et 8 du chapitre 53 : « Comme un brebis il a été conduit à la boucherie ; comme un agneau muet devant celui qui le tond, ainsi il n'ouvre pas la bouche. Dans son abaissement la justice lui a été déniée. Sa postérité, qui la racontera ? Car sa vie est retranchée de la terre. » Il est remarquable que ces versets du quatrième chant figurent parmi ceux qui insistent le plus sur la *passivité* apparemment totale du Serviteur. Le mot « passion » connote la passivité, et de fait le Serviteur semble n'être en rien l'acteur de ce qui lui arrive. À cet égard, la question de l'eunuque à Philippe : « de qui le prophète dit-il cela ? de lui-même ou de quelqu'un d'autre ? » – cette question a quelque chose d'incongru. Comment, en effet, quelqu'un pourrait-il prophétiser son *intention* d'entrer dans une totale passivité ? À moins, bien entendu, qu'il ne prophétise une fatalité qui va s'abattre sur lui sans qu'il puisse y jouer aucun rôle, sinon de la subir.

Mais justement, en annonçant à l'eunuque « la bonne nouvelle de Jésus », c'est tout autre chose qu'une fatalité que Philippe lui expose. Et s'il peut le faire « à partir de ce texte de l'Écriture », c'est parce que le quatrième chant ne s'arrête pas à la passivité du Serviteur. En effet,

alors que la première partie du verset 10 (« le Seigneur s'est plu à l'écraser par la souffrance ») énonce le scandale absolu (non seulement Dieu n'intervient pas pour sauver son Serviteur, mais il paraît se complaire dans la souffrance qu'il endure !), la deuxième partie du même verset suggère un retournement inouï : « *mais si son âme offre un sacrifice asham, il verra une descendance, il prolongera ses jours, et ce qui plaît au Seigneur s'accomplira par lui*<sup>1</sup>. » Ce que nous apprend ce verset avec sa tournure conditionnelle, c'est que *l'ensemble du plan de Dieu est suspendu à la libre décision du Serviteur*. Et ce, alors même qu'il nous avait été dit précédemment, non seulement qu'il avait souffert passivement, mais... qu'il en était mort : « il a été retranché de la terre des vivants ; pour nos péchés il a été frappé à mort ; on lui a dévolu sa sépulture au milieu des impies et son tombeau avec les riches » (53, 8-9).

Mais les choses ne s'arrêtent pas là. Ceux qui ont été les protagonistes du drame et qui, sur le moment, n'ont rien compris<sup>2</sup>, laissent à Dieu lui-même le soin de tirer la leçon de la geste du Serviteur, et il le fait en ces termes : « C'est pourquoi je lui attribuerai des foules, et avec les puissants il partagera les trophées, parce qu'il s'est vidé à mort et a été compté parmi les pécheurs, alors qu'il supportait les fautes des multitudes et qu'il intercédait pour les pécheurs » (53, 12).

## Thème

De la sorte, « la vision du péché qui défigure le serviteur devient, pour ceux qui regardent, la vision de leur guérison et de leur justification... Ce qui est dire que l'oracle parle en réalité d'une double réhabilitation : réhabilitation de celui qui est condamné, et réhabilitation de ceux qui l'ont condamné<sup>3</sup>. »

### Le Christ de l'hymne aux Philippiciens et la question de son imitation

Il s'est « vidé à mort » : la kénose est déjà bien présente en Isaïe sous la forme d'une *décision*, c'est-à-dire telle que le Nouveau Testament la dé-

1 En simplifiant quelque peu, le sacrifice *asham* peut être identifié au sacrifice pour le péché, deuxième grande catégorie de sacrifice dans l'Ancien Testament à côté du sacrifice dit « de communion ». Il est remarquable que ce sacrifice soit offert par l'âme du Serviteur : que peut donc offrir une âme, si ce n'est son corps ? « Nous sommes sanctifiés par l'oblation que Jésus-Christ a faite de son corps, une fois pour toutes », dira l'épître aux Hébreux (10, 10). Ce passage difficile d'Isaïe a suscité une littérature abondante où s'affrontent des opinions

divergentes. Voir par exemple Anne-Marie PELLETIER, *Le livre d'Isaïe ou l'histoire au prisme de la prophétie*, Cerf 2008, p. 129-138 : « Ce qui est clair, c'est qu'« en sa mort, [le Serviteur] offre le sacrifice de réparation du crime même qui est perpétré contre lui ».

2 Le « et nous l'estimions châtié, frappé par Dieu et humilié » du verset 4 annonce déjà en reflet inversé le « et nous qui espérons que c'était lui qui délivrerait Israël » de *Luc* 24, 21.

3 Anne-Marie PELLETIER, *Le livre d'Isaïe*, p. 135.

plie dans la fameuse Hymne aux Philippiens. Une hymne placée sous le double signe de la *contemplation de l'abaissement du Christ Jésus*, et de *l'imitation de cet abaissement*, non point d'abord par des actes (ceux-ci ne sont évoqués qu'au verset 12 : « travaillez à accomplir votre salut », mais par une disposition intérieure semblable à la sienne : qu'on l'attribue à Paul lui-même ou qu'on la juge antérieure à lui, l'hymne aux Philippiens se comprend à la lumière de l'invitation initiale à avoir en nous « les dispositions qui étaient dans le Christ Jésus » (2, 5). Et ces dispositions se résument en un mot qui commande tout : *l'obéissance* (2, 8 et 2, 12).

Relevons quelques caractéristiques de cet abaissement d'obéissance :

- 1) Il est totalement *volontaire*.
- 2) Il est réalisé dans un contexte paroxystique de refus de Dieu, qui fait du Christ l'homme à éliminer à cause même de son intimité avec Dieu<sup>4</sup>.
- 3) Il consiste dans l'abandon par celui qui s'abaisse, non d'un avoir, mais de son être même (la « forme de Dieu » n'est pas un vêtement surajouté, elle est le mode d'existence du Christ).
- 4) Il a pour résultat non seulement la glorification du Christ par le Père, mais aussi par sa reconnaissance comme Seigneur par *tous* (« tout genou fléchisse », « toute langue proclame », v. 10-11), y compris par ceux qui avaient eu dessein de l'éliminer à tout jamais.

Ce mystère devant lequel l'écriture rationnelle défaille (en Isaïe, celui qui écrit confesse que le personnage déborde tout ce qu'il en peut connaître ; en Philippiens le style parénétiq ue cède la place au lyrisme de l'hymne christologique), c'est le mystère de la kénose.

Jean-Pierre  
Batut

En parlant du Christ Jésus, de qui parle l'hymne aux Philippiens ? Sans entrer dans une démonstration théologique détaillée, disons tout de suite qu'on aurait tort, à partir d'une bipartition commode entre l'élément divin et l'élément humain dans le Christ, de n'y voir que ce qu'a vécu Jésus dans sa condition incarnée, cependant que sa nature divine serait demeurée indifférente à cet abaissement et à ses conséquences. Ce serait faire bon marché de la communication des idiomes, en vertu de laquelle ce qui est vécu par l'homme Jésus est vécu par la *Personne incarnée du Verbe de Dieu*. C'est bel et bien la deuxième Personne de la Trinité sainte qui prend condition d'esclave, devient semblable aux hommes, s'humilie dans l'obéissance jusqu'à la mort, et la mort de la croix<sup>5</sup>. Si donc l'on parle à propos du

4 Voir déjà la relecture sapientielle du destin du Juste en *Sagesse* 2, 12-20. Dans l'hymne aux Philippiens, ce complot universel contre le Juste est seulement sous-entendu.

5 « La kénose au sens propre affecte de quelque façon la divinité. Une kénose

qui n'affecterait que l'humanité ne serait, dans le langage théologique reçu, qu'une kénose au sens impropre » (Paul HENRY, art. « Kénose » dans *Dictionnaire de la Bible Supplément*, t. 5, Letouzey et Ané 1957, col. 13).

chrétien d'une *imitatio Christi*, cette imitation doit avoir une profondeur trinitaire. Le Christ dans sa kénose n'est pas un simple exemple à suivre, il est le Fils dont l'attitude filiale se donne en communion à celui qui croit en lui.

À supposer cependant que les caractéristiques de la kénose du Christ se retrouvent chez le disciple, la troisième et la quatrième ne laissent pas de poser problème. En quel sens peut-on parler d'un évidement de soi pour une humanité qui n'est « que poussière et cendre » (*Genèse* 18, 27), et d'une glorification finale comparable à celle du Christ et porteuse comme elle d'une espérance de salut cosmique ? Pour le comprendre, il faut d'abord se souvenir que l'hymne aux Philippiens n'a pas en vue, ou du moins pas directement, le mystère de l'Incarnation, mais l'*itinéraire humain de Jésus*<sup>6</sup>, qui, s'étant vidé de lui-même pour prendre la condition d'esclave et « ayant été trouvé tel qu'un homme en son aspect » (v. 7b), parvient à *s'abaisser au-delà de cet abaissement même*<sup>7</sup>, par son obéissance jusqu'à la mort, et la mort de la croix. Lorsqu'on transpose la kénose du Maître sur le disciple, il faut inclure en quelque manière ce second abaissement, un abaissement qui peut conduire jusqu'à une condition infrahumaine : « il n'avait plus d'apparence humaine » (*Isaïe* 52, 14) ; « Je suis un ver, pas un homme, honte du genre humain, rebut du peuple » (*psaume* 22, 7). C'est à ce prix que la coopération à un salut cosmique devient possible : « La terre entière se souviendra et reviendra vers le Seigneur ; toutes les familles des nations se prosterneront devant lui » (*psaume* 22, 28).

Thème

### L'abaissement du disciple dans son rapport à la kénose trinitaire

Pour nous interroger avec fruit sur la possibilité d'un tel itinéraire de descente et de remontée semblable à celui du Christ, précisons où réside la portée parénétiq ue du passage. Paul Henry la situe dans trois dimensions qui, précise-t-il, ne s'excluent pas :

- 1) L'humilité.
- 2) L'obéissance, à propos de laquelle « on invoque le contraste implicite avec la désobéissance d'Adam ».

6 Voir. J. LIÉBAERT, *L'Incarnation, des origines au Concile de Chalcédoine*, tr. fr. Paris, Cerf 1966, p. 19 : « C'est, non pas le Verbe, mais le Christ qui est ici visé et décrit. »

7 D'où l'expression « plus encore » qui vient spontanément sous la plume

de plusieurs traducteurs, alors que le texte dit simplement : « il s'humilia, obéissant jusqu'à la mort » et non « il s'humilia plus encore » (les deux phases de l'abaissement sont un seul et même mouvement).

3) « Le désintéressement, l'abnégation, le souci du bien d'autrui plutôt que de son bien propre<sup>8</sup> ».

La troisième dimension est celle qui se rapproche le plus, analogiquement, du cœur de la kénose christologique. De même que l'obéissance et l'humiliation du Christ ont procédé d'une disposition intérieure qui l'a conduit à préférer notre bien à son bien propre, et notre vie à la sienne, de même l'obéissance du disciple consistera à estimer « les autres supérieurs à soi » (2, 3) et à préférer les « intérêts des autres » aux siens propres (2, 4).

L'injonction paulinienne pourrait paraître relativement banale, relevant davantage d'un savoir-vivre que d'une sagesse surnaturelle. Elle cesse d'être banale si on la confronte avec la raison d'abandonner sa vie donnée par Jésus lui-même dans le célèbre passage johannique du discours après la Cène : « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime » (*Jean* 15, 13). Cette affirmation fait écho à celle qui ouvrait le chapitre 13 : Jésus, « ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, les aima jusqu'à l'extrême [de l'amour] » (13, 1).

Faisons un pas de plus. Cet amour, comme tout amour, est basé sur la *préférence*. Aimer quelqu'un ou quelque chose, c'est le préférer à quelqu'un ou quelque chose d'autre. De cette préférence, nous avons l'illustration dans la « rupture du discours » qui marque la fin du chapitre 8 de l'épître aux Romains. Après avoir exposé tout au long des huit chapitres la logique du péché et de la rédemption dans le Christ, aboutissant au don de l'Esprit, l'apôtre touche en quelque sorte aux limites de la parole, qui échoue à exprimer l'inexprimable : « Que dire après cela ? Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? » (8, 31).

Jean-Pierre  
Batut

Mais qu'est-ce que « cela » ? Rien d'autre que le mystère de la mort du Christ à travers lequel Dieu (le Père) s'est déclaré « pour nous » – « pour nous » et, en un certain sens, contre soi, puisqu' « il n'a pas épargné son propre Fils mais l'a livré pour nous ». En exigeant de lui-même ce qu'il n'avait pas exigé d'Abraham – le sacrifice de son Fils –, Dieu nous a *préférés* à ce Fils qui est sa propre substance, c'est-à-dire à Lui-même. Si la kénose est le fait de préférer l'autre à soi, *la kénose première est celle du Père*.

Mais la kénose seconde est celle du Fils. Après avoir parlé du Père, le texte poursuit en effet en parlant du Christ : « Qui nous séparera

de l'amour *du Christ*? » Si le Père nous a préférés à son Fils en le livrant pour nous, le Fils, quant à lui, nous a préférés à Lui-même, à sa propre vie, qu'il a abandonnée en notre faveur. De la sorte, l'extraordinaire passage paulinien peut se conclure sur l'entrecroisement des deux amours : rien « ne pourra nous séparer de l'amour *de Dieu* manifesté *dans le Christ Jésus* notre Seigneur » (8, 39).

Partant, la kénose du disciple, pour autant que ce terme est légitime, sera l'écho en lui d'une double kénose : celle que manifeste l'attitude filiale du Christ, qui a préféré à sa propre vie la vie de ses frères ; celle que laisse entrevoir le choix du Père, qui a préféré les pécheurs à la vie de son Fils. Double kénose qui, avant d'être intérieure à notre histoire, s'origine dans la vie trinitaire elle-même s'il faut en croire Balthasar :

Nous ne saurons jamais exprimer la profondeur abyssale de l'autodonation du Père, qui, dans une éternelle « supra-kénose », se « destitue » de tout ce qu'il est et peut pour produire un Dieu consubstantiel, le Fils... Tous les « abaissements » contingents de Dieu dans l'économie du salut sont depuis toujours inclus et dépassés dans l'événement éternel de l'Amour. Ainsi, ce qui dans l'économie temporelle apparaît comme la (très vraie) souffrance de la Croix n'est que manifestation de l'eucharistie (trinitaire) du Fils<sup>9</sup>.

Thème

Mais comment un tel abîme peut-il se traduire dans une intention, une décision, une logique de vie *humaine*? Il faudrait pour cela que cette intention, cette décision et cette logique existentielle fussent portées au-delà d'elles-mêmes en étant greffées sur l'existence *humaine* du Verbe divin. C'est ce qu'il nous faut essayer d'approcher maintenant, comme Moïse, en faisant un détour pour contempler le Buisson. Ignace de Loyola nous guidera sur ce chemin.

### L'invitation de Jésus à entrer dans sa kénose vue par saint Ignace

L'enseignement de Jésus dans les évangiles est une préparation à l'intelligence du mystère pascal. Dans les trois Synoptiques (*Matthieu* 16, *Marc* 9, *Luc* 9), juste avant la Transfiguration, Jésus annonce sa passion sans en expliciter encore le fondement ultime ; et c'est tout de suite après cette annonce, comme une conséquence de ce qui vient d'être dit, qu'il énumère les conditions requises pour marcher à sa

suite. Par le fait même, nous apprenons que nous ne sommes pas condamnés à le contempler de loin, mais que nous sommes invités à le suivre de près : sans que le comment nous soit encore révélé, nous savons que les conditions posées sont à notre portée.

Ces conditions se ramènent en fait à une seule, intérieure, et d'où découle tout un comportement : « Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même, qu'il se charge de sa croix et qu'il me suive » (16, 24). Un des sens de *arneomai* est : oublier ses propres vues, ne plus voir son intérêt, mais celui des autres – on retrouve ici *Philippiens* 2, 3-4. Et bien que le passage qui précède ne l'explique pas, il va de soi que c'est cette même disposition intérieure d'auto-reniement qui est à l'origine, pour Jésus, de la passion et de la Croix : le *dei* (« il faut ») du mystère pascal ne recouvre pas une fatalité, mais une libre *décision*. C'est une décision analogue qui est requise chez le disciple.

Au début de la deuxième semaine de ses *Exercices spirituels*, Ignace de Loyola présente de manière magistrale au retraitant la nécessité de cette prise de décision : c'est la célèbre méditation sur l'appel d'un « roi temporel », destinée à acheminer vers la contemplation de « la vie du Roi éternel ». Ignace invite à se représenter « un roi que la main de Dieu a choisi », qui s'apprête à « conquérir tout le pays des infidèles » et qui appelle ses « fidèles sujets » à combattre à ses côtés. Cette conquête aura, certes, un prix très élevé, mais le rapport entre le résultat escompté et les sacrifices demandés est de nature à emporter la décision : « Celui qui n'accepterait pas de telles offres serait digne du mépris de tout le monde ». S'ensuit alors, dans un raisonnement *a fortiori*, la transposition au « Christ notre Seigneur » :

Jean-Pierre  
Batut

Si l'appel d'un roi de la terre à ses sujets fait impression sur nos cœurs, combien plus vivement ne devons-nous pas être touchés de voir Jésus-Christ, notre Seigneur, Roi éternel, et devant lui le monde entier, et chaque homme en particulier, qu'il appelle en disant : « Ma volonté est de conquérir le monde entier, de soumettre tous mes ennemis, et d'entrer ainsi dans la gloire de mon Père. Que celui qui veut venir avec moi travaille avec moi ; qu'il me suive dans les fatigues, afin de me suivre aussi dans la gloire<sup>10</sup>. »

L'analogie, fondée sur l'enthousiasme que suscite un beau modèle à suivre, manifeste pourtant aussitôt son insuffisance : c'est qu'elle demeure encore sur un plan rationnel (« tout homme qui fait usage de son jugement et de sa raison ne peut pas balancer à s'offrir généreusement

10 IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, 95.

à tous les sacrifices et à tous les travaux»). S'agissant de l'entreprise du salut de l'humanité à laquelle le Christ a voué sa vie, un saut qualitatif s'impose dans la folie de la Croix (voir *1 Corinthiens 1, 18*), saut qui se traduit par la décision de poser un acte d'offrande bien plus radical :

Tous ceux qui voudront s'attacher plus étroitement à Jésus-Christ, et se signaler au service de leur Roi éternel et Seigneur universel, ne se contenteront pas de s'offrir à partager ses travaux; mais, agissant contre leur propre sensualité, contre l'amour de la chair et du monde, ils lui feront encore des offres d'une plus haute importance et d'un plus grand prix, en disant : « Roi éternel et souverain Seigneur de toutes choses, je viens vous présenter mon offrande : aidé du secours de votre grâce, en présence de votre infinie bonté, sous les yeux de votre glorieuse Mère et de tous les Saints et Saintes de la cour céleste, je proteste que je désire, que je veux, et que c'est de ma part une détermination arrêtée, pourvu que tels soient votre plus grand service et votre plus grande gloire, vous imiter en supportant les injures, les opprobres, la pauvreté d'esprit et de cœur, et même la pauvreté réelle, si votre très sainte Majesté veut me choisir et m'admettre à cet état de vie<sup>11</sup>. »

## Thème

Ignace a ainsi conduit par la main son retraitsant jusqu'à la décision de l'*imitatio* au sens propre, dans laquelle il ne s'agit pas seulement de supporter les conséquences pénibles du service du Seigneur, mais de partager sa kénose elle-même. C'est le passage d'un zèle très chevaleresque mais très humain à une volonté d'identification. Pour le dire en termes scripturaires, c'est le passage du statut de *serviteur* à celui d'*ami* : « Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur ignore ce que fait son maître ; je vous appelle amis, car tout ce que j'ai appris de mon Père, je vous l'ai fait connaître » (*Jean 15, 15*). Comme Jésus lui-même, l'ami est introduit dans le secret des décisions du Père : l'intelligence lui est donnée de ce qui a trait au salut du monde, et des choix que ce salut implique pour les libertés humaines appelées à coopérer à sa réalisation.

Demeure cependant la question essentielle : comment cette décision sublime se traduira-t-elle dans les faits ? La réponse à cette question ne saurait être exemplariste, mais christologique : en vrai chrétien, Ignace ne nous propose pas un idéal, il nous met en présence d'une personne.

### La décision eucharistique, préalable à l'entrée dans la kénose pascalle

Le premier confident des secrets du Père est le Fils : « Tout m'a été remis par mon Père, et nul [...] ne connaît le Père si ce n'est le Fils,

et celui à qui le Fils veut bien le révéler » (*Matthieu 11, 27*). Mais cette connaissance doit se traduire de son côté par une ratification explicite : à la décision du Père de livrer son Fils doit correspondre la décision du Fils de se livrer. Où situer cette décision dans la vie de Jésus ? À dire vrai, dès le début : l'épisode du baptême dans le Jourdain signifie déjà le choix libre d'être mis au rang des pécheurs et englouti avec eux dans les eaux de la mort, pour resurgir dans la vie pascale. On pourrait en dire autant de la prière sur la montagne de la Transfiguration, prière de consentement à la volonté du Père dont l'effet est le don anticipé de la gloire de la résurrection qui rejaillit sur le corps du Seigneur.

La vie du Fils tout entière est donc une ratification du dessein du Père. Pour autant, rien n'est joué aussi longtemps que les effets de cette ratification ne sont pas communicables à d'autres : pour cela, il est nécessaire que le Christ fasse à ceux qui croient en lui la grâce d'une possibilité de *communier à sa décision*. C'est ce qui advient dans l'eucharistie.

Les paroles prononcées au cours du repas du Jeudi Saint expriment une *décision*. « Si son âme offre un sacrifice *asham* » disait l'oracle d'Isaïe 53, 10 : or, la seule chose qu'une âme puisse offrir, c'est son corps. « En entrant dans le monde, le Christ déclare : "de sacrifice et d'offrande, tu n'as pas voulu, mais tu m'as façonné un corps ; holocaustes et sacrifices pour le péché ne t'ont pas plu ; alors j'ai dit : me voici, car c'est bien de moi qu'il est écrit dans le rouleau du livre : je suis venu, ô Dieu, pour faire ta volonté..." C'est dans cette volonté que nous avons été sanctifiés par l'offrande du corps de Jésus Christ, faite une fois pour toutes. » (*Hébreux 10, 5-7.10*).

Jean-Pierre  
Batut

Le Jeudi Saint parachève la kénose du Christ par l'offrande de son Corps. Celui qui s'est fait chair, semblable à nous, se fait pain, livré pour nous. Il ne s'agit encore que d'une décision, puisque l'événement qui y correspond est encore à venir. Pourtant, cette décision est déjà efficace, si bien que les disciples présents au dernier repas communient déjà par anticipation à la réalité qu'elle annonce. Comment cela est-il possible ? Tout simplement, si l'on peut dire, grâce à l'absence de décalage, en Jésus, entre la décision et sa réalisation. Et cela en dépit de la distance temporelle.

Cela entre en contradiction avec notre expérience commune. Nos décisions, en effet, ne sont pas seulement en décalage temporel avec leur exécution : le décalage est surtout qualitatif. Les promesses que nous prononçons, même les plus solennelles, sont plus ou moins velleitaires, et, si nous ne les renions pas totalement, nous ne les réalisons jamais en plénitude. Il en va tout autrement pour le Christ : sa décision est d'une nature telle qu'il peut déjà, avant l'événement,

en partager le fruit – en dépit de l’agonie amère de Gethsémani qui manifesterait combien il lui en coûte d’aller jusqu’au bout de sa kénose, mais ne remettra aucunement en question la décision dont elle est le fruit : « Ma vie, nul ne la prend, mais c’est moi qui la donne ; j’ai le pouvoir de la donner et le pouvoir de la reprendre » (*Jean 10, 17-18*).

Si Jésus a le pouvoir de donner sa vie (personne ne la lui prend), ce n’est pas en vertu d’une quelconque capacité thaumaturgique, mais en vertu de son amour pour le Père et pour ses frères qui porte à sa perfection l’obéissance filiale. Et s’il a le pouvoir de la reprendre (sous-entendu : dans la résurrection), ce n’est pas en vertu d’un docétisme qui l’aurait fait passer pour mort alors qu’il ne l’était pas, mais parce que sa manière de mourir a été fatale à la mort : si le Père l’a ressuscité, « ce n’est pas la mort qui lui fut agréable, mais la *volonté* de Celui qui spontanément mourait<sup>12</sup> » (Saint Bernard).

Par le fait même, en communiant sacramentellement à la décision de Jésus, le disciple peut y puiser la force nécessaire pour vivre jusqu’au bout sa propre décision. La décision à laquelle invite saint Ignace (reprenant celle à laquelle invite Jésus) est de nature eucharistique, et puise dans l’eucharistie sa condition de possibilité. C’est là, et nulle part ailleurs, que ma décision « trouve son fondement et sa portée universelle. Comme le Christ, j’ai dit : ceci (la résolution prise) est mon corps (ma liberté désormais n’a d’autre réalité que cette résolution et le sacrifice qu’elle comporte), qui est livré pour vous (la décision fait sortir l’individu de ses limites étroites et l’introduit dans l’universel, dans une communauté pour laquelle il se sacrifie. Portée ecclésiale de toute élection)<sup>13</sup> ».

Thème

### L’expérience pascale du disciple, ou le salut d’Harpagon

Comme Jésus et par lui, le disciple est appelé à une décision pascale. Il s’agit bel et bien pour lui de mourir ; et la mort dont il est question va revêtir deux dimensions :

- 1) Le sens d’une conversion, d’une « mort au péché » ;
- 2) Le sens d’une offrande filiale à Dieu sans retour.

Les deux dimensions sont reliées l’une et l’autre à l’offrande du Christ lui-même. Évoquons-les brièvement, avant de montrer leur lien réciproque en nous aidant d’un passage fameux du Nouveau Testament.

• A En première analyse, la « mort au péché » peut sembler ne pas relever de l’*imitatio Christi*, puisqu’il est, lui, sans péché. Pourtant, l’Apôtre

12 De l’erreur d’Abélard, 8, 21 (PL 182, 1070).

13 Édouard POUSSET, *Foi et liberté*, Foi Vivante 296, p. 108.

parle bien pour le Christ de ce genre de mort : « sa mort fut une mort au péché, une fois pour toutes, mais sa vie est une vie à Dieu » (*Romains* 6, 10).

La solidarité avec le péché d'Adam fait en effet partie de la kénose du Fils : il est « fait péché pour nous » (*2 Corinthiens* 5, 21), quel que soit le sens que l'on donne à cette expression difficile. Dans la phase d'abaissement extrême dont nous sommes témoins à Gethsémani, Jésus éprouve la volonté du Père comme opposée à son épanouissement personnel, et même à sa vie, Lui qui, pourtant, voyait dans cette volonté la source de sa vie (« ma nourriture, c'est de faire la volonté de Celui qui m'a envoyé et d'accomplir son œuvre », *Jean* 4, 34). Il ressent alors la tentation qui est la nôtre, d'opposer le Dieu qui donne au Dieu qui exige, et de déclarer la volonté de salut à travers la mort incompatible avec la droite raison. C'est dire qu'en ce moment dramatique entre tous, « le Christ éprouve comme siennes toutes nos résistances à Dieu, mais il ne les éprouve que dans l'acte de les faire mourir en son obéissance<sup>14</sup> ».

À la suite de leur Seigneur, tous les grands saints ont connu Gethsémani : un Gethsémani toujours postérieur à la grande décision de leur vie et les contraignant à la réitérer *sub contrario*, mais dans une acmé de solidarité spirituelle avec l'humanité entière et ses représentants les plus éloignés de Dieu. Pour ne citer qu'un exemple célèbre, ce fut le cas dans les dernières semaines de sa vie pour Thérèse de l'Enfant Jésus : on se souvient de la certitude qui était la sienne d'être maintenant invitée à « la table des pécheurs », et de son refus déterminé de « se lever de cette table remplie d'amertume où mangent les pauvres pécheurs avant le jour que [Dieu a] marqué<sup>15</sup> ». La nuit spirituelle est une des formes les plus caractéristiques de la kénose, en tant qu'elle oblige à vivre dans la foi pure un dépouillement total en faveur de ceux qui sont le plus loin de Dieu et de sa miséricorde.

Jean-Pierre  
Batut

• B L'offrande de soi est au cœur de l'*imitatio*.

Quoi qu'en pense l'individualisme libertaire dans lequel nous baignons, l'aspiration à l'offrande de soi est une loi générale de l'humanité. Se plaçant sous un angle purement psychologique, un disciple de Freud n'a pas hésité à en affirmer la nécessité :

L'unique chemin pour se dégager du conflit humain est celui d'une renonciation totale qui nous conduit à offrir toute notre vie comme don au Pouvoir Suprême [...] La véritable et héroïque validation de notre vie se situe au-delà du sexe, au-delà de l'autre, au-delà des limites de la religion privée et des artifices de ce genre [...] Pour atteindre

14 *Foi et liberté, op. cit.*, p. 112.

15 THÉRÈSE DE LISIEUX, *Manuscrit C*, 5-7.

la stabilité, l'individu doit porter son regard au-delà des autres et de leurs consolations, au-delà de toutes les choses de ce monde<sup>16</sup>.

Mais la référence à la Parole de Dieu est bien plus probante encore. Dans un célèbre passage de l'Épître aux Romains, Paul évoque le sacrifice spirituel en des termes de saveur eucharistique : « Je vous exhorte, frères, par la miséricorde de Dieu, à offrir vos personnes (littéralement : vos *corps*) en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu : c'est là le culte spirituel que vous avez à rendre. » Là comme ailleurs, la parénèse découle de la contemplation du Christ dans son oblation filiale.

Comment les deux dimensions de mort au péché et d'offrande filiale sont-elles reliées l'une à l'autre ? Nous pouvons nous faire une idée de ce lien en revenant à la figure du premier Adam, dont le nouvel Adam prend le contrepied, non seulement en tant qu'il obéit jusqu'à l'extrême, mais plus profondément dans sa manière de se rapporter au Père et à ses dons. C'est dans la parabole dite du « fils prodigue », au chapitre 15 de l'évangile de Luc, que nous trouvons l'illustration la plus marquante du contraste entre les deux Adam.

## Thème

L'histoire du fils prodigue est celle d'une kénose, mais d'une kénose pécheresse : après qu'il s'est approprié sa part d'héritage, elle le conduit à descendre dans ce que saint Augustin appelle magnifiquement le « pays de la dissemblance » (*regio dissimilitudinis*).

Le personnage central de la parabole n'est pas le fils cadet, ni son aîné, mais le Père – un Père qui *est* tout, mais qui *n'a* rien : l'illusion mortelle du premier Adam consistait justement à s'imaginer que les biens paternels pouvaient continuer à exister en étant dissociés de celui qui les donne. De même le fils cadet, pareil à ceux qui, voulant enfermer la lumière, n'enferment que des ténèbres, prend son butin, sépare la vie de sa source, et se retrouve indigent et esclave de la mort. Il se constitue lui-même prisonnier du Prince des ténèbres, dont le royaume est en-dehors de la terre promise, en allant « se mettre au service d'un des habitants de la contrée qui [l'envoie] dans ses champs garder les cochons » (15, 15).

Ce fils ingrat est la figure de l'homme pécheur. Mais il est tout autant la figure du Christ, lui qui se met librement au rang des pécheurs et part à la recherche du pécheur dans son exil. L'ayant trouvé là-bas, et « ayant été trouvé tel [que lui] à son aspect » (voir *Philippiens* 2, 7), il peut enfin parler à son cœur pour y réveiller la nostalgie de la maison du Père : « Rentrant alors en lui-même, il se dit... » (*Luc* 15, 17). C'est ainsi

qu'au plus profond de la kénose, les deux Adam se retrouvent pour n'en faire plus qu'un : anticipation de la descente de Jésus au séjour des morts, lorsque, muni de la croix, arme de sa victoire, il tend la main vers le premier Adam afin de le relever pour le conduire à la lumière.

Pour le dire encore autrement, la parabole du « fils prodigue », c'est Harpagon sauvé par le Christ. Chacun se rappelle le personnage de l'Avare de Molière; mais on ne soupçonne pas toujours le rapport théologique entre son nom (*Harpagon* signifie le « harpon ») et l'hymne christologique de *Philippiens 2*. Le texte grec de l'hymne précise en effet que le Christ n'a pas « regardé comme une proie à saisir » (2, 6) son égalité avec Dieu; et l'expression grecque correspondante, *ouk harpagmon hégèsato*, évoque un bien indûment retenu, comme peut l'être le fruit d'une rapine<sup>17</sup>. De quel « bien » s'agit-il? De l'égalité avec Dieu, c'est-à-dire de la filiation qui fait du Christ un seul Dieu avec le Père. Pour le Christ comme pour la créature, cette filiation n'est légitime qu'en étant reçue, et elle cesserait de l'être si (hypothèse impossible) elle était saisie, prise de force ou revendiquée comme un dû.

Prendre de force, ce fut en revanche l'attitude du premier Adam, qui usa de la vie reçue du Père comme d'un *harpagmos* et devint le prototype de tous les Harpagon de l'histoire. Le comportement d'Harpagon est donc l'anti-kénose à l'état pur, car la kénose n'est rien d'autre que le fait de s'anéantir pour recevoir.

Jean-Pierre  
Batut

Dès que le Christ paraît dans le monde, c'est à l'aune de cet abyssal mystère que se mesure notre existence. On peut donc dire, en rigueur de terme, que le péché des origines n'existe qu'à partir du Christ, lorsque le Fils en dévoile toute la dimension d'usurpation et d'imposition : ce qui revient à dire qu'il n'existe qu'en étant racheté. Dès lors, l'homme n'a plus le choix qu'entre la kénose du néant de l'auto-affirmation et la kénose du Christ. Ou, pour le dire positivement, à partir de ce moment il peut enfin choisir d'être en devenant fils, en étant associé à l'offrande pascalle du Fils.

### Conclusion : où Harpagon tombe à genoux

Les réflexions qui précèdent auront montré, nous l'espérons, à quel point la kénose du Fils de Dieu non seulement nous concerne, mais nous délivre d'un « idéal ascétique » dans lequel nous penserions rendre gloire à Dieu en sculptant notre propre statue. L'obéissance filiale à quoi se ramène la kénose éternelle « n'est pas un principe abstrait (« l'infé-

17 Sur les différents sens d'*harpagmos*, voir Paul HENRY, art. cit. col 23-27.

rieur doit se soumettre au supérieur»), mais un événement; elle n'est pas fondée sur un « ordre naturel», elle fonde un nouvel ordre; elle ne réside pas dans la raison (la *recta ratio*), mais dans le kérygme; et ce fondement, le voici : « Le Christ s'est fait obéissant jusqu'à la mort » (*Philippiens 2, 8*) ... Pour le Nouveau Testament, l'obéissance du Christ est non seulement le plus sublime exemple d'obéissance, mais elle est son fondement même. Elle est la « constitution » du Royaume de Dieu<sup>18</sup>. »

C'est pourquoi l'obéissance chrétienne est moins soumission que ressemblance. Elle est moins vertu que don. Elle est moins perte de soi que réception de soi. Elle est moins loi que grâce. « Aussi bien Dieu est là, qui opère en vous à la fois le vouloir et l'opération même, au profit de ses bienveillants desseins » (*Philippiens 2, 13*).

C'est pourquoi aussi l'itinéraire de la kénose filiale n'est pas différent de celui des Béatitudes, lesquelles, faut-il le rappeler, sont avant tout un autoportrait du Christ. Cet itinéraire va de la *pauvreté*, gage de l'entrée dans la vie du Royaume, à la *persécution*, gage de la réception de ce Royaume en récompense. Qui parcourt cet itinéraire de configuration au Christ prend ses distances avec l'ascétisme pour entrer dans les bénédictions de la nouvelle Alliance.

## Thème

Harpagon, qui a voulu prendre et garder, peut maintenant entrer en pauvreté. Les grands chercheurs de Dieu ont découvert un jour ce même Dieu devenu pauvre entre les pauvres, et sont devenus pauvres avec lui. Ils sont tombés à genoux avec tous les vivants des cieux, de la terre et des abîmes, devant le Pauvre de la crèche et de la croix. Ainsi en fut-il, parmi tant d'autres, d'Etty Hillesum, cette jeune juive hollandaise morte en 1943 à Auschwitz :

Etty cherche à s'agenouiller et n'y arrive pas, en une prière muette. L'agenouillement est, en effet, cette figure de soumission tant décrite aujourd'hui dans la posture chrétienne. Un jour l'agenouillement devient possible. [...] « La fille qui ne savait pas s'agenouiller<sup>19</sup> » y parvient. Celle qui luttait contre ou avec les hommes, trouve enfin un adversaire à sa taille. En ce temps de persécution, elle ne s'agenouillera pas devant les nazis, et « la seule dignité humaine », est « de s'agenouiller devant Dieu<sup>20</sup> ». S'agenouiller, c'est peut-être aussi retrouver la mesure, après l'angoisse des abysses narcissiques. [...] Le Dieu blessé est un dieu devant lequel on s'agenouille dans le quotidien. Simplement sur le tapis de la salle de

18 Raniero CANTALAMESSA, « L'obéissance », dans *Aimer autrement*, Éditions des Béatitudes 2004, p. 90-91.

19 Journal d'Etty : samedi 22 novembre

1941, Cahier trois, p. 222.

20 Journal d'Etty : jeudi 23 juillet 1942, Cahier dix, p. 694.

bains. On s'agenouille en quelque sorte devant le Très-Bas, en une posture de kénose qui accompagne la kénose de Dieu<sup>21</sup>.

Dans un beau livre de dialogues avec l'historien musulman Mohamed Talbi, Olivier Clément répondait en ces termes à l'accusation faite aux chrétiens de nier la transcendance de Dieu en confessant sa kénose : « Dieu est tellement transcendant qu'il a pu transcender sa transcendance même pour venir jusqu'à nous<sup>22</sup>. » Écho moderne de l'épigramme de l'*Hyperion* d'Hölderlin (appelée « épitaphe de saint Ignace de Loyola ») : « *non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est* – ne pas être enfermé par ce qu'il y a de plus grand, se laisser enfermer par ce qu'il y a de plus petit, voilà ce qui est divin<sup>23</sup> ».

Dieu ne peut pas « s'élever », puisque rien n'existe au-dessus de lui : il ne peut que s'abaisser. C'est pourquoi toute l'histoire du monde est celle des abaissements de Dieu. L'homme, par conséquent, s'il cherche à s'élever, ne parviendra qu'à singer Dieu ; ce n'est qu'en s'abaissant qu'il pourra l'imiter. Il lui suffit pour cela de regarder le Christ et d'apprendre de Lui l'humilité de Dieu ; de recevoir dans le sacrement la grâce de la kénose, et, s'étant abaissé, d'être élevé par le Père. Il faut se représenter l'homme qui prend, enfin devenu mendiant. Il faut imaginer Harpagon à genoux.

Jean-Pierre  
Batut

Jean-Pierre Batut, né en 1954. Études d'allemand et de philosophie. Ordonné prêtre en 1984 pour le diocèse de Paris, nommé évêque auxiliaire de Lyon en 2008, puis évêque de Blois en 2014. Membre du Comité de rédaction de *Communio*. Principales publications : *Pantocrator. Dieu le Père tout-puissant dans la théologie prénicéenne*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2009 (ISBN 13 : 978-2-85121-235-1) ; co-écrit avec Rémi Brague, *Qui est le Dieu des chrétiens ?*, Salvator, 2011 ; À partir du Credo, *Parole et Silence* 2013

21 Jacques ARÈNES, « La réalité catastrophique et l'éthique du singulier », dans Cécilia DUTTER (dir.), *Un cœur universel. Regards croisés sur Etty Hillesum*, Salvator, 2014, p. 137-138.

De même, à la fin du *Pari*, l'interlocuteur, gagné par Pascal, s'écrit : « Ce discours me transporte, me ravit... » ; et Pascal de répondre : « Si ce discours vous plaît et vous semble fort, sachez qu'il est fait par un homme qui s'est mis à genoux auparavant et après, pour prier cet Être infini et sans parties, auquel il soumet tout le sien, de se soumettre aussi le vôtre

pour votre propre bien et pour sa gloire ; et qu'ainsi la force s'accorde avec cette bassesse (*Pensées*, Br. 233. »

22 Mohamed TALBI et Olivier CLÉMENT, *Un respect tête*, Nouvelle Cité 1989, p. 115. Et encore : « Dieu transcende tellement notre concept de transcendance, il est tellement inaccessible à notre concept (ou non-concept) d'inaccessibilité qu'il peut se rendre réellement participable » (*ibid.*, p. 127).

23 Voir Joseph RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, tr. fr. *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Mame 1976, p. 86-87.



## Dialectique ou amour ? *La compréhension philosophique de la création du monde en tant que kénose*



Peter  
Henrici

Le concept de kénose, qui remonte à l'hymne aux Philippiens, désigne originellement le renoncement du fils de Dieu fait homme à ses prérogatives divines. Dans les temps modernes, il a été étendu, à partir de la théologie, à d'autres renoncements semblables. Mais ce n'est que tardivement que quelques philosophes reconnurent que même la création du monde était à comprendre comme une kénose de Dieu.

Tant que l'on considérait le monde de l'expérience comme simplement donné, son existence ne posait pas problème à la pensée. La mise en question socratique de ce qui semblait éthiquement aller de soi conduisit certes Platon à comprendre le monde de l'expérience comme un reflet un peu moins réel du monde vrai, situé au-delà du monde de l'expérience, le monde des idées. Pourtant, en dépit – ou peut-être à cause – de multiples mythes de la création, l'apparition du monde était encore comprise comme nécessaire. Même là où elle n'était plus considérée du point de vue du monde mais du point de vue de Dieu, comme dans le Néoplatonisme, elle ne pouvait être comprise que comme l'émanation nécessaire de l'essence de Dieu – émanation dont les nombreuses étapes intermédiaires dissimulaient, plutôt qu'elles n'éradiquaient, l'arrière-plan panthéiste d'une telle compréhension du monde, qui continue à se faire sentir jusque dans les temps modernes.

Seule la conception judéo-chrétienne d'un Dieu situé au-delà de ce monde, qui, d'une libre décision, appelle à l'existence par sa parole les êtres finis et les conserve, rendit pensable le concept d'une *creatio ex nihilo*, d'une création du monde à partir du néant<sup>1</sup>. La question du rapport entre le Dieu créateur et les êtres créés à partir du néant ne fut d'abord posée que du point de vue de ces derniers. Ils sont dans une relation à Dieu indispensable et fondatrice de leur être, qui leur donne d'exister et d'agir de façon autonome. Inversement, toute relation effective à ses créatures est refusée à Dieu, afin de ne pas mettre en danger son absoluté. On pourrait ici invoquer l'argument thomiste, selon lequel tout

1 Il est significatif que le zéro, cet anti-nombre, ait précisément été introduit

dans les mathématiques par la pensée de la théorie de la création de l'Islâm.

agir est effectif seulement dans son résultat. Mais tout ce qui est fini se rend également lui-même effectif dans son agir ; à Dieu, en revanche, ne peut être accordée une telle auto-effectuation (toujours contingente).

Cette argumentation philosophiquement pertinente demeure cependant insatisfaisante du point de vue de la théologie biblique. Nous ne considérerons pas ici les solutions proposées par les théologiens, mais celles que des philosophes ont cherchées et trouvées dans le concept de kénose. Ce concept leur permit de tomber dans l'agnosticisme (Kant), le panthéisme (Spinoza) ou dans une sorte d'émanatisme (les fulgurations de Leibniz). Nous esquisserons ici brièvement deux exemples d'une telle théorie kénotique de la création. Nous les trouvons chez Hegel et Blondel, tandis qu'un troisième exemple, celui de Boulgakov, doit malheureusement être laissé de côté.

## I.

### Thème

En tant que théologien luthérien, Hegel était sans nul doute familier de la doctrine de la kénose, même si le concept ne se trouve, à ma connaissance, jamais sous sa plume. Hegel qui évitait autant que possible les termes étrangers, utilisa des synonymes : « sacrifice (*Aufopferung*) » et « aliénation » (*Entäußerung*) ». Ce dernier concept nous conduit au cœur de la dialectique hégélienne. En tant que philosophe, Hegel considérait que la réalité s'identifiait à ce qui est connu et pensé. Mais toute connaissance, toute pensée, toute phrase prononcée consiste alors en un devenir-autre qu'il faut se réapproprier. De ce point de vue, c'est précisément ce qui est apparemment le plus simple à connaître, la contingence du ceci en sa simplicité, qui pose problème à la pensée. Pour tenter de résoudre ce problème, elle doit, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, à travers de nombreuses étapes, travailler à s'élever (ou à revenir) vers le « savoir absolu », qui se comprend enfin de lui-même (et qui se comprend lui-même). Comment ce savoir peut-il cependant être absolu, si, au cours de l'ascension qui se situe dans le domaine du pensable, le monde de l'expérience sensible est perdu ? C'est ici qu'intervient la doctrine hégélienne de la kénose :

« Le savoir ne se connaît pas seulement lui-même, mais il connaît aussi le négatif de lui-même, ou encore ses limites. Savoir quelles sont ses limites signifie savoir se sacrifier. Le sacrifice est l'aliénation dans laquelle l'esprit présente son devenir-esprit, sous la forme de la *libre contingence*, en intuitionnant son pur *soi* comme le *temps* hors de lui et son être comme *l'espace*<sup>2</sup>. »

Nul besoin de rappeler les explications qui suivent sur l'aliénation du savoir absolu en tant que nature (dans l'espace), puis, de façon plus détaillée, en tant qu'histoire (dans le temps), pour comprendre que Hegel esquisse ici une philosophie de l'apparition du monde (de l'apparition du monde connu et pensé). La conclusion de tout ce développement ne laisse là-dessus aucun doute :

« La *fin*, le savoir absolu, ou l'esprit se sachant lui-même en tant qu'esprit<sup>3</sup>, a, au long de son chemin, porté à leur achèvement le souvenir des esprits, tels qu'ils sont en eux-mêmes, ainsi que l'organisation de leur règne. La conservation de ce qui, en eux, est libre existence apparaissant dans la forme de la contingence, est l'histoire, celle de ce qui, en eux, est organisation comprise, est la science du savoir dans sa manifestation; les deux ensemble, l'histoire comprise, forment le souvenir et le calvaire de l'esprit absolu, l'effectivité, la vérité et la certitude de son trône, sans lequel il serait seul et sans vie; ce n'est que  
Du calice de ce règne des esprits  
Que pétille son infinité<sup>4</sup> ».

Si nous oublions momentanément l'insuffisance théologique de ce Dieu noétique, en devenir, et qui a besoin de ses créatures, nous constatons que Hegel, en dépit de ces insuffisances, comprend la création du monde comme un sacrifice de soi, une kénose de l'« absolu ». La mention, sinon incompréhensible, du « calvaire », est une allusion explicite au « vendredi saint spéculatif » qui conclut l'écrit *Foi et savoir*, paru cinq ans plus tôt. Il s'agit là de

Peter  
Henrici

« décrire la souffrance infinie, qui auparavant n'était présente que historiquement dans la culture et en tant que sentiment sur lequel repose la religion des temps modernes – le sentiment que Dieu lui-même est mort [...], purement et simplement comme un moment, mais pas plus que comme un moment, de l'idée la plus haute [...] et de rétablir ainsi la passion absolue ou le vendredi saint spéculatif, qui était sinon historique, [...] dans toute la vérité et la dureté de l'absence de Dieu, dureté à partir de laquelle seulement la totalité la plus haute dans tout son sérieux et à partir de ses profondeurs

3 Le Dieu aristotélien, la *noësis noëseos*, par laquelle se conclut *L'Encyclopédie des sciences philosophiques*.

4 G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, op.cit., 591. La citation de Schiller en conclusion vient de la dernière strophe du poème *L'Amitié* : « Sans

amis était le grand maître du monde/  
Il ressentit un manque, c'est pourquoi  
il créa les esprits/bienheureux miroirs  
de sa béatitude! /L'être suprême ne  
trouvait déjà aucun semblable, /du calice  
de l'ensemble du règne des âmes/pétille  
pour lui – l'infinité. »

les plus abyssales, récapitulant toutes choses et dans la joie la plus vive de son corps, peut et doit ressusciter<sup>5</sup>.»

Ce texte présente deux caractéristiques de la pensée de Hegel. Il emprunte son modèle de pensée à la théologie – luthérienne – de la mort et de la résurrection du Christ, une théologie entièrement kénotique, et en fait un moment formel de la pensée, « un moment de l'idée la plus haute », en transformant ce qui « était sinon historique » en une nécessité dialectique, en une loi fondamentale du monde connaissable et pensable. Rares sont les philosophes qui se sont autant approchés de l'évènement christique, qui ont même tenté de comprendre la création à partir de cet évènement<sup>6</sup>, et qui ont en même temps transformé de façon si radicale cet évènement, jusqu'à le nier, de telle sorte qu'il ne reste plus qu'une pensée dialectique et légaliste. Ici apparaît dans toute sa netteté un danger du concept de kénose.

Thème

Un coup d'œil à la *Science de la logique* peut confirmer ceci. En tant qu'auto-déploiement dialectique de la pensée humaine, la logique doit en même temps être « la manifestation de Dieu », « tel qu'il est dans son être éternel avant la création de la nature et d'un esprit fini<sup>7</sup> ». Elle devrait donc elle aussi s'ouvrir à la possibilité de la création du monde et elle culmine en effet dans un surmontement de soi (*Selbstaufhebung*) kénotique de l' « idée ». Après avoir dialectiquement montré comment « la logique est revenue, dans l'idée absolue, à cette simple unité qui était son commencement, » (commencement dans lequel « cette idée demeure encore enfermée de façon logique [...] dans la pure pensée<sup>8</sup> »), Hegel s'intéresse au « passage » vers « une autre sphère et science », vers la nature et la philosophie de la nature. Mais il ne s'agit plus simplement d'un passage dialectique et d'un « être-devenu », parce que la « pure idée [...] est bien davantage libération absolue ». Ici apparaît de nouveau le modèle de pensée kénotique :

« Le passage est donc ici bien plutôt à comprendre de telle sorte que l'idée s'aliène librement d'elle-même, absolument sûre d'elle-même et reposant en elle-même<sup>9</sup>. »

5 G.W.F. HEGEL, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, in : *Jenaer Schriften 1801-1807* (Suhrkamp-Werkausgabe t. 2, stw 602), Francfort, 1986, 287-433, ici 432sq.

6 La citation de Pascal insérée dans ce texte va également dans ce sens : « La

nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme » (*ibid.* 432).

7 G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik I* (Suhrkamp-Werkausgabe t. 5, stw 605), Francfort, 1986, 44.

8 *Ibid.*, *Wissenschaft der Logik II* (Suhrkamp-Werkausgabe t. 6, stw 606), Francfort, 1986, 572.

9 *Ibid.* 573.

De même, Hegel parle quelques lignes plus tard de « la décision suivante de l'idée pure, décision de se déterminer comme idée extérieure ». Les deux énoncés sonnent presque comme un aveu de la libre création du monde par une kénose de Dieu – à moins qu'il ne s'agisse plutôt de la fondation de la philosophie de la nature, de la « science dans son rapport à la connaissance divine de la nature », tout comme de la « science de l'esprit », dans laquelle celui-ci « accomplit sa libération par lui-même et trouve le concept suprême de lui-même dans la science logique en tant que pur concept se comprenant lui-même<sup>10</sup>. »

## II.

Nous n'entrerons pas dans une discussion théologique quant à l'usage hégélien de la doctrine biblique de la kénose. Il sera plus fructueux de le comparer à une autre philosophie qui revient elle aussi à l'idée de la kénose divine pour traiter de problèmes semblables. Tout comme Hegel, Blondel développe sa pensée de l'« Action », en 1893, de façon purement immanente à la conscience, phénoménologiquement, sans énoncés sur l'être. Et de même que pour Hegel, le problème philosophique véritablement crucial est pour lui le problème de l'être du monde de l'expérience sensible. Hegel a tenté de résoudre le problème par un « sacrifice » du savoir absolu dans le sens du « vendredi saint spéculatif » ; Blondel se tourne quant à lui vers la passion du Dieu fait homme. Pour garantir la réalité de

Peter  
Henrici

« tout ce qui sans doute pourrait ne pas être, mais de ce qui, étant comme il est, exige un divin témoin, peut-être fallait-il un Médiateur qui se rendit patient de cette réalité intégrale et qui fût comme l'Amen de l'univers, « *testis verus et fidelis qui est principium creaturae Dei* ». Peut-être fallait-il que, devenu chair lui-même, il fit, par une passion nécessaire et volontaire tout ensemble, la réalité de ce qui est déterminisme apparent de la nature et connaissance forcée des phénomènes objectifs<sup>11</sup> [...] »

C'est précisément dans le prudent « peut-être », et dans sa répétition, qu'est manifeste la différence avec Hegel. Hegel emprunta au vendredi saint, à la « mort de Dieu », pour le dire rapidement, un modèle de pensée, qu'il développa en tant que schéma de sa dialectique. Pour Blondel en revanche, ce serait précisément l'historicité, l'évènement réel de la passion, qui donne de la réalité à tout ce qui jusque là demeurerait phénoménologiquement en suspens. La conclusion de ce passage affirme nettement ce qui était jusque là prudent-

10 *Ibid.*

11 Maurice BLONDEL, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, (1893), PUF, 1973, 461.

ment formulé de façon hypothétique : « C'est lui qui est la mesure de toutes choses<sup>12</sup> ».

Tandis qu'ici, pour fonder l'être du monde de l'expérience, la kénose du fils de Dieu est implicite, Blondel en parle plus tard explicitement. C'est en particulier le cas dans l'écrit dicté en 1929 et dont il n'a autorisé la publication que sur son lit de mort : *Exigences philosophiques du christianisme*. La cécité l'avait alors contraint à mettre fin à son enseignement, et cet écrit visait avant tout une autocompréhension dans la perspective du travail restant à faire sur les deux trilogies, dont il supposait l'achèvement. Dans cet écrit, la kénose biblique, le *seipsum exinanivit* est cité deux fois explicitement, la première fois avec la référence : « *Philipp., II, 7*<sup>13</sup> ».

Mais, de façon surprenante, le sujet de cette kénose n'est pas pour Blondel, comme chez Paul, le fils de Dieu dans son incarnation et dans son obéissance à Dieu, mais Dieu lui-même en tant que créateur du monde et de l'homme. Cette transformation est le signe de l'alliance du métaphysicien avec le théologien de la vocation surnaturelle de l'homme. Dieu s'est retiré, il s'est « vidé » (*seipsum exinanivit*), ce qui signifie qu'il a en quelque sorte fait de la place, à côté de la plénitude de son être, pour le néant, l'espace non-divin, dans lequel il pouvait créer d'autres étants indépendants, des hommes, qui puissent lui renvoyer quelque chose de sa plénitude.

Thème

L'aspect métaphysique de cette kénose, le renoncement de Dieu à être « Tout » afin de créer le monde à partir du néant, a pu être inspiré à Blondel par Félix Ravaisson, qu'il mentionne dans *L'Être et les êtres*, mais avec lequel il n'est pas d'accord<sup>14</sup>. Blondel polémique bien plutôt avec presque toute la tradition occidentale :

« Combien reste toujours à redresser la grande déviation qu'a fait subir à la pensée chrétienne et à la Révélation d'amour l'influence de la conception païenne et naturaliste ! D'après celle-ci, Dieu est une Essence, une Nature, une Force, qui (dira Leibniz, encore pénétré de cet esprit) fulgure des « possibles », arrange des « composibles » et aboutit à des « réels », ayant fait valoir et triompher leurs

12 *Ibid.*, De même dans une note de son journal, le 3 août 1894, concernant l'eucharistie : « Rien n'est, qui ne soit suspendu à votre vie incarnée et cachée ; votre existence divine, humaine et sacramentelle, est non seulement la plus assurée de toutes, mais encore celle sans laquelle il n'y en a point d'autre de

concevable [...] » (Maurice BLONDEL, *Carnets intimes*, Paris, 1961, t. 1, 524).

13 *Id.*, *Exigences philosophiques du christianisme*, Paris, 1950, 138 ; 258. Blondel parle d'une « exanition provisoire de Dieu » (248).

14 *Id.*, *L'Être et les êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale*, Paris, 1935, 207-208.

droits à l'existence ; et cette thèse évoque aussi l'idée d'un dualisme originel, d'un néant en face de Dieu, d'une prolifération nécessaire des choses créables, d'une sorte de réservoir antérieur à la création ou à la liberté divine. Or c'est faux et meurtrier : le néant n'est pas ; Dieu est, et cela eût absolument suffi, si la charité, de façon toute gratuite, n'eût appelé à l'être, non pas des possibles antécédents, mais des non-êtres, mis dans le cas de conférer à cette *donnée* (comme à un prêt) une valeur, une consistance, une plénitude divine. Osons dire que, selon la parole de saint Paul, Dieu s'est en quelque sorte retiré et vidé pour créer le néant, faire place à l'être virtuel, et lui procurer le moyen de refaire, de ressusciter Dieu. C'était l'impossible, selon les apparences métaphysiques, comme semble impossible une sorte de suicide de Dieu ; et pourtant, c'est la vérité vraie, *Deus seipsum exinanivit*, et nous avons à le restaurer en son être nécessaire : d'où l'énormité du péché, la haine de Dieu pour ce refus de lui reconnaître la générosité de son amour et les exigences de son être<sup>15</sup> ».

Blondel critique certes à juste titre l'affaiblissement par la philosophie antique de la compréhension de la création, pourtant, sa représentation d'une kénose de Dieu lui-même semble exagérée – abstraction faite de ce qu'il ne peut à ce sujet se réclamer de Paul. Le texte cité ne se trouve à vrai dire que vers la fin de son œuvre, et il résume en quelque sorte un long discours, dans lequel Blondel expose l'arrière-plan chrétien de sa philosophie développée dans *L'Action* et plus tard dans la première trilogie.

Peter  
Henrici

Après avoir indiqué qu'il y a trois façons de comprendre Dieu : en tant que toute-puissance, d'où résulte la fidélité à ses lois et la crainte de Dieu, en tant que vérité, ce qui conduit à la compréhensibilité du monde et à un *obsequium rationale*, et en tant qu'amour, qui veut élever l'homme à une relation d'amour surnaturelle, Blondel souligne avec insistance à quel point cette offre d'amour est inaccessible d'un point de vue naturel et humain, elle est même impensable. Pourtant l'homme, et avec lui et pour lui le monde dans son intégralité, est créé en vue de cet accomplissement surnaturel – une disposition de la grâce préalable à la création, idée que l'on trouve également chez Karl Barth et par exemple dans la « nouvelle théologie ». Dans cette perspective, ce n'est plus seulement le salut (comme le souligne Blondel, de façon tout à fait paulinienne), mais la création du monde qui peut être comprise acte d'amour kénotique de Dieu. Et cela d'autant plus que les hommes, appelés à la communauté avec Dieu, de-

vaient être, selon leur nature, semblables à Dieu et pour ainsi dire en concurrence avec lui. D'où la conséquence d'abord dérangeante que Dieu ne peut atteindre son but, la communauté d'amour avec ses créatures, que si l'homme de son côté, dans une kénose pour ainsi dire en miroir, ne retient pas sa propre ressemblance avec la divinité mais se la laisse offrir par Dieu. Le péché, le refus de ce cadeau d'amour, est alors à comprendre non pas simplement comme perte d'une élévation supplémentaire, mais comme empêchement de son plan d'amour qui blesse Dieu lui-même.

La théologie n'a pas grand-chose à objecter à cet exposé en apparence seulement dialectique. S'il place en quelque sorte la doctrine de la grâce sur un piédestal, ce n'est pas seulement par un édifice conceptuel ; il s'agit bien plutôt des conséquences ultimes de l'action d'amour divine. Il apparaît ici clairement que *L'Action* était déjà, dans sa conclusion, tournée vers le possible accomplissement surnaturel de l'homme. Tout aussi claire est la position centrale de « l'option » pour la démarche de l'« action » et l'importance accordée par Blondel à la mortification et à la signification de la souffrance.

### III.

#### Thème

L'arrière-plan kénotique des deux philosophies ici brièvement résumées a, jusqu'à présent, été à peine étudié. L'article « Kénose » de *l'Historisches Wörterbuch der Philosophie*<sup>16</sup> émet certes la supposition que le concept d'aliénation pourrait être une traduction de *kenosis*, mais n'approfondit pas la question. Pourtant notre courte esquisse de ces deux philosophies soulève quelques questions fondamentales.

Une première question concerne le rapport entre philosophie et théologie. Hegel comme Blondel relie la structure fondamentale de leur philosophie à un concept qui n'est en définitive connu que par la Révélation. Tous deux élargissent pourtant philosophiquement ce concept, le renoncement à des prérogatives divines, la kénose, qui n'a d'abord sa place que dans une doctrine de l'incarnation et du salut, à la doctrine de la création et la transfèrent ainsi de Jésus Christ à Dieu lui-même. La théologie peut-elle approuver un tel élargissement ? Si tel est le cas, ne devrait-elle pas alors elle aussi accomplir cet élargissement ? La kénose ne peut en tout cas avoir un sens philosophique que par cet élargissement ; ce n'est en effet que dans ces conditions que, d'un fait historique, elle devient une vérité fondatrice pour tout être créé. Hegel vit en elle la loi fondamentale de sa dia-

lectique, Blondel en fit la fin d'abord implicite de sa pensée, qui le reconduisit toujours à la communauté divine.

Nous nous demanderons ensuite jusqu'à quel point un discours philosophique a le droit de « s'appuyer » sur une telle vérité, qui n'est connue que par la Révélation. Cela ne va-t-il pas contre l'autonomie rationnelle de ce discours ? Il faut alors souligner que tout discours philosophique « s'appuie » nécessairement sur quelque chose, et mettre en avant la différence entre « l'appui » hégélien et blondélien. Hegel ne voit dans la Révélation rien de plus qu'une structure formelle de la pensée, à laquelle l'esprit humain aurait également pu parvenir de lui-même. Blondel en revanche oriente tout son discours vers une vérité révélée absolument inaccessible de façon naturelle. Ce qui conduit en définitive à une confrontation des deux philosophies et à la question qui sert de titre à cette contribution. En dépit de beaucoup de ressemblances, il s'agit évidemment chez Hegel et chez Blondel de deux façons fondamentalement différentes de philosopher. Hegel veut décrire la construction par la pensée de l'ensemble de la réalité, c'est pourquoi la *Logique*, autodéploiement dialectique de la pensée, forme le centre de sa philosophie. Blondel se demande bien plutôt comment l'homme doit se comporter, avec ses capacités, dans cette réalité effectivement donnée. C'est pourquoi sa philosophie prend son point de départ dans *L'action*, une description de l'agir humain. Avec lui, l'homme est déjà de façon inévitable dans cette réalité, c'est pourquoi ce qui est ainsi connu est décisif pour les autres parties de la philosophie.

Peter  
Henrici

Cette différence fondamentale des deux philosophies explique leurs différentes conceptions de la kénose divine. Pour Hegel l'idée de la (nécessaire !) mort de Dieu structure certes toute sa dernière philosophie<sup>17</sup>, mais seulement dans la mesure où elle manifeste la loi dialectique fondamentale de la nécessaire autoaliénation de tout donné, la « terrifiante force du négatif ». Dans cette philosophie de part en part immanente à la pensée, l'autosacrifice du « savoir absolu », de « l'idée », n'est rien de plus qu'un moment dialectique, certes moment suprême. La kénose divine dans la création est ainsi fondamentalement calculable, prévisible – et donc intelligible et compréhensible. Une théologie selon Hegel serait une théologie dans laquelle Dieu, si notre effort de pensée est suffisant, peut être pensé rationnellement.

17 Voir à ce sujet mon essai, *Der Tod Gottes beim jungen Hegel*, in *Gesammelte Aufsätze*, Fribourg, 2009, 111-131.  
Peter HENRICI, *Hegel für Theologen*.

La méditation de Blondel est, à l'inverse, précisément déclenchée par ce qui demeure absolument inaccessible à la pensée purement humaine, ce qui doit même lui apparaître absurde. D'un point de vue historique, c'est là « la folie de la croix », d'un point de vue plus général, c'est la kénose de Dieu, qui veut donner aux êtres qu'il a créés gratuitement la possibilité encore plus gratuite de la communauté avec Dieu. Seule la révélation que Dieu est amour peut apporter quelque lumière dans ce qui est sinon impensable pour l'homme. Il est certain que Blondel, tout comme Hegel, cherche à sonder, par la pensée philosophique, tout le donné. Mais le sens dernier de tout ce qui est sondé repose pour lui sur une facticité incalculable, la facticité de l'acte d'amour de Dieu. Une théologie selon Blondel s'en tient donc toujours à l'historiquement factuel et l'interprète à la lumière de l'amour de Dieu.

Thème

Il en résulte une dernière conséquence. Une philosophie qui s'appuie ainsi sur la réalité (seulement) factuelle ne peut se reposer en elle-même ; elle doit passer dans les faits. À un Dieu qui est amour, on ne peut acquiescer d'un hochement de tête compréhensif, mais répondre par un amour réciproque. Tel est le sens du « C'est » final de *L'Action*<sup>18</sup>. Mais la philosophie de Hegel ne peut pas non plus, en dépit de tout « l'effort de la pensée », se reposer en elle-même. Là où elle a affaire avec la réalité, comme c'est le cas dans la philosophie de l'histoire du monde ou dans la philosophie de la religion, elle demeure nécessairement inachevée, *open ended*. C'est pourquoi, chez ceux qui se sont inspirés de Hegel, Feuerbach, Marx, Kierkegaard, la dialectique revêt des aspects existentiels. Là se manifeste peut-être le surgissement indomptable de la force de « la mort de Dieu », qui est au fondement de cette dialectique.

(Traduit de l'allemand par Marie-Christine Gillet-Challiol. Titre original : DIALEKTIK ODER LIEBE ? Das philosophische Verständnis der Welterschöpfung als Kenose)

*Peter Henrici, SJ, né en 1928, professeur honoraire à l'université pontificale grégorienne, fut évêque auxiliaire de Coire (Zürich) de 1993 à 2007. Il a assuré la coordination internationale des revues COMMUNIO de 1988 à 2012. Dernière publication : Philosophie aus Glaubenserfahrung : Studien zum Frühwerk Maurice Blondels, Freiburg i. Br., K. Alber, 2012.*

Prochain numéro  
janvier-février 2016

*La miséricorde*



## Une façon de penser kénotique – La « christologie sacrificielle » de Cyrille d'Alexandrie



William C.  
Hackett

Pour Robert Louis Wilken

*Il y a bien plus dans la théologie patristique qu'une question de vocabulaire. Elle nous fait accéder à toute une façon de penser le rapport de ce monde et des choses de ce monde avec le monde à venir.*

Dom Gregory Dix

C'est un lieu commun de dire, surtout du point de vue patristique, qu'il faut faire l'expérience du christianisme pour le comprendre. Pour les croyants, cette expérience a lieu avant tout dans l'acte liturgique de l'Eucharistie : penser à Dieu ne peut être que le résultat d'une rencontre vécue *avec* Dieu. La théo-logie est enracinée dans la doxa-logie. On connaît la fameuse distinction de Bultmann : les êtres humains peuvent bien recevoir l'autorisation divine de parler de *la part* de Dieu (*von Gott*), mais comme la pensée théorique objectifie forcément ce qu'elle pense, ils excèdent inévitablement leur autorité quand ils parlent *de* Dieu (*über Gott*<sup>1</sup>). À une époque de ratiocination exacerbée comme la nôtre, il est plus important que jamais de rappeler les exigences particulières d'une parole chrétienne au sujet de Dieu. Cet article voudrait montrer que ce n'est pas cependant un problème nouveau. On le trouve par exemple dans la « christologie sacrificielle » de Cyrille d'Alexandrie.

Voici la substance des trois temps essentiels de notre démarche :

1) Pour Cyrille, la théologie — l'exploration par l'intelligence humaine de la révélation de la gloire divine — a pour première condition une participation à l'acte sacrificiel d'auto-exégèse divine qu'est la liturgie de l'Église.

2) La christologie de Cyrille est fondée sur une « réduction » eucharistique inaugurant un type de vision dont les points centraux sont l'in/corporation et la kénose.

1 Voir Rudolph BULTMANN, „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“ (1925) [Quel sens cela a-t-il de parler de Dieu?]

in *Glauben und Verstehen 1 : Gesammelte Aufsätze*, Tübingen : J. C. B. Mohr, 1933, 26-37.

3) L'orthodoxie de Cyrille est fondée sur un mode expérientiel de vision qui donne naissance à la réflexion théorique grâce à une incarnation kénotique de la raison dans l'opacité rugueuse des images.

En tenant compte de ces trois points, nous en développerons un quatrième :

4) La démarche intellectuelle qui correspond à la manifestation sensible de la gloire divine dans le Christ n'est pas tant une *allegorèsis* à la manière classique des philosophes de l'Antiquité qu'un usage des images scripturaires pour donner chair à la pensée.

L'examen de cette démarche intellectuelle des Pères fait apparaître une définition chrétienne de la raison comme image de « l'Image du Dieu invisible » (*Colossiens* 1, 15<sup>2</sup>). Cette raison paradoxale implique que l'intellect cesse de se fier uniquement aux concepts, ce qui répond aux exigences particulières du discours théologique définies par Bultmann.

### Premier temps

#### Thème

Dans son *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, Cyrille pose une question qui va loin à propos du rapport de l'Eucharistie et de l'unité de l'Église : « Examinons encore de quelle manière on peut découvrir que nous aussi sommes un, corporellement et spirituellement, entre nous et avec Dieu. [...] par un seul corps, le sien, il bénit ceux qui croient en lui grâce à la communion mystique et les rend ainsi concorporels (*Éphésiens* 3, 6) avec lui et entre eux<sup>3</sup>. » Dans l'Eucharistie, les chrétiens ont part à la chair vivifiante du Christ, par la puissance du Saint-Esprit qui les unit au Père dans un échange liturgique du céleste (corps/sang) et du terrestre (pain/vin). Dieu et les mortels deviennent un, et ainsi la division primordiale du ciel et de la terre est abolie et s'instaure « un nouveau ciel et une nouvelle terre » où la chair créée du Christ ressuscité communique la vie divine. La « communion mystique » communique l'unité divine à la communauté humaine en réconciliant les hommes avec le Dieu unique par la chair du Christ.

Dans ce contexte, le fameux développement que fait Cyrille de la typologie paulinienne Adam/Christ — une des expressions majeures de

2 J'utilise ici deux anthologies (textes et commentaires), qui font autorité du point de vue des études théologiques contemporaines de la pensée de Cyrille dans le monde anglo-saxon, N. RUSSELL, *Cyril of Alexandria*. London : Routledge, 2000 et J. A. MCGUCKIN, *St. Cyril of Alexandria and the Christological*

*Controversy*, Crestwood, NY : St. Vladimir's Seminary Press, 2010.

3 *Commentaire sur Jean* 11.11, 997e-998d. Voir M.-O. BOULNOIS, « L'Eucharistie, mystère d'union chez Cyrille d'Alexandrie », *Revue des Sciences Religieuses* 74 (2000), 148.

sa conception d'une chair déifiante par *hénosis* (union) — explicite ce qu'il voit dans l'évangile de Jean : une incarnation kénotique paradoxalement glorifiante qui atteint son apogée-nadir dans la Croix<sup>4</sup>. Pour Cyrille, le Christ, le second Adam, est le grand-prêtre qui s'offre lui-même en sacrifice sans tache. On ne peut comprendre l'Incarnation, selon lui, sans le sacrifice de la Croix, qui fonde la grande action de grâce (*eucharistia*) offerte par l'humanité à Dieu sur l'autel du monde.

L. Welch observe que pour Cyrille « le sacrifice offert par le second Adam est le point extrême de la kénose et donc le moment suprême de l'Incarnation<sup>5</sup> ». Pour lui, le passage le plus important de tout le commentaire est celui qui concerne Jean 19, 30 (« Quand il eut pris le vinaigre, Jésus dit 'c'est achevé', et inclinant la tête, il rendit l'esprit. »). Cyrille y explique que les profondeurs des mystères divins ne sont pleinement révélées qu'au moment de la mort du Christ. Ce passage montre bien que ce sacrifice, eucharistiquement expérimenté, est la clé de la manière dont Cyrille aborde l'interprétation de l'Écriture. Les événements de l'histoire sainte, qui s'achèvent par la pleine révélation que Dieu nous aime jusqu'à la mort de la croix, nous dévoilent radicalement *qui est Dieu*, comme le suggère Exode 3, 23 : « Je suis/serai qui je suis/serai, je vous *montrerai* qui je suis<sup>6</sup> ». Pour l'évêque d'Alexandrie, la révélation que Dieu fait de lui-même dans l'histoire sainte est portée à son point culminant dans « le culte non sanglant » de l'Église, qui participe aux « bénédictions vivifiantes » de la chair sacrificielle du Christ<sup>7</sup>.

William C.  
Hackett

Welch a raison de situer le point de départ concret de la théologie de Cyrille dans la participation liturgique du croyant à la kénose glorifiante du Fils dans une mort qui s'achève par sa résurrection dans la chair. Cette *kénosis* divine est la condition de l'*hénosis* humaine. Cela suppose une conception de l'Incarnation selon laquelle le Logos éternel s'unit à la chair pour restaurer l'unité des hommes entre eux et avec Dieu. La conséquence de ce point de départ sotériologique dans une communauté corporelle a son aboutissement théologique dans la fameuse expression de Cyrille, « l'unique nature incarnée du Verbe de Dieu<sup>8</sup> ». S'écarter si peu que ce soit de cette conviction simple met le salut, l'*hénosis* divinisante, en danger.

4 Voir aussi *Le Christ est Un*, 757b-758, dans *Deux dialogues christologiques*, G.M. de Durand, Sources chrétiennes 97, p. 445-448, Paris, 1964.

5 L. WELCH, *Christology and Eucharist in the Early Thought of Cyril of Alexandria*. NY : International Scholars Press, 1993, 18.

6 Voir Bernard MEUNIER, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie : L'humanité, le*

*salut et la question monophysite*. Paris, Beauchesne, 1997, 1<sup>ère</sup> partie ("Les deux Adam"), 27-100.

7 CYRILLE, Troisième lettre à Nestorius, PG 77, 113D. McGUICKIN, 270. Tr. fr., de A.J. Festugière, *Éphèse et Chalcédoine*, Genève, 1982.

8 C'est moi qui souligne. Cette formule est d'Apollinaire, mais Cyrille croyait qu'elle était due à Athanase.

## Deuxième temps

Selon N. Russell, « l'in-corporation » (*enfleshment*) et la kénose sont les concepts de base de la christologie de Cyrille<sup>9</sup>. Nous avons vu qu'il faudrait y ajouter ceux de *théosis* (divinisation) et d'*hénosis* — termes sotériologiques et sacramentels qui sont essentiels à sa compréhension du Christ : une *hénosis* divinisante grâce à une kénose « in/corporante ». Si la chair est vraiment « la clé de voûte du salut<sup>10</sup> », c'est aussi la clef de voûte de la raison théologique. Essayons d'élucider ce point.

Le onzième des douze anathèmes de Cyrille contre Nestorius montre bien sa conviction que diviser les natures équivaut à séparer la chair du Christ d'avec la divinité vivifiante : « Si quelqu'un ne confesse pas que la chair du Seigneur est vivifiante et que c'est la chair même du Verbe de Dieu le Père, mais dit que c'est la chair d'un autre, différent de lui, et qui lui serait jointe en termes de dignité, ou même seulement par une divine inhabitation, *au lieu d'être vivifiante* comme nous l'avons dit parce qu'elle est devenue la chair personnelle du Verbe qui a le pouvoir de donner vie à toutes choses, qu'il soit anathème<sup>11</sup>. »

### Thème

Pour que la chair soit « vivifiante » elle doit être la chair d'une personne divine « donnée de façon matérielle<sup>12</sup> ». Autrement l'eucharistie ne serait pas moyen de salut puisqu'elle serait communion à une simple nature humaine. La question du corps du Christ dans l'eucharistie devient ainsi centrale pour comprendre la théorie christologique de Cyrille. Il est important de noter qu'il exprime sa conception d'une médiation incarnée de la divinité à l'aide d'images empruntées à l'Écriture : le Christ est le « grand-prêtre », dont l'unité en sa Personne de l'humanité et de la divinité rend le sacrifice recevable par le Père, « il est sur le trône de la divinité en tant que Dieu et accomplit le service en tant qu'homme<sup>13</sup> ».

Le fait que les croyants tiennent à la fois l'unité « insondable » du Christ et la communication des idiomes découle directement de cette « réduction » *eucharistique* de leur conception de l'incarnation kénotique de Dieu, pour emprunter un terme pertinent au lexique

9 N. RUSSELL, *Cyril of Alexandria*, 41.

10 TERTULLIEN, *De resurrectione carnis*, 8, 2 (PL 2, 852).

11 CYRILLE, *Troisième lettre à Nestorius*, anathématisme 11 (PG 77, 121D); MCGUCKIN 275. C'est moi qui souligne. Tr. fr. de la rédaction, mais on peut aussi se reporter à celle de A.J. Festugière, *op. cit.*, p.67.

12 MCGUCKIN, *St Cyril of Alexandria and the Christological Controversy*, 187.

13 *De la vraie foi, aux Reines, Pulchérie et Eudocie* 34, PG 76, 1397A. (E. PUSEY, *Works of S. Cyril*, 7 vols. Oxford : 1868, 7313). Voir Brian E. DALEY, S.J. « 'One Thing and Another' : The Persons in God and the Person of Christ in Patristic Theology » *Pro Ecclesia* 15.1, 41 et M.-O. BOULNOIS, « L'Eucharistie, mystère d'union chez Cyrille d'Alexandrie », *op. cit.*, 160.

philosophique contemporain. Dans sa première réponse substantielle à Nestorius, *De recta fide*, Cyrille relie explicitement Incarnation et Eucharistie. McGuckin remarque à ce sujet qu'il y a « deux grandes idées dans ce livre : d'abord que si ce n'est pas Dieu qui opère personnellement notre salut en tant que sujet de l'Incarnation, le salut devient inefficace et l'essentiel du christianisme disparaît. Ensuite qu'une christologie à deux sujets qui sépare l'homme de Dieu dans le Christ rend vaines l'espérance et l'expérience du salut dans et par l'Eucharistie, puisque l'Eucharistie est un sacrement vivifiant justement parce que c'est la chair même de Dieu<sup>14</sup> ». On ne peut pas distinguer pour Cyrille une christologie kénotique et sotériologique et une extension eucharistique de l'Incarnation-sacrifice de Dieu<sup>15</sup>. L'inscrutabilité de l'hénosis est un signe de son origine divine. Cette union est d'abord atteinte par la communion eucharistique, puis elle est attestée par le discours théologique<sup>16</sup>.

La foi a donc le caractère d'une sorte de vision qui doit mûrir, et passer d'une rencontre expérientielle avec l'ineffable sur le plan humain de la matérialité à une expression théorique adéquate. Mais par quels moyens ?

### Troisième temps

Une christologie eucharistique ou sacrificielle fonde une distinction essentielle chez Cyrille : celle de la *perception du Christ par la foi*, où le Christ est irréductiblement « une seule nature incarnée après l'union » et celle de la *théorie abstraite* où l'on reconnaît deux natures. Cette dernière a beau être vraie (comme dans les formules d'Antioche par exemple, où l'on parle d'« association » pour en décrire le rapport), ce n'est jamais que la tentative d'un esprit fini pour saisir quelque chose de l'éblouissante merveille de l'union divinissante de Dieu et de l'homme dans la chair du Christ<sup>17</sup>. Des années avant la controverse nestorienne, dès 420 au moins, Cyrille opérait déjà cette distinction : dans son homélie pascale de cette année-là, il s'empporte ainsi contre ceux qui séparent les natures du Christ<sup>18</sup>. Selon lui, ce

William C.  
Hackett

14 MCGUCKIN, *St Cyril of Alexandria and the Christological Controversy*, 39.

15 Voir Ezra GEBREMEDHIN, *Life-Giving Blessing : Inquiry into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria*. Acta Universitatis Upsaliensis, 1977 ; MEUNIER, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie*, op. cit., ch. 7, 179-94.

16 Voir CYRILLE, *Troisième lettre à Nestorius* 7, PG 77, 113CD ; in MCGUCKIN, *St. Cyril of Alexandria and the Christologi-*

*cal Controversy*, 270 ; tr. fr. de la rédaction, mais on peut aussi se reporter à celle de A.J. Festugière, op. cit., p.62

17 Voir André de HALLEUX, « La distinction des natures du Christ 'par la seule pensée' au cinquième concile œcuménique », *Mélanges D. Staniloae*, Sibiu, 1993, 311-319, and « Le dyophysisme christologique de Cyrille d'Alexandrie », *Logos. Festschrift für Luise Abramowski*, Berlin, 1993, 411-428.

n'est que *monais tais ennoiais*, « par la seule pensée », que l'on peut considérer les natures comme séparées. Et l'esprit à lui tout seul ne peut « saisir » Dieu, et encore moins le Verbe fait chair. Il y faut la médiation d'un corps matériel.

Cyrille s'appuie sur le prologue de Jean, « Et le Verbe s'est fait chair » (Jean 1, 14), pour montrer que les chrétiens doivent croire que le *Logos*, dans l'acte d'incarnation, a vraiment fait sien la chair de l'homme. Mais sans oublier qu'en tant qu'acte divin le mode de cette union est totalement inconcevable, et n'est percevable que dans la phénoménologie de la foi que j'ai décrite. Toute *division* intellectuelle des natures n'est qu'une *abstraction épistémologique* qui tente de rendre compte de la rencontre concrète avec le *Logos* incarné. Si l'on fait de la diversité des natures le point de départ de la christologie, on obscurcit la nature eucharistique (kénotique-hénotique) de l'Incarnation. Autrement dit, on s'éloigne du Christ vivant, présent, sauveur, on succombe à un effort rationalisant pour saisir la divinité, pour tenir Dieu en son pouvoir, et on aboutit en fin de compte à une sorte de parodie démonique de l'incarnation — l'incarnation où comme cela se réalise dans l'Eucharistie, Dieu se rend Lui-même saisissable (pour le corps) bien que d'une façon totalement insaisissable (pour l'esprit<sup>19</sup>).

## Thème

La pensée de Cyrille est très proche ici de la fameuse idée de Tertullien selon laquelle l'incapacité de l'esprit humain à penser le fait que Dieu ait pris chair est un signe de l'authenticité divine de ce dernier<sup>20</sup>. Cette perspective permet de donner plus de sens à l'accusation constante d'arianisme portée par Cyrille contre Nestorius, qui est apparemment anachronique. Mais c'est que ce dernier commet *de facto* la même erreur religieuse qu'Arius en ne laissant pas les événements concrets de la révélation faire éclater la rationalité humaine de l'intérieur. Ce qu'on peut voir chez Cyrille (et qu'on retrouve dans toute la tradition patristique), c'est le nouvel horizon intellectuel ouvert par la révélation divine. Elle transforme la raison humaine de l'intérieur : il ne s'agit pas de favoriser une spéculation abstraite où on se lancerait dans une ascension vertigineuse vers un divin privé de toute signification, mais plutôt d'inviter à une immersion kénotique

18 *Sources Chrétiennes* vol. 392 (PG 77, pp. 568-72); St. CYRIL OF ALEXANDRIA, *Festal Letters 1-12*, ed. John J. O'Keefe. Washington, D. C. : Catholic University of America Press, 2009, 137-53. St. CYRIL OF ALEXANDRIA, *Commentary on John*, 2 vols., ed. Joel Elowsky. Downer's Grove, IL : IVP Academic, 2013, vol. 1, 1.9, 96a, 4-74, RUSSELL,

*Cyril of Alexandria*, 106, and BOULNOIS, "L'Eucharistie, mystère d'union chez Cyrille d'Alexandrie", *op. cit.*, 166-7.

19 La même distinction est faite dans la première et la seconde lettre à Succensus, évêque de Diocésarée, écrites après la Formule de réunion, ainsi que dans la *Lettre à Euloge*.

20 *De carne Christi*, V, 4.

dans les symboles de l'Écriture et à pratiquer une *imitatio Christi* intellectuelle<sup>21</sup>.

La réduction eucharistique des éléments matériels visibles à l'invisible chair divine ouvre la voie à une vision nouvelle. En examinant les choses de plus près, il se confirme que les images de l'Écriture donnent un nouveau langage à une langue qui serait autrement muette de crainte religieuse devant le mystère.

### Quatrième temps

La christologie de Cyrille témoigne avec force d'une dimension cruciale, on le sait, de l'exégèse patristique, l'*allégorèsis*. Celle-ci ressemble beaucoup à celle que pratiquaient les philosophes païens, mais la lecture chrétienne du texte hébraïque par référence au Christ repose sur une opération plus fondamentale, qui consiste à utiliser les textes pour *interpréter* la rencontre vécue du Christ dans l'existence ecclésiale. On peut le voir en étudiant trois images régulatrices qui dominent « l'herméneutique sacrificielle » de Cyrille.

D'abord l'image de l'âme et du corps : elle est fréquente lorsqu'il est question de l'unité du Christ avec les éléments eucharistiques, ou de l'unité intrinsèque de ses deux natures<sup>22</sup>. Quand nous voyons un homme, nous voyons devant nous une seule créature vivante, et non un être en deux parties, corps et âme : cette division est un produit de l'abstraction. Il en va de même pour le Christ : quand les croyants lisent les récits de la Passion, ils voient sur la croix Dieu incarné, et quand ils communient au pain et au vin, ils s'unissent au même Fils incarné.

William C.  
Hackett

Cette image philosophique provient de Plotin chez Cyrille, bien qu'on la trouve partout dans l'Antiquité pour décrire la relation entre les éléments divins et matériels du cosmos. Pour Plotin, l'âme qui n'est pas « descendue » ne peut participer aux souffrances du corps bien qu'elle les perçoive : elle souffre donc sans souffrir, elle ressent ce que le philosophe

21 C'est ainsi qu'il faut comprendre aussi le Pseudo-Denys. Voir Daniel COHEN, *Formes théologique et symbolisme sacré chez (Pseudo-) Denys l'Aréopagite*. Bruxelles, Ousia, 2010.

22 Dans sa troisième lettre à Nestorius (7-9) et dans ses *Scholia sur l'Incarnation*, Cyrille rapproche unité eucharistique et unité de l'incarnation en usant de cette image. Voir M.-O. BOULNOIS, « Le modèle de l'union de l'âme et du corps dans les débats christologiques : les

débuts de la controverse nestorienne », *Annuaire. Résumé des conférences et travaux*, École Pratique des Hautes Études, tome 117 (2008-2009), EPHÉ 2010, pp. 205-215, et « Le modèle de l'union de l'âme et du corps dans la controverse nestorienne sur l'union des deux natures dans le Christ », *Annuaire. Résumé des conférences et travaux*, École Pratique des Hautes Études, tome 118 (2009-2010), EPHÉ 2011, 157-175.

appelle des *apathè pathè*<sup>23</sup>. En appliquant cette image au Christ, Cyrille la pousse jusqu'à un point de rupture : la « souffrance sans souffrance » du Verbe de Dieu est la souffrance de Dieu dans la chair. Aucune abstraction ne peut exprimer cette vérité, qu'elle affirme l'impassibilité divine ou le fait que la chair qui a souffert est la chair pleinement humaine de Jésus de Nazareth. En fait, la vérité révélée aboutit conceptuellement à une antinomie : comme le dit le cinquième concile œcuménique (cyrilien), « Un de la Trinité a souffert pour nous » dans la chair<sup>24</sup>.

Cyrille reprend aussi d'autres images à son compte<sup>25</sup>. Celle du fer et du feu, par exemple, remonte aux Stoïciens et est entrée dans la tradition chrétienne grâce à Origène. Cyrille, et Apollinaire avant lui, lui font jouer un rôle central<sup>26</sup>. Dans son traité *Le Christ est un*, Cyrille commence par une déclaration qui a valeur de programme : les « images faibles » sont supérieures aux considérations abstraites pour exprimer les choses divines :

Il souffre dans sa propre chair, non dans la nature de la divinité. Tout ce dessein est absolument ineffable, et il n'est pas d'esprit qui puisse atteindre à des idées si subtiles et si élevées. [...] Toute espèce de comparaison demeure impuissante et bien en deçà de la vérité. Néanmoins, il me vient à l'esprit une faible image de la réalité : partant pour ainsi dire de ce que nous avons tous sous la main, elle nous haussera jusqu'aux sublimités qui dépassent tout discours.

## Thème

Dans des circonstances aussi radicalement nouvelles, la raison perd ses moyens, et doit laisser la place à la puissance récemment découverte des images. Et voici comment Cyrille introduit l'image qui a des chances de résister alors que la raison et ses concepts sombrent dans la contradiction :

Le fer, en effet, ou d'autres matériaux de même sorte, soumis aux assauts du feu, reçoit en lui ce feu et accueille avec douleur la flamme en son sein. Si on se trouve maintenant lui asséner un coup, le métal subit le dommage, mais l'être du feu n'est en rien lésé par celui qui frappe.

Dieu souffre sans souffrir comme le feu dans le fer rouge frappé par le marteau du forgeron, et poursuit Cyrille :

De même en est-il à peu près, comprends-le, lorsqu'on dit du Fils qu'il a souffert dans la chair, mais qu'il n'a pas souffert en la divinité. Bien faible est, je l'ai dit, la portée des exemples, cependant ils

23 PLOTIN, *Ennéades* 3.6, 1-4.

24 Concile de Constantinople II (553), canon 10.

25 Voir Steven MCKINION, *Words, Imagery and the Mystery of Christ : A Reconstruction of Cyril of Alexandria's Christology*, Brill, Boston, 2000.

26 Pour Apollinaire, voir fr. 128 (H. Lietzmann, ed. *Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen*, 1904) ; pour Cyrille, voir son *Commentaire sur Luc*, 22 (PG 72, 909 B).

rapprochent de la vérité ceux qui n'ont pas décidé de refuser crédit aux Écritures sacrées<sup>27</sup>.

La raison peut analyser l'image, mais la capacité que cette dernière a de faire accéder l'esprit à la vérité révélée est indépassable. La révélation révèle donc aussi la profonde faiblesse de la raison. On peut d'une certaine façon y remédier en partageant l'abaissement kénotique de Dieu, ce qui crée une nouvelle union avec des images matérielles et amène par là l'esprit dans ces régions étourdissantes où l'on « s'approche de la vérité. »

Mais l'image préférée de Cyrille, plus encore que celle du fer et du feu, est celle du feu et du charbon ardent. Elle dérive directement de son exégèse d'Isaïe 6, 6-7. Dans la seconde partie du *Contre Nestorius*, il se sert de cette image pour « découvrir quelque chose du mystère » de l'union — il s'agit bien là, on le voit, de légitimer religieusement cette recherche. Le travail de la théologie, pour Cyrille, consiste précisément à revêtir la raison des habits de l'Écriture pour approcher des régions de la vérité divine. Dans la fameuse scène de la vocation d'Isaïe, le prophète a une vision théophanique de Dieu sur son trône céleste :

L'année de la mort du roi Ozias, je vis le Seigneur assis sur un trône grandiose et surélevé. Sa traîne emplissait le sanctuaire [...]. Alors je dis : Malheur à moi, je suis perdu car je suis un homme aux lèvres impures, j'habite au sein d'un peuple aux lèvres impures, et mes yeux ont vu le Roi, le Seigneur des armées (Isaïe 6,1 [...] 5).

William C.  
Hackett

En réponse à sa crainte d'être détruit parce qu'il a vu la Vie incréée, un séraphin prend « un charbon ardent » sur l'autel du ciel et en touche la bouche du prophète, en lui disant que ses péchés sont pardonnés. Pour Cyrille, ce charbon ardent qui touche la bouche des hommes et la purifie est le Christ lui-même : « On le compare à un charbon ardent parce qu'il est constitué de deux réalités différentes mais qui se combinent pour former une unité réelle. Car lorsque le feu pénètre le bois, il le transforme d'une certaine façon dans sa puissance et sa gloire, tout en restant ce qu'il est<sup>28</sup>. » Le feu absorbe et transforme le charbon complètement sans changer en rien lui-même. Le charbon est consumé par un feu vivant et immuable, il en incorpore les propriétés, et réalise ainsi sa propre nature de charbon, que seule peut faire advenir son union avec le feu. Comme ce charbon ardent, la chair du Christ communique les énergies vivifiantes de Dieu. L'image est bien sûr eucharistique : dans le contexte liturgique, les signes du pain et du vin disparaissent dans leur nouvelle signification du Corps et du Sang de Dieu.

27 Respectivement, *Le Christ est un* 775e-776b, tr.fr., de G.M. de Durand, SC 97, p. 505-507. Puis *Ibid.*, 776bc, p. 507 ; et *ibid.*, 776c, p. 507.

28 *Contre Nestorius II*, PG 76, 61B et ACO I, 1, 6, p. 33. Voir à ce sujet MCKINION, *Words, Imagery and the Mystery of Christ*, p. 207.

Cyrille interprète aussi cette image dans son *Commentaire sur Isaïe* : « Le charbon est du bois par nature, mais il est entièrement envahi par le feu et en acquiert la puissance et l'énergie<sup>29</sup>. » Il ajoute que sa relation avec le feu est une image qui convient parfaitement puisque les miracles des évangiles montrent que le Christ « a des énergies qui sont bien celles de Dieu opérant par sa propre chair. » Tout comme le charbon ardent a pris les propriétés du feu et peut donc communiquer ses qualités purificatrices au prophète, la chair du Christ a reçu la capacité de communiquer les pouvoirs vivifiants de la nature divine.

Et tout comme la vérité divine atteint notre intelligence sous la modalité de l'image, les pouvoirs vivifiants de l'humanité divinisée de Dieu nous atteignent dans notre humanité. Dans la théophanie d'Isaïe, l'ange a touché d'un charbon ardent les lèvres du prophète. Dans son interprétation chrétienne de cette scène, Cyrille demande comment il touchera nos lèvres, et répond : quand nous ferons acte de foi en Lui<sup>30</sup>. Ou, selon l'expression du *Contre Nestorius* citée plus haut, quand nous déciderons de faire confiance aux Écritures et d'accepter que leurs images revêtent la nudité de notre raison<sup>31</sup>. La braise qui touche la bouche du prophète présage la chair vivifiante du Christ; de là naissent les mots donnés par Dieu qui permettent à la raison humaine d'apercevoir à travers le sacrifice kénotique la majesté du Dieu dont la traîne de gloire remplit les cieux.

\*

L'union (*hénosis*) kénotique du Verbe divin avec la chair inverse la relation de la chair à la source de vie : ordinairement, la chair est vivifiée en recevant une âme du souffle de Dieu, tandis que dans le cas du Christ, c'est la chair qui donne vie à l'âme, car c'est elle qui revêt les propriétés de la divinité. Cette *hénosis* kénotique inverse aussi l'ordre normal de l'ascension intellectuelle « du mieux connu au moins connu<sup>32</sup> » ou du particulier à l'universel, car la raison y dépasse ses possibilités par sa kénose justement dans l'image. La « conversion » eucharistique « du regard » qui permet à la raison d'approcher le mystère de l'union ineffable de Dieu avec les croyants dans leur humanité est une anticipation de la vision du Dernier Jour, où la matérialité de la chair ne voilera plus le Dieu invisible, mais sera comme le charbon ardent, saturée de la *doxa*, de la gloire divine.

Ce que M-O. Boulnois dit de la théologie trinitaire de Cyrille s'applique donc aussi à sa christologie sacrificielle : « Mais plus fondamentalement, on constate qu'il préfère souvent l'univers des images, toujours ouvert

29 *Commentaire sur Isaïe* PG 70, 181 D.

30 *Ibidem*.

31 Cyrille développe encore cette image dans ses *Scholia sur l'Incarnation* et dans

*Le Christ est un*, SC 97, op. cit.

32 ARISTOTE, *Seconds Analytiques*, I 71b33-72a5.

aux multiples significations, à celui du concept qui enclôt la réflexion dans une définition». Et elle ajoute : « Il est donc très fréquent que les mots à valeur d'images remplacent des concepts plus abstraits, même en dehors de tout contexte métaphorique. L'image n'est plus alors seulement la figure rhétorique qui permet d'établir une comparaison, avec un second terme, mais elle devient le substitut d'un concept<sup>33</sup> ». Tout se passe comme si, sous la pression intellectuelle extrême de la révélation, Cyrille devait trouver une autre solution qu'Aristote au paradoxe de la connaissance scientifique : ce qui est clair et premier en soi (c'est-à-dire l'union ineffable de Dieu et de l'humanité) est second et moins connu de nous, tandis que ce qui est moins connu et second en soi (notre rationalité mondaine jointe à l'expérience sensible, incapable de pénétrer le mystère de l'union) est premier et plus clair pour nous. Pour accéder au mieux connu en soi à partir de ce qui est mieux connu de nous, Cyrille suit les indications de la révélation divine et va donc jusqu'à penser une kénose de la raison. Cette kénose la glorifie, puisqu'elle la rend capable de voir, en goûtant au sacrifice eucharistique, et de parler, en reconnaissant dans les images de l'Écriture des paroles divines.

\*

La distinction majeure entre vision abstraite et vision concrète de l'intellect opérée par Cyrille lors de son débat avec Nestorius répond au problème soulevé par Bultmann à propos de l'ambiguïté fondamentale de notre « pensée » de Dieu. Si le travail du *logos*, la théorisation conceptuelle, implique évidemment des concepts, il faut cependant faire remonter sans cesse cette conceptualité à son origine religieuse. Il y a un fondement biblique à cette démarche dans l'idée paulinienne de « culte raisonnable » ou « rationnel », la *logikè latreia* de l'épître aux Romains (12, 1). Celle-ci est liée à la doxologie qui conclut le chapitre précédent, à la louange de la « sagesse et de la science de Dieu », et ce qui les unit est paradoxal, puisque c'est « l'offrande » du « corps » du croyant en « sacrifice vivant, saint et agréable à Dieu ». L'allusion à l'Eucharistie est difficile à manquer : c'est elle qui constitue le milieu liturgique où l'intellect rend un culte au mystère divin.

William C.  
Hackett

Ce culte intellectuel qui commence et finit en doxologie prend une forme kénotique pour saint Paul, comme l'indique la fameuse hymne de l'épître aux Philippiens (2, 5-11) sur la kénose du Christ : « Ayez la même façon de penser (*toûto phroneîte*) que celle de Jésus Christ, qui bien qu'ayant la forme de Dieu, ne revendiqua pas son égalité avec Dieu

33 M.-O. BOULNOIS, *Le paradoxe et argumentation théologique*, Études trinitaires chez Cyrille d'Alexandrie. Augustiniennes, Série Antiquité 143, Herméneutique, analyses philosophiques Paris, 1994, p. 114.

mais se dépouilla, prenant la forme d'esclave, devenant semblable aux hommes... » (*Philippiens 2, 5-7*). Saint Paul parle aussi ailleurs (*1 Corinthiens 2, 16*) de « l'esprit (*noûs*) du Christ » comme d'une manière de penser liée à la vraie sagesse (la *sophia* possédée par Dieu seul et ceux à qui Il la révèle) : son principe en est la capacité de discerner le dévoilement ultime (*apocalypsis*) de la volonté du Créateur dans la glorification paradoxale du Messie dans la crucifixion (*1 Corinthiens 2, 7-8*).

L'hymne entière nous apprend que la *katabasis* (descente) du Verbe divin, qui va jusqu'à la mort, se révèle être, grâce à un imprévisible acte de salut du Père invisible, le premier pas d'une *anabasis* (remontée) glorifiante qui manifeste ce que saint Paul appelle ailleurs (*2 Corinthiens 4, 6*) « la gloire de Dieu sur la face du Christ Jésus ». La « façon de penser » qui informe tout l'être exprimée par le verbe *phroneîn* est liée à la révélation de la gloire divine. Elle fait percevoir le dévoilement de cette gloire (*kabod/doxa*) dans le dépouillement kénotique de la croix, et penser à partir de cette perception, ce qui lui permet de traverser les apparences « en allant de gloire en gloire » (*2 Corinthiens 3, 18*) : « Et nous tous qui, le visage découvert, contempons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image... »

## Thème

Saint Paul parle ici du discernement de la gloire de Dieu manifestée en Jésus Christ dans la préfiguration qu'en donne le Pentateuque, reconnaissant par là la forme essentiellement christologique, quoique cachée, des Écritures. Cette glorification par l'image réfléchie dans le miroir de l'Écriture suppose une rédemption de l'esprit (voir *2 Corinthiens 14-15*). Paul ébauche ainsi un programme philosophique capable d'atteindre la sagesse de Dieu — qu'il aurait peut-être appelée « théologie » s'il avait eu l'usage de ce terme<sup>34</sup>. Un développement complet inclurait *1 Corinthiens 1-3* (sur la sagesse de Dieu dans la folie de la croix), *2 Corinthiens 10, 3-4* (sur le combat intellectuel), ainsi que les prologues des épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens (comme exemples de *gnôsis* orthodoxe). Ce porche paulinien ouvre sur la vaste perspective de « la philosophie des Pères de l'Église<sup>35</sup> ».

Pour prendre congé du lecteur, je veux donc laisser le dernier mot à un témoin de cette même conversion « kénotique » de la louange rationnelle, qui appartient cette fois à la tradition latine. Je pense à saint Augustin et à la fin du *de Trinitate*. Le thème en est familier, mais qu'est-ce qui, finalement, y est donné à contempler ? « Cette tri-

34 Sur ce terme de « théologie » pour désigner la nouvelle priorité accordée par Paul à la réflexion sur le dévoilement (*apocalypsis*) de la sagesse divine sur la croix, au service de l'*ekklesia*, voir l'idée qui sert de base au livre de N. T.

WRIGHT, *Paul and the Faithfulness of God* (2 vol.), New York, Fortress Press, 2013.

35 Voir H. Austryn WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*, vol. 1, 3<sup>rd</sup> ed. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1971.

nité de l'esprit », dit-il, « n'est pas l'image de Dieu parce que l'esprit se rappelle et se comprend et s'aime lui-même mais parce qu'il est capable de se rappeler, de comprendre et d'aimer celui par qui il a été créé. Et quand il fait cela, il devient sage [...]. En un mot, qu'il adore le Dieu incréé, il est après tout écrit que "le culte du Seigneur, voilà la sagesse" (*Job* 28, 28) [...]. Car on parle là d'une sagesse de l'homme qui est aussi celle de Dieu. Et c'est la seule vraie sagesse, car une sagesse purement humaine est vaine<sup>36</sup> ». De la même façon, selon le Pseudo-Denys, ceux qui ne comprennent pas l'Écriture « ne comprennent pas notre façon de philosopher<sup>37</sup> ». Quant à Cyrille, il dit que « lorsqu'on en vient à croire, la capacité de s'instruire s'ensuit naturellement<sup>38</sup> ».

Le tournant « *doxa*-logique » qu'est la « théologie » est dû à une bombe placée dans l'histoire par un homme venu de l'au-delà eschatologique (voir *Jean* 3, 13). À la manière d'un cheval de Troie, l'Image qui rend visible le Père invisible détruit du dedans la recherche humaine de la sagesse. Son plan pour la reconstruire est un projet à long terme. Le moyen en est une raison informée par la révélation pour laquelle l'image englobe le concept et la chair communique la vie de Dieu. Le but de cette conquête impériale de la terre par le ciel est tout aussi radical : rendre une pauvre chair pensante, située aux plus lointains confins du cosmos spirituel, capable de la *doxa*, de la gloire de la résurrection des morts et de la vie du monde à venir, ces réalités dans lesquelles « les anges désirent plonger leurs regards » (*1 Pierre* 1, 12).

William C.  
Hackett

(Traduit de l'anglais par Irène Fernandez. Titre original : A Kenotic Habit of Mind. The Case of the "Sacrifice Christology" of St. Cyril of Alexandria)

*William C. Hackett est Research Fellow en philosophie à Australian Catholic University. Il est le co-auteur de Quiet Powers of the Possible : Interviews in Contemporary French Phenomenology, Fordham University Press, 2016 ; il a traduit trois livres du français vers l'anglais : Emmanuel FALQUE, God, the Flesh and the Other : From Irenaeus to Duns Scotus, Northwestern University Press, 2014, [Dieu, la chair et l'autre : D'Irénée à Duns Scot]. Jean-Yves LACOSTE, From Theology to Theological Thinking, University of Virginia Press, 2013, inédit en français ; et Jean WAHL, Human Existence and Transcendence, University of Notre Dame Press, 2016, [Existence humaine et Transcendance] (sous presse).*

<sup>36</sup> De Trinitate, XIV, 4. 15.  
<sup>37</sup> Les Noms divins, 640A.

<sup>38</sup> Commentaire sur Jean, 4.2, 360d. [PG 73,576D] ; et E. PUSEY, vol. 3, p. 529.



## Le don du sacrifice – Ou ce que la « kénose » peut dire aux philosophes



Andrea  
Bellantone

### 1

Xavier Tilliette – dans *Le Christ de la philosophie* – nous rappelle « comment le Christ éclaire et littéralement révèle des notions cardinales de philosophie, dont il est le symbole et la clef : la subjectivité et l'intersubjectivité, le transcendantal, la temporalité, la corporéité, la conscience, la mort, etc., toutes données qu'il a faites siennes en s'incarnant<sup>1</sup> ». Personne ne doute du fait que celle de « kénose » est à compter parmi les notions qui ne sont pas simplement « éclairées » par le Christ, mais qu'Il a « littéralement révélées » aux philosophes.

L'histoire du caractère promouvant de cette notion en philosophie est encore à écrire ; toutefois, si nous ne nous trompons pas, c'est à partir de l'idéalisme allemand que l'usage métaphysique donne à la kénose une pleine légitimité philosophique comme *concept*. Si la philosophie hégélienne est « charpentée » par les « bras de la Croix » (c'est une belle expression évoquée souvent par le P. Tilliette), on ne peut pas oublier que les leçons schellingiennes sur la *Philosophie de la révélation* sont écrites sous le patronage de l'*Épître aux Philippiens*, « qui nous a donné la première lumière dans toute cette recherche<sup>2</sup> » (même si l'influence de la figure kénotique est bien plus ancienne et primordiale dans la pensée de Schelling).

Or, malgré les magnifiques développements qu'on peut retracer dans la pensée postérieure – qu'on pense ici à Kierkegaard ou à Simone Weil – le potentiel spéculatif du concept de kénose est encore à développer. Nous ne ferons pas ici une reconstruction historique ; nous essayons plutôt d'esquisser une hypothèse de travail, notamment en ce qui concerne le caractère opératoire de ce concept pour une « phénoménologie de l'humain », en renvoyant à des recherches ultérieures – et plus approfondies – les développements nécessaires.

1 X. TILLIETTE, *Le Christ de la philosophie*, Paris, Cerf, 1990, p. 29.

2 F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, Werke II.4, hrsg. von K. F.

A. Schelling, Stuttgart und Augsburg, Cotta, 1858, p. 222. (tous les textes tirés de cet ouvrage sont traduits par nous).

2

S'il y a une question centrale pour le statut et la vocation de l'homme, cette question est celle de la possibilité d'une « expérience de l'absolu ». Écrasés sur le plan de l'immanence – et de son auto-référentialité – nous ne cessons de constater l'appauvrissement du « propre de l'homme ». Idéologiquement réduit à un animal (ou pire : à une chose), l'homme subit désormais un anéantissement de ses possibilités métaphysiques qui n'a rien de fortuit. Si le « nihilisme » n'est pas un phénomène superficiel et s'il menace la « légitimité » même de l'humanité, c'est parce que nous avons interdit la possibilité d'une expérience de ce qui nous dépasse<sup>3</sup>. La question qui se pose est alors celle de comprendre où et selon quelle modalité effectuer cette expérience. Qu'il soit dit d'entrée de jeu : l'où auquel nous pensons, ce sont les actes humains et la modalité est celle du sacrifice (kénotique) de soi.

Thème

Avant de commencer, toutefois, il faut écouter le « bon sens ». La conscience commune semble se rebeller à l'idée même d'une « expérience de l'absolu ». En effet, si toute expérience a ses conditions, alors on ne voit pas comment on pourrait indiquer (et encore moins « faire ») une expérience dans laquelle soit donné l'absolu. L'objection est légitime, mais elle dépend surtout d'un préjugé moniste concernant une expérience possible : en effet, on pense que l'unique expérience digne de ce nom serait celle qui concerne des « choses » ou des « objets » donnés selon la modalité de l'extériorité. Si ce préjugé était vrai, alors aucune expérience de l'absolu ne serait possible, car tout ce qui se trouve dans l'« extériorité » ne se donne que sous condition : dans le monde, à travers lui, tout se donne dans un état de relativité phénoménologique.

Michel Henry, dans des textes qui méritent de devenir des « classiques », a expliqué que cette « réduction [...] de tout apparaît à l'apparaître du monde » est bel et bien « ruineuse<sup>4</sup> ». La raison en est vite expliquée : c'est que si quelque chose comme l'absolu doit se donner pour nous, il ne peut pas se donner dans ce lieu qui est le monde et selon cette modalité qui est l'extériorité, mais il doit se donner autrement. Ce qui empêche aussi que l'absolu – qui est Personne – puisse se donner comme événement, dont le caractère, selon les belles et convaincantes descriptions de Claude Romano, n'est que

3 Sur la légitimité – contestée – de l'homme voir R. BRAGUE, *Le propre de l'homme. Sur une légitimité menacée*, Pa-

ris, Flammarion, 2013.

4 M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, p. 47.

l'anonymat<sup>5</sup>. La question demeure alors urgente : *où et comment* l'absolu se donne-t-il pour nous ?

### 3

Nous possédons une piste de recherche. C'est qu'il y a au moins un point – un *atopos* – dans lequel nous expérimentons une modalité de donation autre par rapport à celle des choses ou des événements : il s'agit de nous-mêmes. L'expérience que nous faisons de notre *ego* est régie *a priori* par une règle tout à fait différente par rapport à celle du monde. En effet, si tout ce qui se donne sous forme de « chose » obéit à la nécessité de ne se donner que par et pour un autre (on le sait : une « chose » n'a pas de « conscience de soi »), en revanche un *ego* se donne toujours à la première personne. Il s'agit d'une expérience que nous pouvons faire à tout instant, à condition de le vouloir (ce qui n'est pas la moindre des choses) ; car en effet dans l'acte de se tourner vers soi-même, ce qu'on peut appeler la réflexion, chacun de nous s'atteste comme un *ego*, irréductible à quelque chose d'autre et toujours en présence de soi.

Mais, concrètement, qu'est-ce que nous expérimentons dans cette auto-conscience que nous avons de nous-mêmes ? Ce que nous « trouvons » est que nous sommes capables d'initiative absolue. L'*ego* peut – s'il le veut – se renouveler intégralement, en apportant dans la série ou dans la séquence du temps une innovation radicale. *Agir*, qui est le « propre » de l'homme, n'est que cela : la capacité de « commencer quelque chose de nouveau<sup>6</sup> ».

Andrea  
Bellantone

Il y a une démonstration phénoménologique de ce pouvoir, qui est offerte par la figure du converti. Nous savons très bien que la conversion n'est pas un changement « régional » d'une partie de notre vie, mais que c'est la capacité de recommencer *tout* à nouveau. En effet, celui qui a accompli une conversion – au sens le plus large du terme – est quelqu'un qui a renouvelé intégralement la totalité du sens de sa vie, en décidant de s'instaurer selon un fondement inédit. Sa propre histoire personnelle se disjoint finalement dans un passé et un avenir, entre lesquels s'installe – comme une rupture irrévocable – la décision présente de « changer de vie ». Cette décision apporte – comme une vraie création – quelque chose qui est irréductible à la série du temps, c'est-à-dire à ce qui avait déjà été et à ce qui aurait dû être à partir des conditions données.

5 C. ROMANO, *L'événement et le monde*, Paris, PUF, 1998, p. 45 (là on trouve la définition de l'événement comme

« reconfiguration impersonnelle »).  
6 H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Pocket, Paris, 2011, p. 234.

Tout cela nous permet de soutenir que si nous cherchons la présence de l'absolu, nous ne devons pas fouiller parmi les choses, mais regarder ce « principe du commencement » qu'est l'homme. Si les choses sont données selon des conditions, l'homme a la capacité – toute spéciale – de s'auto-donner, c'est-à-dire de constituer librement son propre sens. C'est la raison pour laquelle avec l'apparition de l'action humaine (ou de l'action tout court, car il n'y a que l'homme qui puisse agir) s'effectue une véritable percée dans l'horizon des étants, avec laquelle s'ouvre une époque nouvelle de l'être. L'action – ne suivant aucune condition mondaine, mais en dépassant le monde dans un horizon tout à fait différent – produit une irruption d'absolu.

4

Arrivé à ce point, on pourrait penser que notre discours a atteint son terme. N'avons-nous pas trouvé une expérience de l'absolu ? Et toutefois, il y a un imprévu (d'ailleurs bien connu par chacun de nous). Car, si toute action est sans aucun doute une innovation radicale sur le plan de l'être et si cela la rend apte à manifester l'absolu, ce qui est sûr, c'est que sa dynamique même nous impose de constater une sorte de contrecoup, d'autolimitation immanente. Nous savons en effet que si toute action manifeste son pouvoir par rapport aux conditions données, il est aussi vrai que dans l'acte même – pendant qu'il se déroule – monte une sorte de contre-actualité, une scission, qui en empêche la pleine réalisation. C'est-à-dire qu'en apportant quelque chose d'absolument nouveau dans la série des événements, nous constatons que notre *acte* se concrétise dans un *fait* – bref, que tout *feri* subit une sorte de dystonie ou ankylose qui le transforme en *factum*. La présentialité dans laquelle *devrait* se trouver l'acte ne dure pas et cet accès absolu dont l'auto-donation nous ouvre les portes se referme immédiatement.

Thème

D'où vient cette contre-puissance ? Elle ne vient pas du monde, c'est-à-dire qu'elle ne vient pas des choses. À proprement parler, contrairement aux apparences, tout ce qui est mondain n'a aucun pouvoir sur l'ego – et par rapport à tout ce qui le précède ontiquement l'homme est, pour ainsi dire, souverain. Et d'où, si ce n'est de l'extérieur, provient donc cette puissance anti-phénoménale ? Pas du dehors, mais du dedans, car c'est la règle même de sa vie intime qui brise l'ego en l'empêchant d'être intégralement présent à soi-même. C'est donc dans la pratique de son agir qu'il constate une condition transcendante (un archi-transcendantal) qui lui impose, en tant qu'il veut se donner, de se faire objet – et ainsi de se trahir. La vie spirituelle se révèle alors une répétition constante de l'acte qui cherche à se saisir dans sa pureté, mais qui en est empêché par soi-même. Comme un

« poids qui pend à un crochet » et qui « ne peut se dégager du crochet puisqu'en tant qu'il est un poids il pend<sup>7</sup> », ainsi l'ego – qui est libre par rapport aux conditions de donations extérieures – est emprisonné à la condition intime de son auto-donation.

Nous faisons cette expérience d'une chute continue dans tout langage lyrique, c'est-à-dire dans ce langage à travers lequel, en donnant présentation de nous-mêmes, nous voudrions restituer ce que nous sommes, ce que nous éprouvons ou pensons, sans aucun écart. Dans cet acte, en effet, je produis des mots (le *dit*) qui ne correspondent jamais à ce que je voudrais exprimer (le *dire*). Ainsi, ce que j'ai à dire reste toujours caché par ce que j'ai effectivement dit. La scission entre mon ego et sa signification donnée reste irréductible ; et elle se renouvelle toujours, sans aucune possibilité d'être effacée. Bref, l'archi-transcendantal qui domine la légalité de l'auto-donation commande que le donné (*dit*) fasse nécessairement obstacle à la donation de l'ego (*dire*).

Voilà, donc, que celui qui devait être l'auto-donation de l'absolu se constate incapable de soi, et pour des raisons transcendantales – emprisonné dans son supplice de Tantale et toujours pris par son travail de Sisyphe. S'il n'y avait pas d'issue à cette condition, alors l'unique possibilité d'une expérience de l'absolu serait la négation absolue de soi. Ce n'est que dans le vide de l'anéantissement, dans la disparition ou *comme* mort, que se pratiquerait activement la donation de ce qui est sans limites. Cet acte d'anéantissement, réaction au désespoir concernant la possibilité d'une expérience positive de l'absolu, pourrait se donner selon deux registres : celui de l'anéantissement individuel, dans la figure tragique du suicide ; mais aussi selon la modalité de l'auto-réduction au non-humain, suppression de la spiritualité dans la béance de ceux que Kojève appelait « les animaux post-historiques » (et qui n'est rien d'autre que la condition de l'homme à l'époque du « nihilisme »). Évidemment, il s'agirait d'un piège, car dans l'acte même de se nier, loin de se donner comme présence absolue, l'ego ne donnerait qu'un simple anéantissement de soi : aucune donation, donc – et le problème resterait bel et bien irrésolu.

Andrea  
Bellantone

## 5

La question demeure donc ouverte – et avec une tonalité tragique encore plus aiguë. Peut-on sortir positivement de cette redondance de l'ego qui veut s'auto-affirmer et n'y arrive pas ? Et de quelle manière ?

7 C. MICHELSTAEDTER, *La persuasion et la rhétorique*, Paris, Éditions de l'éclat, 2015, p. 23.

Nous avons – dans ce cas aussi – une piste à suivre. Pour avancer, toutefois, nous devons élargir ce que nous avons pensé jusqu'à ce moment de l'absolu (et son auto-donation) – et c'est une philosophie qui se met à l'écoute de la Révélation (sans se confondre avec elle) qui peut trouver en elle des notions opératoires pour son travail propre.

Qu'il soit permis de citer, encore une fois, la *Philosophie de la révélation* de Schelling, là où elle nous rappelle que « l'Esprit absolu est l'esprit libre même par rapport à lui-même<sup>8</sup> ». En effet, l'absolu n'est pas simplement celui qui est libre par rapport aux conditions mondaines, mais celui qui dispose aussi du pouvoir sur ses propres conditions de donation. Le vrai *libre* n'est pas celui qui ne cesse de s'auto-affirmer (ce qui le condamne à la répétition du soi comme suprême forme d'esclavage), mais celui qui peut renoncer à la primauté de son initiative et – pour ainsi dire – poser les conditions de son libre dépassement de soi. Il s'agit de ce que l'acte kénotique du Christ peut enseigner au philosophe, car dans son « sacrifice » il donne la preuve de ce que le soi peut signifier comme « libre Personnalité<sup>9</sup> ».

## Thème

S'il y a un enseignement que le théologoumène de la kénose apporte à la philosophie, c'est que le vrai ego absolu ne se réalise pas comme auto-affirmation, mais dans cette puissance de se nier pour se dépasser positivement qui est le sacrifice (kénotique) de sa propre personne. Certes, ce sacrifice ne veut pas dire l'anéantissement de soi – ce qui empêcherait toute donation et terminerait finalement dans le paradoxe de la mort ; par contre, dépasser positivement sa propre initiative veut dire en destituer la primauté (effective ou visée, qu'importe) dans la figure du *don de soi* (qui serait, peut-être, la vraie et bonne infinité). Dans cette donation, l'ego éprouve son pouvoir de s'abaisser pour servir de base ou de fondement à ce qu'il n'est pas, en ouvrant ainsi une modalité d'action tout à fait différente par rapport à celle que nous avons indiquée jusqu'à ce moment.

Nous pouvons appeler « kénotiques » les actes dans lesquels la personne, en sortant du schéma de l'auto-affirmation, endure son auto-donation selon la figure de la donation de soi. Dans ces actes, l'ego n'est plus la condition de soi-même, mais il s'élève librement au-delà de soi, en attestant ainsi son indépendance par rapport à toute limite (y compris celle, apparemment indépassable, de sa propre initiative). En tant qu'elle *abaisse* son pouvoir, la « libre Personnalité » se hausse au-dessus d'elle-même, maîtrise ses propres conditions de possibilité, en faisant ainsi témoignage d'absoluité ; en tant que l'ego se vide

(de soi), il atteste le pouvoir de l'impossible, c'est-à-dire de relativiser toute condition d'action (y compris soi-même). C'est ici – si nous ne nous trompons pas – que nous devons constater une magnifique ouverture, qui nous annonce l'ultime époque de l'histoire de l'être, dans laquelle l'absolu se fait présentiel dans et à travers les actes humains.

## 6

La question est maintenant de voir si nous pouvons montrer des configurations actionnelles dans lesquelles le paradigme des « mouvements kénotiques » peut prendre corps.

Il y a tout d'abord une « préfiguration » de cette dynamique dans la création artistique. En tant que l'artiste veut réaliser une œuvre – et pas simplement un « produit » –, il vise à lui donner une indépendance. Une des expériences primordiales de l'artiste est d'expérimenter comment – dans l'exercice de sa pratique – l'œuvre se rend autonome par rapport à son créateur. Qu'on songe ici à un personnage de romans ou à une figure sculptée : *a priori*, l'artiste ne peut pas savoir quel sera le « caractère » de son personnage ni le visage de sa Vénus... Ce qui se passe donc dans cet acte – quand il est sincère et n'a pas de fins idéologiques – c'est que l'intentionnalité travaille pour permettre l'émergence de quelque chose d'autonome. Ainsi, l'artiste se place librement et volontairement dans la position de céder sa centralité à l'œuvre qu'il est en train de réaliser. On pourrait appeler légitimement ce geste un *sacrificium phenomenalitatis*, dans lequel l'égo fait la preuve de pouvoir se relativiser et maîtriser pour se dépasser dans la création de l'autre.

Andrea  
Bellantone

Toutefois, l'exemple de l'œuvre d'art ne constitue qu'une sorte de pressentiment des actes kénotiques : la préfiguration artistique nous prépare à comprendre leur spécificité – qui est la libre cession de centralité de la part de l'égo – mais ils la dépassent totalement par leur qualité. En effet, ces actes se déroulent dans le milieu de l'intersubjectivité, là où l'autre qui limite mon pouvoir de sens n'est pas une « chose » (y compris cette chose privilégiée qui *simule* l'autonomie, mais qui ne la possède pas en propre), mais est une vraie « personne ». Il faut bien comprendre le propre de cette région pour voir quel est le rôle qu'y joue le sacrifice de soi.

Or, le propre de la dimension de l'intersubjectivité, son acte fondateur, est la reconnaissance. Reconnaître quelqu'un, au sens propre et originaire, veut dire l'accepter en tant qu'il est capable d'une action autonome (et peut-être contraire à ma volonté). D'une certaine manière, la reconnaissance signifie « faire de la place », *cedere loco*, à celui

qui pourrait ou voudrait se présenter comme un *alter ego*. Il ne s'agit pas tout simplement d'en constater la présence, mais de l'accepter activement. Cette admission de l'autre dans mon monde signifie confesser ne pas être le tout, en pratiquant un *sacrificium phenomenalitatis* : en consentant à autrui, j'accepte de me croiser avec un autre horizon de sens et je lui sacrifie mes conditions de présence. Ce qui devient d'autant plus clair, si on pense au fait que souvent les « autres » sont porteurs de significations incompréhensibles, impartageables, qui font éclater le tissu du sens qui me semblait raisonnable. Avant de reconnaître l'autre, j'étais le *tout* de la phénoménalité, mais après la reconnaissance, je dois constater que (le) tout a changé. Maintenant, ce qui était *mon* monde (ou le monde que je partageais avec la communauté de mes « semblables ») s'est ouvert à celui qui n'est pas moi, qui peut le consommer, le dominer, l'abîmer – ou tout simplement s'y installer en m'empêchant la pleine jouissance des choses.

## Thème

Ce qui se passe dans l'intersubjectivité est clair : en reconnaissant un autre pouvoir d'initiative dans la sphère qui était la mienne, je manifeste le pouvoir de *m'auto-limiter* (c'est-à-dire limiter mes limites) et de dépasser ainsi les conditions données, en acceptant une nouveauté essentielle dans l'horizon qui *était* le mien et qui désormais *sera* irrévocablement *entre-nous*. J'ai donc effectué un libre auto-partage de mon monde (et, de façon relative, de moi-même) – et à partir de cet instant, je ne cesserai d'endurer ce qui *surabonde* mes intentions et qui réclame, incessamment, de nouveaux renoncements et de nouveaux élargissements (que ce soit pour la « paix » ou pour la « guerre »). Or, c'est exactement grâce à ce sacrifice de mon monde pour y consentir à la présence de l'autre que l'absolu commence à s'annoncer – ce qui explique la raison pour laquelle la naissance de la communauté humaine nous introduit dans le « jour spirituel de la présence<sup>10</sup> ».

## 7

Ayant esquissé ce qui constitue le propre de l'intersubjectivité – et le rôle qu'y joue le sacrifice de soi – il faut toutefois remarquer que la reconnaissance est dépassée par des actes dont la teneur « kénotique » se manifeste avec un éclat majeur. Dans la *charité*, je ne me limite pas à consentir à la présence de l'autre dans le monde (tout d'abord en reconnaissant qu'il est autonome), mais je lui donne ma propre personne. Je lui fais don de mon propre ego (*videlicet* : de mon

temps, de mes sentiments, de ma vie, de ma mort...), en me sacrifiant ainsi pour lui.

Si dans la reconnaissance, pour ainsi dire « simple », il s'agit tout simplement d'offrir de la place (du monde) à l'autre, dans les actes de charité il s'agit de faire de moi-même la place de l'autre, pour l'héberger – au sens le plus large du terme – dans mon initiative. En brisant mon propre ego pour en faire le « pain » de l'autre, je fais une ultime avancée vers l'inconditionné, en suivant la logique de la gratuité et de la générosité les plus pures. Il ne s'agit pas de partager le monde (ce qui me laisse encore suffisamment de ressources pour être moi-même), mais de partager moi-même au sens le plus absolu, d'adonner mon propre ego – que ce soit dans les œuvres de miséricorde, dans l'amitié, dans le mariage ou dans l'exercice d'une vie consacrée.

Dans ces actes, en tant que, par principe, je ne sauve rien pour moi, j'exerce l'initiative sur mon action, je peux en déterminer toutes les conditions, et en effet je *surabonde* sur moi-même en devenant ainsi une icône de l'absolu. En faisant cela, je montre, sans être responsable de rien, ni coupable, et encore moins appelé, que je peux assumer des responsabilités par simple gratuité, par mon pouvoir d'être librement plus que moi-même, de me configurer selon la *morphé* du simple amour.

Andrea  
Bellantone

Une figure éloquente de la charité est l'*engendrement*. Dans ce cas, on ne se limite pas à produire une chose qui pourrait avoir un sens indépendant (l'œuvre d'art), ni à accepter (reconnaissance) ou aimer charitablement autrui, mais on *veut* une autre personne. Je me fais alors la base pour « donner la vie » à quelqu'un qui ne sera pas dépendant de moi, mais qui sera autonome (« l'engendrement est, en effet, le seul type de dépendance où le dépendant reste néanmoins absolu dans soi »<sup>11</sup>) – et auquel je donnerai ma propre vie. En un certain sens, l'engendrement synthétise en soi les caractères de la *création artistique*, de la *reconnaissance* et de la *charité*, mais en les portant à leur sommet, car j'y crée le totalement autre, tout en sachant que je devrai partager le monde avec cet « inconnu » (car personne ne sait ce que l'autre, en tant que libre, sera capable de faire) et en m'engageant à lui donner toute ma vie dans l'irrévocabilité exigée par l'amour parental.

Dans l'engendrement, le sacrifice est donc exemplaire – mais cela devient encore plus clair si on songe au fait qu'il implique aussi l'*éducation* à la liberté, ce qui signifie au fond la capacité de préparer l'autre

11 F. W. J. SCHELLING, *Philosophie de l'art*, Grenoble, Collection Krisis, Jérôme Millon, 1999, p. 96.

à ne pas dépendre de celui qui l'a « mis au monde », en assumant le risque (tout à fait implicite dans cette intentionnalité) de la trahison, de la déception et de l'infidélité.

Dernière possibilité qu'on pourrait citer – dans cette phénoménologie du sacrifice de soi qui ne se veut pas exhaustive – c'est l'amour *religieux*. Il s'agit de la condition dans laquelle on accepte de suivre un *Logos* qui commande son initiative et nous configure selon Son vouloir, une Personne dont la nature est en elle-même métaphysique, voire irréductible à la dimension de mon égoïté. Il s'agit des actes de foi, dans lesquels l'ego ne veut pas se conduire à partir de lui-même – ce qui est en tout cas légitime et possible – mais décide de se conduire selon un appel qui vient d'ailleurs, et qui par définition lui demande de se sacrifier à une autre Volonté. Ici les conditions de donation sont toutes activement suspendues et dépassées pour configurer le témoignage de l'Absolu. Dans ces actes sont assumés plusieurs traits des figures précédentes : la *reconnaissance* (car Celui qui vient doit être reconnu et accepté), la *charité* (car Il nous demande de faire de toute notre vie son berceau) et même l'*engendrement* (notamment dans le cas d'un Dieu qui se fait enfanter par une Femme).

### Thème

Or, dans l'acte religieux nous constatons la relativisation de toute limite, car on y sacrifie toute condition (mondaine ou subjective) pour devenir une auto-donation de l'absolu ; et on y prend l'initiative – en répondant librement à l'appel – de se façonner selon la figure du Fils de Dieu. Ici, l'ego se laisse exposer à un Jugement qui vient d'ailleurs et dont il peut écouter la voix simplement s'il renonce à la primauté de toute condition. Il s'agit d'un agir kénotique dans lequel l'ego n'est pas perdu, mais transfiguré, car il habite désormais dans l'Esprit et se fait habiter par lui : il vit l'élément de l'Absolu. En ayant renoncé à tout, l'ego ne fait que la « volonté du Père » – et il y gagne la toute-puissance du Créateur.

### 8

Après cette rapide spectrographie des actes kénotiques il faut essayer de proposer une récapitulation. Dans toutes les configurations que nous avons évoquées, l'ego décide de ne pas agir selon les limites de sa personne, mais il assume une conduite sans aucune condition. On peut bien les appeler « mouvements kénotiques », car il s'agit d'actions dans lesquelles on fait librement un *vide* de soi, en manifestant ainsi le pouvoir de se configurer selon ce qui surabonde par rapport à la finitude et à toute obligation transcendantale – en prenant donc la figure de celle que nous pourrions appeler avec Schelling une « libre Personnalité ». Ces actes sont des révélations humaines du *Bien* ou

des gestes métaphysiques – et c'est dans ces actes que l'absolu se fait présentiel et qu'il se montre dans les conduites qui assument librement la charge de sa manifestation.

Les actes de ce genre répondent à notre demande initiale concernant la possibilité de l'expérience de l'absolu, car ils nous offrent des figures de donation de l'inconditionné dans la « région » (le *où* sur lequel nous nous interrogeons au début) de l'égoïté. Cette révélation ne se fait pas comme (le *comment* ou la *modalité*) auto-affirmation, dans laquelle l'égo resterait emprisonné dans ses propres limites, mais dans les actes du sacrifice de soi, dans lesquels il jouit d'une liberté sans conditions.

Tout ce que nous venons de dire ne constitue bien évidemment qu'une esquisse pour un discours qui devrait être plus articulé. Toutefois, cette trace montre déjà toutes les potentialités d'une conceptualisation de la kénose pour une phénoménologie de l'humain ; et confirme aussi la « valeur promouvante » de la Croix pour la philosophie<sup>12</sup>.

*Andrea Bellantone (Messine, 1978), docteur HDR en philosophie, est doyen de la Faculté de philosophie de l'Institut Catholique de Toulouse. Il travaille sur l'idéalisme allemand, les philosophies de l'esprit de Biran à Lavelle et sur la phénoménologie d'expression française. Parmi ses publications, Hegel en France (2011), Tra eclettismo e idealismo. Frammenti di filosofia francese dell'Ottocento (2011) et La métaphysique possible. Philosophies de l'esprit et modernité (2012). Il a édité et traduit des oeuvres d'A. Vera, G. Bernanos et plus récemment de J.-L. Marion. Il dirige les collections « Philosophie italienne » (Hermann, Paris) et « La ragione aperta » (Le Lettere, Florence).*

Andrea  
Bellantone

12 S. BRETON, *La passion du Christ et les philosophes*, Paris, Cerf, 2011, p. 137.



## Kénose, compassion et miséricorde chez Simone Weil<sup>1</sup>



Emmanuel  
Gabellieri

### Compassion et Passion

En 1935, faisant part à son amie Albertine Thevenon des conditions inhumaines du travail à la chaîne qu'elle vient de connaître lors de son expérience ouvrière, Simone Weil ajoute à la fin de sa lettre : « Et à travers tout ça un sourire, une parole de bonté, un instant de contact humain ont plus de valeur que les amitiés les plus dévouées parmi les privilégiés grands ou petits. Là seulement on sait ce qu'est la fraternité humaine<sup>2</sup>. » Sept ans plus tard en 1942 à Marseille, avouant au Père Perrin la rencontre du Christ « de personne à personne » qui fut la sienne fin 1938, et insistant sur le fait que « ni les sens ni l'imagination n'ont eu aucune part », elle ajoute : « j'ai seulement senti à travers la souffrance la présence d'un amour analogue à celui qu'on lit dans le sourire d'un visage aimé<sup>3</sup>. »

Cette « analogie du sourire » participe de ce que nous avons proposé d'appeler, en écho à G. Siewerth et H. U. von Balthasar, la « métaphysique de l'enfance » de Simone Weil<sup>4</sup>, laquelle prend une dimension métaphysico-théologique dans les grands textes de Marseille, où « la beauté du monde [...] se laisse apercevoir par nous à travers la beauté sensible, comme un enfant trouve dans un sourire de sa mère, dans une inflexion de sa voix, la révélation de l'amour dont il est l'objet<sup>5</sup>. » Car « la beauté du monde c'est le sourire de tendresse du Christ pour nous à travers la matière<sup>6</sup>. »

1 Abréviations des œuvres de Simone WEIL. Nous citons de préférence dans l'édition critique des *Cœuvres complètes* (OC).

OC : *Cœuvres Complètes*, Paris, « Nrf », Gallimard, 1988 -....

AD : *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 1966.

CI-III : *Cahiers*, Paris, Plon, 1970-74.

CO : *La Condition ouvrière*, « folio-essais », 2002.

CS : *La connaissance surnaturelle*, Paris, Gallimard, 1950.

IPC, *Intuitions pré-chrétiennes*, Paris, Fayard, 1985.

PSO : *Pensées sans ordre sur l'amour de Dieu*, Paris, Gallimard, 1962.

2 CO 60-61.

3 AD 45.

4 Voir notre étude « Enfance du monde et Jeu de l'Amour. Sur la 'Théodramatique' de Simone Weil », *Théophilyon*, VI 2, 2001, p. 429-50.

5 OC IV 2, 178 (IPC 38).

6 OC IV 1, 303 (AD 154).

Mais cette analogie du sourire et de la compassion est d'abord à rapporter aux expériences spirituelles qui ont ouvert de manière décisive Simone Weil au christianisme<sup>7</sup>. La première est celle du Portugal en 1936 où, convalescente après son année d'usine, les chants poignants d'une procession religieuse (dont elle ne savait pas qu'il s'agissait de la fête de Notre Dame des Sept douleurs) lui donnent soudain « la certitude que le christianisme est par excellence la religion des esclaves<sup>8</sup> ». La seconde, après Assise en 1937, est celle de la semaine sainte de Solesmes en 1938, où malgré ses « maux de tête intenses » elle trouve « une joie pure et parfaite dans la beauté inouïe du chant et des paroles », découvre « la possibilité d'aimer l'amour divin à travers le malheur » et affirme : « La pensée de la Passion du Christ est entrée en moi une fois pour toutes<sup>9</sup> ». C'est dans ce contexte que se produit l'expérience de la descente du Christ, à la suite de la récitation du poème *Love*, du poète mystique anglais G. Herbert, où était présente, à nouveau, cette métaphore du sourire :

« [...] *L'Amour prit ma main et répondit en souriant :*  
*'Qui a fait ces yeux, sinon, moi<sup>10</sup> ?'* »

Un tel dialogue contient en lui-même le lien entre *amour créateur* (« qui a fait ces yeux ? »), *kénose* (« qui en a pris sur lui le blâme ? ») et *imitatio Christi* (« je servirai »), qui, de fait, structure la pensée finale de Simone Weil.

Thème

## De Thucydide à saint Paul

Tout au long des années 30, confrontée à l'oppression prolétarienne et à la montée des totalitarismes, Simone Weil n'a cessé d'approfondir l'opposition métaphysique fondamentale entre « la force » et « l'esprit », laquelle devient peu à peu celle entre « la force » et « la grâce ». En 1941-1942, à Marseille, la pensée se systématise. De l'Antiquité à Hitler, la vision de l'être comme force peut ainsi être symbolisée par le discours des Athéniens aux Méliens rapporté par Thucydide dans *l'Histoire de la guerre du Péloponèse* : « Nous avons à l'égard des dieux la croyance, à l'égard des hommes la certitude, que toujours, par une nécessité de nature, chacun commande partout où il en a le pouvoir<sup>11</sup>. » À l'opposé, le Dieu de l'Évangile, « le vrai Dieu est le Dieu

7 Voir la biographie irremplaçable de Simone PÈTREMONT, *Simone Weil* (2 vol.), Fayard, 1978. Sur les « trois contacts avec le catholicisme » et l'autobiographie spirituelle de Simone Weil, voir la synthèse proposée dans E. GABELLIERI, *Être et don. Simone Weil et la philosophie*, « Bibliothèque philosophique de Louvain » n°57, Pée-

ters, Louvain-Paris, 2003, p.252-72 (sur l'ensemble de son évolution spirituelle, voir les chap. III « Les limites de l'humanisme » et IV « La force et la grâce »).

8 AD 43.

9 AD 43.

10 AD 44.

11 OC IV 1 288 (AD 127).

conçu comme tout-puissant, mais comme ne commandant pas partout où Il en a le pouvoir ; car Il ne se trouve que dans les cieux, ou bien ici-bas dans le secret<sup>12</sup>. » Il faut donc sortir de l'alternative habituelle. « Ou bien Dieu n'est pas tout-puissant, ou bien Il n'est pas absolument bon, ou bien Il ne commande pas partout où il en a le pouvoir. Ainsi l'existence du mal ici-bas, loin d'être une preuve contre la réalité de Dieu, est ce qui nous le révèle dans sa vérité<sup>13</sup>. » Simone Weil tente par là de résoudre ce que l'on peut appeler le dilemme d'Épicure (encore présent par exemple aujourd'hui chez un Hans Jonas : ou bien Dieu est tout-puissant mais n'est pas vraiment bon ; ou bien il est bon mais n'est pas tout-puissant<sup>14</sup>), et elle le résout par la formulation d'une troisième possibilité, celle d'une toute puissance radicalement opposée à celle du monde, qui est celle de « l'amour surnaturel ».

Ce dédoublement du concept de « puissance » éclaire d'abord la compréhension weilienne de la création. Celle-ci, qui souligne la vérité d'un « retrait » de Dieu, a souvent été rapprochée de la tradition kabalistique du *Tsimtsoum* (que Simone Weil ignorait) et confondue avec la vision gnostique d'un Dieu faible ou d'une création comme « chute<sup>15</sup> ». Mais cela n'a pas de sens, dès qu'on voit l'insistance pour souligner que le renoncement à la toute-puissance est « volontaire » :

« Dieu n'est pas tout puissant puisqu'il est créateur. La création est abdication. Mais il est tout puissant en ce sens que son abdication est volontaire. Il en sait les effets et les veut<sup>16</sup>. »

Emmanuel  
Gabellieri

Ceci éclaire notamment tous les textes insistant sur l'altérité absolue entre Dieu et la création<sup>17</sup>. Altérité qui est d'abord celle du temps : « Quelle plus grande abdication de Dieu que le temps ? [...] Le temps est l'attente de Dieu qui mendie notre amour<sup>18</sup>. » Altérité

12 OC IV 2 290 (AD 130).

13 OC IV 2 290 (AD 131). C'est nous qui soulignons.

14 Voir Hans JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz* (1984), trad. fr, Payot, 1994, et notre étude, "Puissance du mal impuissance de Dieu ? " Mal et métaphysique chez H. Jonas et S. Weil, *Bulletin de l'Institut catholique de Lyon* n° 118, septembre 1997, p. 35-48.

15 Le *tsimtsoum* ou « contraction » de Dieu dans la Kabbale juive, développé par Isaac Louria au XVI<sup>e</sup> siècle (voir Gershom SCHOLEM, *La kabbale*, 1974, Gallimard, coll. « Folio essais », p.220-229), renvoie à une intuition métaphysique que l'on retrouve jusqu'à Schelling. Au regard de la pensée

weilienne, le rapprochement est possible si cette « contraction », loin d'être une atteinte à la plénitude originelle et éternelle de Dieu, est un témoignage de l'Amour absolu du Créateur.

16 OC VI 4 152 (CS 67). Voir aussi OC VI 4, 166-67 ; CS 72-73.

17 Sur cette insistance, et son lien avec une Providence « impersonnelle », voir par exemple OC VI 3 86, 88, 107, 383, 396.

18 OC VI 4 184-86 (CS 91-92) : Simone Weil poursuit : « Les astres, les montagnes, la mer, tout ce qui nous parle du temps nous apporte la supplication de Dieu [...] Le temps [...] est l'abdication par laquelle il nous fait exister ».

ensuite de « la matière, quelque chose qui n'est pas esprit, quelque chose qui n'est pas Dieu. Quelle chose extraordinaire. C'est par la matière que nous sommes, nous autres, créatures<sup>19</sup>. » Altérité qui est enfin celle de la liberté : « Pour qu'il y ait entre Lui et nous, à travers la distance infinie, quelque chose comme une égalité, Il a voulu mettre dans ses créatures un absolu, la liberté absolue de consentir ou non à l'orientation qu'il nous imprime vers Lui<sup>20</sup>. »

Le « retrait » créateur de Dieu signifie donc la puissance absolue d'un Amour divin qui

« a créé des êtres capables d'amour à toutes les distances possibles. Lui-même est allé, parce que nul autre ne pouvait le faire, à la distance maximum, la distance infinie. Cette distance infinie entre Dieu et Dieu [...] merveille de l'amour, c'est la crucifixion<sup>21</sup>. »

La kénose de la Croix fait ainsi comprendre la création comme une première kénose, par où

« la Création est de la part de Dieu un acte non d'expansion de soi, mais de retrait, de renoncement. Dieu et toutes les créatures, cela est moins que Dieu seul. Dieu a accepté cette diminution. Il a vidé de soi une partie de l'être. Il s'est vidé déjà dans cet acte de sa divinité ; c'est pourquoi saint Jean dit que l'Agneau a été égorgé dès la constitution du monde<sup>22</sup>. »

## Thème

De tels textes présupposent la lecture de *l'Épître aux Philippiens 2, 6-11*, sur laquelle il faut maintenant nous pencher.

### Kénose, « décréation » et « nouvelle naissance<sup>23</sup> »

Dans le cadre de la lecture, entreprise à Marseille en 1941-42, de la totalité du Nouveau Testament, Simone Weil a en effet parcouru la plume à la main l'ensemble des épîtres de Paul, lecture qui nourrit notamment les Cahiers 6 et 7 de 1942<sup>24</sup>. Le nombre de versets reco-

19 OC VI 3 90 (C III 17).

20 OC IV 1 336 (AD 214).

21 OC IV 1 351 (AD 106).

22 OC IV 1 291 (AD 130-32). Simone Weil poursuit : « Les religions qui ont conçu ce renoncement, cette distance volontaire, cet effacement volontaire de Dieu, son absence apparente et sa présence secrète ici-bas, ces religions sont la religion vraie [...]. Les religions qui représentent la divinité comme commandant partout où elle en a le pouvoir sont fausses. Même si elles sont

monothéistes, elles sont idolâtres. »

23 Ce qui suit reprend en partie « Penser a kenosis. Filosofia e teologia da misericordia em Simone Weil », dans « Simone Weil : Condição humana e Teologia », *Revista eclesiastica Brasileira, Petropolis, outubro*, 2009, p.792-805.

24 Les éditeurs ont noté cette « grande vague d'inspiration surnaturelle » à partir du Cahier 6 (Florence de Lussy, OC VI 2, 18) ; or celle-ci coïncide avec la lecture de saint Paul (voir OC VI 2, 299 sv. ; ms 17 sv.).

piés est considérable, cinq grandes suites au moins de références et de citations pouvant être repérées<sup>25</sup>.

Les deux premières, que l'on ne peut développer ici, concernent d'abord l'opposition entre le seul respect de la loi et la vraie foi<sup>26</sup>, puis la définition de la « vraie foi » développée notamment dans la *Lettre aux Hébreux* (Simone Weil ne sachant pas que Paul n'en serait pas l'auteur<sup>27</sup>), définition capitale pour elle, car renvoyant non seulement à Israël, mais aux figures païennes de l'Ancien Testament et à l'Alliance noachique<sup>28</sup>, ce qui est à la source du concept de foi « implicite » développé à Marseille<sup>29</sup>.

Les trois séries suivantes concernent le Christ. La première souligne, à partir de l'*Épître aux Colossiens*<sup>30</sup>, l'universalité de la vraie foi, puis la nécessité de se dépouiller du vieil homme, pour revêtir les sentiments de compassion et de miséricorde du Christ<sup>31</sup>. C'est alors qu'apparaît, ouvrant une deuxième série de références centrée sur l'*Épître aux Philippiens*, la toute première citation de Philippiens 2, 6-10. Simone Weil recopie intégralement le passage en grec, et le traduit ainsi :

« Lui qui est de condition divine (*ayant pour substance l'essence divine*) n'a pas considéré comme une proie à saisir (*butin, propriété*) d'être l'égal de Dieu. Mais il s'est dépouillé prenant la condition d'un serviteur (*il s'est vidé prenant l'essence d'un esclave*), devenant semblable aux hommes, et reconnu à son aspect comme un homme, il s'est abaissé, en se faisant obéissant jusqu'à la mort, et la mort de la croix<sup>32</sup>... »

Emmanuel  
Gabellieri

25 La thèse de doctorat en histoire et sciences religieuses de Christine Hof, *La kénose chez Simone Weil* (Université de Lille III, 2006, sous la direction de J. Prevotat), a recensé plus de 50 références à *Philippiens 2* et près de 400 références indirectes à la kénose. Mais une analyse exhaustive de toute la lecture de Paul par S.Weil est encore à faire, comme le suggère ce qui suit.

26 Voir Père E. OSTIER, « Note sur Simone Weil et saint Paul. À propos de l'effort 'mal placé' vers Dieu », *Cahiers Simone Weil*, sept.1986, p.307-09, qui proposait de voir dans les pensées de S.Weil, comme un « écho moderne à la doctrine de saint Paul opposant la vie « sous la Loi » à la « vie sous la grâce ».

27 Voir OC VI 2, 299-302 renvoyant à

la longue litanie sur la foi en *Hébreux 11*, 1-40.

28 Nous renvoyons ici à *Être et don...*, *op.cit.*, p. 387 sv., ou à notre étude « Judaïsme et querelle des Alliances », *Simone Weil*, Cahier de L'Herne, L'Herne, 2014, (E. Gabellieri / F. L'Yvonnet dir.), p.358-69.

29 Voir la définition de la foi comme « adhésion à ce qui n'est pas manifeste » en OC VI 2 316-18.

30 OC VI 2 303.

31 OC VI 2 304.

32 OC VI 2 302 : la suite de références à l'Hymne aux Philippiens que S.Weil inscrit ensuite en contreplât de ses *Cahiers*, est impressionnante (ainsi, pour le seul *Cahier 6*, voir OC VI 2 304, 308, 313-14, 321, 327, 352, 393-95).

On voit que Simone Weil radicalise le «dépouillement» par le Christ de sa divinité, lequel est à comprendre littéralement comme une trans-substantiation, de «l'essence» divine à «l'essence» de l'esclave. De même traduit-elle *ekenosen* littéralement par «se vider», expression qui va être sans cesse reprise. Mais le plus important est ensuite la manière dont Simone Weil prolonge l'hymne :

«Le Christ s'est vidé de sa nature divine et a pris celle d'un esclave. Il s'est abaissé jusqu'à la croix – jusqu'à la séparation d'avec Dieu (mon père). Comment devons-nous l'imiter<sup>33</sup> ? »

Cette interrogation : «Comment devons-nous l'imiter ?», commande en effet une suite de remarques allant *crescendo*, où l'*imitatio Christi* devient «*imitatio kenosis*». L'homme ne peut certes se vider de sa divinité comme le Christ, mais il peut et il doit en effet se vider de la «fausse divinité» avec laquelle il croit pouvoir posséder son être et le monde : «Il s'est vidé de sa divinité. Se vider du monde. [...] Se dépouiller de la royauté imaginaire du monde [...]. Alors on a la vérité du monde<sup>34</sup>.» Ou bien : «La créature n'est rien et se croit tout. Elle doit ne se croire rien pour être tout<sup>35</sup> »

## Thème

Plus remarquable encore, c'est cette répétition croissante du schème kénotique qui apparaît à l'origine, une quarantaine de pages plus loin, d'un des néologismes souvent bien mal compris de S.Weil, à savoir celui de «décréation<sup>36</sup>». Il s'agit en effet d'opposer à la volonté de propriété et de puissance sur la création, une capacité de *désappropriation* analogue à celle du Christ : «Saint Paul : le Verbe n'était pas attaché à sa divinité. Incarnation. Ne pas être attaché au surnaturel. Le Verbe s'est complètement dépouillé de sa divinité<sup>37</sup>.» De même : «Il <Dieu> ne défait pas la création, c'est à la création à se défaire elle-même<sup>38</sup>.»

33 OC VI 2 302. C'est nous qui soulignons, à la suite de Christine Hof à qui il revient, dans la thèse citée plus haut, d'avoir vu l'importance de cette transposition, qui va aller pour S.Weil jusqu'à l'identification au Christ.

34 OC VI 2 308. De même : «Il s'est vidé de sa divinité. Nous devons nous vider de la fausse divinité avec laquelle nous sommes nés» (OC VI 2 313).

35 OC VI 2 327 (voir jusqu'à VI 2 352).

36 M. VETÖ avait fait justice des mésinterprétations gnostiques du concept, dès le premier chapitre de *La*

*Métaphysique religieuse de Simone Weil*, Vrin, Paris, 1971, p.19-43. Nous avons prolongé cette lecture («les quatre niveaux de la décréation», *Être et don...*, *op.cit.*, p.492-504. La thèse citée de Christine Hof met en pleine lumière le contexte paulinien de l'apparition du terme.

37 OC VI 2 352.

38 OC VI 2 346; voir «L'arrachement et l'orientation vers le haut de l'énergie végétative elle-même est souffrance rédemptrice. Rachète la création en la défaisant» (VI 2 359).

« Dé-faire » (l'attachement au créé) a ainsi précédé « dé-crée », dont la toute première occurrence survient quelques pages plus loin : « Renoncement à la volonté propre [...] Croix. L'extrême malheur seul apporte pleinement la souffrance rédemptrice. Il faut donc qu'il soit pour que la créature puisse se dé-crée. Mais il faut le subir malgré soi [...] il faut la mort, non le suicide<sup>39</sup>. » Ou encore : « L'Esprit est le moi décrété<sup>40</sup> » ; « une créature raisonnable, c'est une créature qui contient en soi le germe, le principe, la vocation de la décrétation<sup>41</sup>. »

Le concept de décrétation apparaît donc comme une transposition anthropologique directe de l'hymne aux Philippiens, « dé-crétation » devenant ensuite dans le *Cahier 7* « co-crétation<sup>42</sup> », puis dans les *Cahiers 9* et *10* « achèvement de la création<sup>43</sup> », « re-crétation » ou « résurrection », comme dans ce passage :

« Il faut que toutes les harmonies, sans exception, qui constituent notre âme soient *défaites* afin d'être *de nouveau faites* en nous par Dieu avec notre consentement. C'est la *mort* qui précède la *résurrection*. [...] Dieu nous a *créés* sans que nous l'ayons voulu. Il faut qu'il nous *recrée* avec notre consentement [...]. Et finalement, avec notre consentement, il nous *décréera*<sup>44</sup>. »

Emmanuel  
Gabellieri

Il faut d'ailleurs constater qu'à partir du *Cahier 10*, le vocabulaire « décrétatif » cesse peu à peu, pour laisser la place dans les *Cahiers d'Amérique* à celui de « l'engendrement » à la vie divine, de la « nouvelle naissance<sup>45</sup> ». Ainsi : « Être engendré d'en-haut à partir de l'eau et de l'esprit – Saint Paul : ce qui plaît à Dieu, c'est une nou-

39 OC VI 2 363 (voir 368 : « suicide condamné comme ersatz de la décrétation ») ; « le mal est une condition de la dé-crétation, sans le mal, on ne renoncerait jamais au monde » (*ibid.*, 366).

40 OC VI 2 370 ; « <l'humanité> créée avec une volonté propre et la vocation d'y renoncer » (*ibid.*, 375).

41 OC VI 2 384. Ceci jusqu'à cette formule finale : « Nul ne va à Dieu créateur et souverain sans passer par Dieu VIDE DE SA DIVINITE. Si on va à Dieu directement, c'est Jéovah (ou Allah, celui du Coran) » (VI 2 393).

42 « Si je désire que le monde soit, ce monde où je ne suis qu'un atome, alors je suis co-créditeur » (OC VI, 2, 420) ; « Ainsi, nous sommes co-créditeurs.

Nous participons à la création du monde en nous dé-crétant nous-mêmes » (OC VI, 2, 432).

43 « Dé-crétation en tant qu'achèvement transcendant de la création, anéantissement en Dieu qui donne à la créature anéantie la plénitude de l'être... » (OC VI 3 170).

44 OC VI 3, 254-55 : nous soulignons.

45 Voir les index des *Cahiers* dans les *Œuvres complètes* : en OC VI 2, apparaît seulement « dé-crétation » ; en VI 3 « dé-crétation » et « engendrement » sont mêlés ; en VI 4, il n'y a plus que « engendrement » et « nouvelle naissance ». Voir « 'Vide', 'dé-crétation' et 'nouvelle naissance' dans Simone Weil, *Cahier de L'Herne*, op.cit. p.397-98.

velle création<sup>46</sup>. » Ou bien : « Accepter d'être créé comme Dieu accepte de créer, pour l'amour des autres créatures. Cette nouvelle création est comme une incarnation. La seconde création n'est pas création mais génération. Le Christ entre dans l'âme et se substitue à elle<sup>47</sup>. »

On doit alors noter que le lien, *l'opérateur* du passage entre « décréation » et « nouvelle naissance » (objet de la troisième ligne de références christologiques signalée plus haut), n'est rien moins que « la charité du Christ, qui passe toute connaissance » de Éphésiens 3, 17-19. Référence elle aussi récurrente<sup>48</sup>, où Simone Weil voit dans les trois dimensions de la charité du Christ une coïncidence avec la totalité de l'espace et du temps : « Concevoir ce que sont la longueur, la largeur et la profondeur, et connaître l'amour du Christ qui passe toute connaissance [...]. Le Christ a traversé l'espace, et est devenu chose étendue<sup>49</sup>. »

### Kénose, miséricorde et Trinité<sup>50</sup>

Ainsi, « La générosité et la compassion sont inséparables et ont l'une et l'autre leur modèle en Dieu, à savoir la création et la Passion<sup>51</sup> ». Mais la spécificité paradoxale de la compassion humaine est de pouvoir réaliser ce que Dieu ne veut pas et ne peut pas réaliser par lui-même :

« Louange à Dieu et compassion aux créatures. Il n'y a pas contradiction dès lors que Dieu, en créant, a abdiqué. Il faut approuver l'abdication créatrice de Dieu et se féliciter d'être soi-même une créature, une cause seconde, qui a le droit d'agir en ce monde. – Ce malheureux gît sur la route, à moitié mort de faim. Dieu en a miséricorde, mais ne peut pas lui envoyer du pain. Mais moi qui suis là, heureusement je ne suis pas Dieu ; je peux lui donner un morceau de pain. C'est mon unique supériorité sur Dieu. – 'J'avais

46 OC VI 4, 140.

47 OC VI 4 258-59. « Être engendré à partir de Dieu, et non pas de la volonté de l'homme ou de la volonté de la chair. Au terme de ce processus, "je ne vis plus, mais le Christ vit en moi" (OC VI 4 336-37). Voir notre étude « Engendrement et nouvelle naissance chez S.Weil et M.Henry », dans *M.Henry, La Vie et les Vivants*, dir. J.Leclercq, Presses Universitaires de Louvain, 2013, p.89-102.

48 Voir OC VI 2, 300-301 ; VI 3 84-85, 155 ; VI 4 78 (CS 238) ; voir aussi OC IV 1 359.

49 OC VI 3 85 (C III 11-12).

50 Pour une analyse plus développée, voir E. GABELLIERI, « La misericordia come nome divino. Dalla rivelazione alla filosofia e dalla filosofia alla rivelazione », dans *Misericordia, un infinito stupore*, (a cura di Donatella Pagliacci), Ancora, Milano, 2012, p.47-64.

51 OC IV 291 (AD 132-33).

faim et vous m'avez nourri'. Dieu peut implorer du pain mais non pas leur en donner<sup>52</sup>. »

La séparation et l'autonomie constitutives de la création font qu'il appartient à l'agir humain inspiré par la charité de combler la distance entre Dieu et le monde, car « Dieu est absent du monde, sauf par l'existence en ce monde de ceux en qui vit Son amour [...]. Leur miséricorde est la présence visible de Dieu ici-bas<sup>53</sup>. » Mais une telle miséricorde n'est possible que si l'homme, comme le Christ, est habité par l'amour surnaturel de Dieu, *en même temps* qu'il s'identifie à la souffrance humaine. La pensée de Simone Weil croise ainsi la question métaphysique de l'impassibilité divine :

« La miséricorde descend de ce qui ne souffre pas à ce qui souffre. Il faut avoir un point de l'âme impassible pour être miséricordieux. [...] La compassion qu'on éprouve pour le malheureux, c'est la compassion que la partie impassible de sa propre âme éprouve, dans le malheur, pour sa partie sensible. Une âme pure éprouve la même compassion devant le malheur des autres<sup>54</sup>. »

Ceci suppose, devant un malheureux,

« ...que l'âme soit divisée en deux. Une partie absolument préservée de tout danger de contagion. Une partie contaminée jusqu'à l'identification. Cette tension est passion, com-passion. La Passion du Christ est ce phénomène en Dieu<sup>55</sup>. »

Ainsi, celui qui fait preuve d'un réel amour de compassion est nécessairement habité par le Christ et l'Esprit-Saint, comme le montre l'exemple du Bon Samaritain, dont « l'attention créatrice consiste à faire réellement attention à ce qui n'existe pas. L'humanité n'existe pas dans la chair anonyme inerte au bord de la route [...]. La foi, dit saint Paul, est la vue des choses invisibles [...] partout où les malheureux sont aimés pour eux-mêmes, Dieu

Emmanuel  
Gabellieri

52 OC VI 4, 215 (CS 281 ; voir aussi : « Comme le crayon est pour moi quand, les yeux fermés, je palpe la table avec la pointe, être cela pour le Christ. Nous avons la possibilité d'être des médiateurs entre Dieu et la partie de la création qui nous est confiée. Il faut notre consentement pour qu'à travers nous il perçoive sa propre création. » C III 13).

53 S. WEIL poursuit : « Par la miséricorde nous pouvons mettre en

communication avec Dieu la partie créée, temporelle d'une créature. C'est une merveille analogue à l'acte même de la création (OC VI 4, 131-2 ; CS 49).

54 S.Weil ajoute : « Un point de cette âme est en permanence chez le Père » (OC VI 4, 120-21).

55 S.Weil poursuit : « Tout mouvement de compassion pure dans une âme est une nouvelle descente du Christ sur terre pour être crucifié » (OC VI 4, 124).

est présent<sup>56</sup>. » C'est pourquoi Simone Weil a la conviction que la possibilité de participer secrètement à la Croix du Christ est donnée à tout homme<sup>57</sup>.

Mais si la vérité de la Croix témoigne de l'amour de Dieu *pour les hommes*, elle témoigne encore davantage de l'amour de Dieu *pour Dieu*. Dans cette perspective en effet,

« La raison suprême pour laquelle le Fils de Dieu a été fait homme, ce n'est pas pour sauver les hommes, c'est pour témoigner pour la vérité. Témoigner que l'amour entre le Père et le Fils est plus fort que la distance entre le Créateur et la créature [...] Le Fils est séparé du Père pour témoigner qu'ils s'aiment. Témoigner devant qui ? Devant eux-mêmes. Dieu témoigne devant Dieu qu'il aime Dieu<sup>58</sup>. »

C'est pourquoi la merveille de la Trinité dépasse celle de la création :

« Pourquoi Dieu a-t-il créé ? Il semble tellement évident que Dieu est plus grand que Dieu et la création ensemble. Du moins c'est évident si l'on pense Dieu comme être. Mais on ne doit pas le penser ainsi. Dès qu'on pense Dieu comme amour, on sent cette merveille de l'amour qui unit le Fils et le Père à la fois dans l'unité éternelle du Dieu unique et par-dessus la séparation du temps, de l'espace et de la Croix<sup>59</sup>. »

Thème

De ce point de vue, la miséricorde dépassant l'antinomie joie/malheur<sup>60</sup>, s'éclaire la forme kénotique que prend pour nous l'Amour. Mais s'éclaire aussi sans doute la vocation propre qui semble avoir été celle de Simone Weil, dont l'ascèse, qui a parfois paru éloignée du christianisme, s'éclaire à la lumière de sa lecture de l'hymne aux Philippiens, et de cette ultime profession de foi :

56 OC IV 1 293-94 (AD 136-37).

57 « À n'importe quelle époque, dans n'importe quel pays, partout où il y a un malheur, la Croix du Christ en est la vérité [...] Partout où il y a malheur, il y a la Croix, cachée mais présente à quiconque choisit la vérité plutôt que le mensonge, et l'amour plutôt que la haine. Le malheur sans la Croix, c'est l'enfer, et Dieu n'a pas mis l'enfer sur la terre » (OC IV 1 370; PSO 124; aussi OC VI 3 407).

58 OC VI 4 276 (CS 201; voir IPC 167)

59 OC IV 1 369-70 (PSO123). S.

Weil va jusqu'à écrire : « L'abandon au moment suprême de la crucifixion; quel abîme d'amour des deux côtés » (OC VI 3 88).

60 Voir « si nous pouvons par transposition analogique parler de joie parfaite en Dieu, pourquoi pas aussi de souffrance parfaite en Dieu ? [...] Cette notion de souffrance parfaite en Dieu, c'est ce que nous concevons sous le nom de miséricorde. La miséricorde divine est à la souffrance humaine la plus pure ce qu'est la joie divine à la joie humaine la plus pure » (OC VI 3 207).

« La Trinité et la Croix sont les deux pôles du christianisme, les deux vérités essentielles, l'une joie parfaite, l'autre parfait malheur. La connaissance de l'une et de l'autre et de leur mystérieuse unité est indispensable, mais ici-bas nous sommes placés par la condition humaine infiniment loin de la Trinité, au pied même de la Croix. La Croix est notre patrie<sup>61</sup>. »

*Emmanuel Gabellieri, 57 ans, marié, 3 enfants, Agrégé, HDR, Professeur à la Faculté de Philosophie de l'Université Catholique de Lyon (Doyen de 2005 à 2014), auteur notamment de Être et Don. S.Weil et la philosophie, « Bibliothèque philosophique de Louvain » n°57, Peeters, 2003 ; Blondel et la philosophie française. 1880-1950 (dir. avec P. de Cointet) Parole et Silence, 2007 ; Cahier de L'Herne « Simone Weil », (dir. avec Fr. L'Yvonnet), Ed. de l'Herne, 2014 ; dernière publication : « Paradoxe, univocité, analogie », dans Philosophie de Jean-Luc Marion (dir. Ph. Capelle), Hermann, 2015, p.30-48.*

*Emmanuel  
Gabellieri*

Prochain numéro  
janvier-février 2016

*La miséricorde*

## Collection Communio/ Parole et Silence

Joseph Ratzinger, *Croire et célébrer*, 2008  
Joseph Ratzinger, *Discerner et agir*, 2009  
Claude Dagens, *Passion d'Église*, 2009  
Fiorenzo Facchini, *Les défis de l'évolution*, 2009  
Jean-Luc Marion, *Le croire pour le voir*, 2010  
Jean-Marie Lustiger, *L'Europe à venir*, 2010  
Stephen Green, *Valeur sûre*, 2010  
Michel Sales, *Le corps de l'Église* suivi de  
*Pour introduire à la lecture de La Promesse du cardinal Lustiger*, 2010  
Peter Dembowski, *Des chrétiens dans le ghetto de Varsovie*, 2011  
Jean-Marie Lustiger, *témoin de Jean-Paul II*, 2011  
Angelo Scola, *Le mystère des noces :  
Homme et femme / mariage et famille*, 2012  
Balthasar et Communio : *Je crois en un seul Dieu*, 2012 (réédition)  
Alberto Espezal, *Le Christ et sa mission*, 2012  
Jean Duchesne, *Incurable romantisme ?*, 2013  
Elio Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 2013  
Michel Sales et Communio : *Le décologue*, 2014

Vient de paraître :

Dagmar Halas,

***Le silence de la peur. Traduire la Bible sous le communisme***

En 1980, le P. Dominik Duka, OP, exerçant son ministère dans le plus grand secret sous le régime communiste, suggéra la traduction de la Bible en tchèque, à partir du texte français de la Bible de Jérusalem (1956) comparé aux originaux. Il s'adresse alors à un couple d'universitaires, František et Dagmar Halas, qui entreprend dans la clandestinité cette traduction de la Bible. Dagmar Halas était conservateur des livres de bibliophiles et de reliures d'art, mais aussi auteur et traductrice de différents textes sur l'histoire de l'art. Historien, František Halas fut interdit d'enseignement : le couple se retira en Moravie, à Brno, continuant à traduire la Bible. Fascicule par fascicule, leur traduction circula dans la clandestinité. Ils ont achevé la traduction trente ans après l'avoir commencée ; elle est parue aux Éditions Krystal, à Prague, en 2009. *Le silence de la peur. Traduire la Bible sous le communisme* est le récit de cette incroyable entreprise, qui plonge au cœur de la résistance intellectuelle et spirituelle des années de plomb. Dans ce témoignage bouleversant, Dagmar Halas raconte cette aventure d'un couple, elle-même et son mari, faite de courage, de persévérance et d'héroïsme au service de l'intelligence et de la foi qui éclaire d'une lumière inédite cette période sombre de l'Europe de l'Est, communiste et athée.

## Tables du tome XL (2015)

NOM	Prénom	article	rubrique	n°	pages
ARMOGATHE	Jean-Robert	F La famille, ruine ou chantier?	E	1	6-11
ARMOGATHE	Jean-Robert	F Pénitence et Eucharistie – de la guérison au banquet de l'Agneau	T	1	89-95
ARMOGATHE	Jean-Robert	F Robert Toussaint 1914-2015	S	4	120-121
ARMOGATHE	Jean-Robert	F Traditionnelle et originale, une prière unique	E	2-3	9-13
ARMOGATHE	Jean-Robert	F Le Père qui est là-haut	T	2-3	31-39
ARTUS	Olivier	F Dieu "réside-t-il" dans les lieux? Eléments d'une "géographie théologique" de la Bible hébraïque	T	2-3	17-28
BALTHASAR	Hans Urs von	CH Un programme: Communio*	S	2-3	142-157
BATUT	Jean-Pierre	F La décision de Kénose du Fils et l'obéissance filiale du chrétien	T	6	55
BELLANTONE	Andrea	IT Le don du sacrifice ou ce que la "kénose" peut dire aux philosophes	T	6	97
BERLIET	Gerard	F Du bon usage des sacrements	T	1	97-107
BERNARDI	Piergiuseppe	IT Quelle visibilité pour l'invisible? L'Hypostase du Père*	T	2-3	57-75
BONIFACE	Xavier	F Yves-Marie Hilaire et le Nord	D	2-3	101-105
BOULNOIS	Olivier	F La plus haute pauvreté – L'expérience franciscaine, un défi pour la pensée?	T	4	65-78
BOURGEOIS	Christophe	F Éditorial	E	5	6 13
BRIZARD	Philippe	F La spiritualité du pauvre du bienheureux Vladimir Ghika	T	4	87-96
BRULEY	Pauline	F "C'est un excellent exercice. Il ne faut pas en abuser" – L'examen de conscience dans le Mystère des saints innocents	T	5	49-59
CAHNÉ	Pierre-Alain	F Misère et pauvretés	T	4	79-85
CASIDAY	Augustine	GB Connaissance de soi et examen de conscience – Evagre le Pontique*	T	5	39-48
CHALINE	Olivier	F Au-delà de la tristesse, l'action de grâce – Yves-Marie Hilaire (1927-2014)	D	2-3	98-99
CHOLVY	Gerard	F Yves-Marie Hilaire et l'histoire religieuse	D	2-3	107-112
COULANGE	Pierre	F Dieu a le privilège de voir les pauvres	T	4	15-23
DELACOUR	Quentin	F Éditorial	E	4	6-13
DOCKWILLER	Philippe	F Éditorial	E	6	6
FOUCAULD	Charles de	F Méditation sur le Notre Père	T	2-3	14-15
GABELLIERI	Emmanuel	F Kénose, compassion et miséricorde chez Simone Weil	T	6	109
GRANADOS	Jose	ES Sacramentus fidei – foi et mariage*	T	1	67-87
GUILLON	Paul	F Peindre le Dieu caché – quelques remarques sur la théologie implicite de Nicolas Poussin	S	2-3	125-133
HACKETT	William C.	US Une façon de penser kénotique – la "christologie sacrificielle" de Cyrille d'Alexandrie*	T	6	83
HEALY	Nicholas	US Le don miséricordieux de l'indissolubilité*	T	1	27-48

Classement par ordre alphabétique des auteurs avec indication de leur nationalité (AU : Autriche ; CA : Canada ; CH : Suisse ; CN : Chine ; DE : Allemagne ; F : France ; GB : Grande-Bretagne ; GR : Grèce ; HR : Croatie ; IT : Italie ; IL : Israël ; PT : Portugal ; US : États-Unis ; CZ : République tchèque).

Un astérisque [\*] (colonne centrale) indique qu'il s'agit d'une traduction.

## Tables du tome XL (2015)

NOM	Prénom	article	rubrique	n°	pages
HENRICI	Peter	CH Dialectique ou amour? La compréhension philosophique de la création du monde en tant que kénose*	T	6	71
IDE	Pascal	F La kénose selon Balthasar – une notion centrale	T	6	39
KOHUT	Pavel Vojtech	CZ "Père dans le secret" (Matthieu 6,6,18) – La Proximité insaisissable du Père des évangiles dans l'expérience chrétienne	T	2-3	77-96
LAFFITTE	Jean	F Les papes et la famille – de Casti Connubii à Familiaris Consortio	T	1	13-26
MARION	Jean-Luc	F Communio, 40 ans après: comment et pour quoi?	D	2-3	170-178
MARION	Jean-Luc	F À partir de la Trinité	T	6	23
MOULINS-BEAUFORT DE	Éric	F Éditorial	E	4	6-13
MÜLLER	Cardinal	DE La pauvreté, un défi pour l'Eglise – Éthique et sotériologie*	T	4	57-63
OUELLET	Cardinal Marc	CA Mariage et famille dans la sacramentalité de l'Eglise – défis et perspectives	D	1	51-66
OUELLET	Cardinal Marc	CA Communio: un témoignage	D	4	106-117
PATURLE	Dominique	F Les pauvres	T	4	97-105
PERROT	Arnaud	F L'attention à soi-même chez Basile de Césarée	T	5	27-37
PREVOTAT	Jacques	F Yves-Marie Hilaire, historien de la papauté	D	2-3	115-122
RAFFIN	Pierre	F Les dominicains fêtent leurs huit cents ans	D	5	87-93
RATZINGER	Joseph	DE Communio: un programme	D	2-3	158-169
REQUIN	Nathalie	F Les Pères de l'Eglise et les pauvres – le témoignage de Cyprien, Ambroise et Augustin	T	4	25-37
SALES	Michel	F Pourquoi examiner sa conscience selon saint Ignace de Loyola?	T	5	61-85
SCOLA	Cardinal Angelo	IT Les tâches nouvelles et la mission de Communio au vingt et unième siècle	D	2-3	180-185
SOLARI	Gregory	F Lecture de Schau der Gestalt	S	1	108-121
SOLARI	Gregory	F La crise de la philosophie européenne et l'avenir de la liturgie	S	5	109-122
SPAEMANN	Robert	DE "Substantiation" Ontologie du changement eucharistique*	S	2-3	135-138
TÜCK	Jan-Heiner	DE Adam où es-tu? Le pape François à Yad Vashem et la question de l'abîme de l'homme*	S	5	104-108
TÜCK	Jan-Heiner	DE "Sans le Fils, le Père ne serait pas Père" – Remarques sur la révolution opérée au concile de Nicée sur la notion de père*	T	2-3	41-54
URFELS	Florent	F Purifier la conscience	T	5	15-26
VETÖ	Etienne	F La vie consacrée au défi de la mixité et de la communion des états de vie – L'exemple du Chemin Neuf	D	5	95-102
VINGT-TROIS	Cardinal Andre	F "D'où lui vient tout cela?" (Matthieu 13, 56)	D	4	118-119
WEIDEMANN	Hans-Ulrich	DE Celui "qui était dans la condition de Dieu"*	T	6	11
ZABOROWSKI	Holger	DE Concept, typologie et éthique de la pauvreté – Approches philosophiques*	T	4	39-55

Les lettres E, S, T, D, rappellent que ces articles ont été publiés respectivement dans les parties « Éditorial », « Signet », « Thème » et « Dossier ».

Les chiffres (à droite) renvoient successivement au numéro de cahier dans le tome et à la pagination.

Rappelons enfin que les références des articles publiés depuis le début se trouvent dans les index publiés en 1985 et 1995 et sur le site de la revue : [www.Communio.fr](http://www.Communio.fr).

# TITRES PARUS

## Le Credo

*La confession de la foi* (1975/1)  
« Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)  
« Né de la Vierge Marie » (1978/1)  
« Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)  
*La passion* (1980/1)  
« Descendu aux enfers » (1981/1)  
« Il est ressuscité » (1982/1)  
« Il est monté aux cieux » (1983/3)  
« Il est assis à la droite du Père » (1984/1)  
*Le jugement dernier* (1985/1)  
*L'Esprit Saint* (1986/1)  
*L'Église* (1987/1)  
*La communion des saints* (1988/1)  
*La rémission des péchés* (1989/1)  
*La résurrection de la chair* (1990/1)  
*La vie éternelle* (1991/1)  
*Le Christ* (1997/2-3)  
*L'Esprit saint* (1998/1-2)  
*Le Père* (1998/6-1999/1)  
*Croire en la Trinité* (1999/5-6)  
*La parole de Dieu* (2001/1)  
*Au-delà du fondamentalisme* (2001/6)  
*Les mystères de Jésus* (2002/2)  
*Le mystère de l'Incarnation* (2003/2)  
*La vie cachée* (2004/1)  
*Le baptême de Jésus* (2005/1)  
*Les noces de Cana* (2006/1)  
*La venue du Royaume* (2007/1)  
*La Transfiguration* (2008/1)  
*Entrée du Christ à Jérusalem* (2009/1)  
*Le Christ juge et sauveur* (2009/5)  
*Le mystère pascal* (2010/1-2)  
*Ascension-Pentecôte* (2011/1-2)  
*La seconde venue du Christ* (2012/1-2)  
*Notre Père I* (2015/2-3)

## Les Sacrements

*L'Eucharistie* (1977/5)  
*La pénitence* (1978/5)  
*Laïcs ou baptisés* (1979/2)  
*Le mariage* (1979/5)  
*Les prêtres* (1981/6)  
*La confirmation* (1982/5)  
*La réconciliation* (1983/5)  
*Le sacrement des malades* (1984/5)  
*Le sacrifice eucharistique* (1985/3)  
*Baptême et ordre* (1996/6)  
*L'Eucharistie, mystère d'Alliance* (2000/3)  
*La confession, sacrement difficile ?* (2004/2)  
*Le catéchuménat des adultes* (2010/4)  
*Jeûne et Eucharistie* (2014/3)

## Les Béatitudes

*La pauvreté* (1986/5)  
*Bienheureux persécutés ?* (1987/2)  
*Les cœurs purs* (1988/5)

*Les affligés* (1991/4)  
*Écologie : Heureux les doux* (1993/3)  
*Heureux les miséricordieux* (1993/6)

## Politique

*Les chrétiens et le politique* (1976/6)  
*La violence et l'esprit* (1980/2)  
*Le pluralisme* (1983/2)  
*Quelle crise ?* (1983/6)  
*Le pouvoir* (1984/3)  
*Les immigrés* (1986/2)  
*Le royaume* (1986/3)  
*L'Europe* (1990/3-4)  
*Les nations* (1994/2)  
*Médias, démocratie, Église* (1994/5)  
*Dieu et César* (1995/4)  
*L'Europe et le christianisme* (2005/3)  
*Liberté et responsabilité* (2008/4)  
*La démocratie* (2011/6)

## L'Église

*Appartenir à l'Église* (1976/5)  
*Les communautés dans l'Église* (1977/2)  
*La loi dans l'Église* (1978/3)  
*L'autorité de l'évêque* (1980/5)  
*Former des prêtres* (1990/6)  
*L'Église, une secte ?* (1991/2)  
*La papauté* (1991/3)  
*L'avenir du monde* (1985/5-6)  
*Les Églises orientales* (1992/6)  
*La paroisse* (1998/4)  
*Le ministre de Pierre* (1999/4)  
*Musique et liturgie* (2000/4)  
*Le diacre* (2001/2)  
*Mémoire et réconciliation* (2002/3)  
*La vie consacrée* (2004/5-6)  
*Le Christ et les religions* (2007/5-6)  
*Henri de Lubac* (2008/5)  
*Croire l'Église* (2010/6)  
*L'Église apostolique* (2011/5)  
*Rendre témoignage* (2012/4)  
*La catholique Église* (2012/6)  
*La sainteté de l'Église* (2013/6)  
*Lapologétique* (2014/1-2)  
*Architecture et Liturgie* (2014/4)  
*L'Église Une* (2014/6)

## Les Religions Non Chrétiennes

*Les religions de remplacement* (1980/4)  
*Les religions orientales* (1988/4)  
*l'Islam* (1991/5-6)  
*Le judaïsme* (1995/3)  
*Les religions et le salut* (1996/2)  
*Le Mystère d'Israël* (2010/5)

## L'existence Devant Dieu

*Mourir* (1975/2)  
*La fidélité* (1976/4)  
*L'expérience religieuse* (1976/8)  
*Guérir et sauver* (1977/3)  
*La prière et la présence* (1977/6)

*La liturgie* (1978/6)  
*Miettes théologiques* (1981/3)  
*Les conseils évangéliques* (1981/4)  
*Qu'est-ce que la théologie ?* (1981/5)  
*Le dimanche* (1982/3)  
*Le catéchisme* (1983/1)  
*Lenfance* (1985/2)  
*La prière chrétienne* (1985/4)  
*Lire l'Écriture* (1986/4)  
*La foi* (1988/2)  
*L'acte liturgique* (1993/4)  
*La spiritualité* (1994/3)  
*La charité* (1994/6)  
*La vie de foi* (1995/5)  
*Vivre dans l'espérance* (1996/5)  
*Le pèlerinage* (1997/4)  
*La prudence* (1997/6)  
*La force* (1998/5)  
*Justice et tempérance* (2000/5)  
*La transmission de la foi* (2001/4)  
*Miettes théologiques II* (2001/5)  
*Sainteté aujourd'hui* (2002/5-6)  
*La joie* (2004/4)  
*Face au monde* (2005/4)  
*La fidélité* (2007/3)  
*La bonté* (2008/2)  
*La prière* (2009/2)  
*La paternité* (2009/6)  
*Mourir* (2012/5)  
*Rites et ritualité* (2013/2)  
*La famille* (2015/1)  
*Lexamen de conscience* (2015/5)

## Philosophie

*La création* (1976/3)  
*Au fond de la morale* (1977/4)  
*La cause de Dieu* (1978/4)  
*Satan, « mystère d'iniquité »* (1979/3)  
*Après la mort* (1980/3)  
*Le corps* (1980/6)  
*Le plaisir* (1982/2)  
*La femme* (1982/4)  
*La sainteté de l'art* (1982/6)  
*L'espérance* (1984/4)  
*L'âme* (1987/3)  
*La vérité* (1987/4)  
*La souffrance* (1988/6)  
*L'imagination* (1989/6)  
*Sauver la raison* (1992/2-3)  
*Homme et femme il les créa* (1993/2)  
*La tentation de la gnose* (1999/2)  
*Fides et ratio* (2000/6)  
*Créés pour lui* (2001/3)  
*La Providence* (2002/4)  
*Un Dieu souffrant ?* (2003/5-6)  
*Hans Urs von Balthasar* (2005/2)  
*Dieu est amour* (2005/5-6)  
*La différence sexuelle* (2006/5-6)  
*Foi et fêrie* (2008/6)  
*Le droit naturel* (2010/3)  
*Barth-Balthasar* (2011/3)

## Sciences

*Exégèse et théologie* (1976/7)

*Sciences, culture et foi* (1983/4)  
*Biologie et morale* (1984/6)  
*Cosmos et création* (1988/3)  
*Les miracles* (1989/5)  
*La bioéthique* (2003/3)

## Histoire

*L'Église : une histoire* (1979/6)  
*Hans Urs von Balthasar* (1989/2)  
*La Révolution* (1989/3-4)  
*La modernité – et après ?* (1990/2)  
*Le Nouveau Monde* (1992/4)  
*Henri de Lubac* (1992/5)  
*Baptême de Clovis* (1996/3)  
*Louis Bouyer* (2006/4)  
*Jean-Marie Lustiger* (2008/3)  
*Le Canon des Écritures* (2012/3)  
*L'Église et la Grande Guerre* (2013/3-4)  
*L'Amitié* (2013/5)

## Société

*La justice* (1978/2)  
*L'éducation chrétienne* (1979/4)  
*Aux sociétés ce que dit l'Église* (1981/2)  
*Le travail* (1984/2)  
*La famille* (1986/6)  
*Sainteté dans la civilisation* (1987/5)  
*Foi et communication* (1987/6)  
*L'Église dans la ville* (1990/5)  
*Conscience ou consensus ?* (1993/5)  
*La guerre* (1994/4)  
*La sépulture* (1995/2)  
*L'Église et la jeunesse* (1995/6)  
*L'argent* (1996/4)  
*La maladie* (1997/5)  
*La mondialisation* (2000/1)  
*Les exclus* (2002/1)  
*Église et État* (2003/1)  
*L'Image aujourd'hui* (2003/4)  
*Habiter* (2004/3)  
*Le sport* (2006/2)  
*L'école et les religions* (2006/3)  
*Malaise dans la civilisation* (2007/2)  
*Poésie et Incarnation* (2007/4)  
*L'Action sociale de l'Église* (2009/3-4)  
*Le droit naturel* (2011/3)  
*Art et créativité* (2011/4)  
*L'idée d'Université* (2013/1)  
*Littérature et Vérité* (2014/5)  
*Les Pauvres* (2015/4)

## Le Décalogue

*Un seul Dieu* (1992/1)  
*Le nom de Dieu* (1993/1)  
*Le respect du sabbat* (1994/1)  
*Père et mère honorez* (1995/1)  
*Tu ne tueras pas* (1996/1)  
*Tu ne commettras pas d'adultère* (1997/1)  
*Tu ne voleras pas* (1998/3)  
*Tu ne porteras pas de faux témoignage* (1999/3)  
*La convoitise* (2000/2)

# En collaboration avec les éditions de Communio en :

**ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »**

Responsable : Jan-Heiner Tück, Universität Wien-Institut für Systematische Theologie, Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte, Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien.

**AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review**

Responsable : David L. Schindler, P.O. Box 4557, Washington DC 20017, États-Unis.

**BRÉSIL IEN : Revista Internacional Católica Communio**

Responsable : Edson de Castro Homem, Rua São Pedro Alcântara, 12. Centro, Petrópolis, Rio de Janeiro 25.685-300.

**CROATE : Međunarodni katolički časopis Communio**

Responsable : Ivika Raguž, Kršćanska Sadašnjost, Marulićev trg., 14, HR-10001 Zagreb.

**ESPAGNOL : Revista Católica internacional de pensamiento y cultura**

Communio : <http://www.apl.name/communio/>

**ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional**

Responsable : Luis Baliña, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

**HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat**

Responsables : Pál Bolberitz & József Török, Papnövelde, u. 7, H -1053 Budapest.

**ITALIEN : Communio Rivista Internazionale di Teologia e Cultura**

Responsable : Aldino Cazzago, Via G. Frua, 11, 20146 Milano.

**NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio**

Responsable : Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

**POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio**

Responsable : Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

**PORTUGAIS : Communio Rivista Internacional Católica**

Responsable : Henrique de Noronha Galvão, Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, 1649-023 Lisboa, Portugal.

**SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio**

Responsable : Anton Štrukelj, Depala Vas, 1, SLO-1230 Domžale.

**TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio**

Responsable : Prokop Broz, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

Communio Internationalis est présidée par le cardinal Angelo Scola, archevêque de Milan ;  
président d'honneur : Mgr Peter Henrici, évêque auxiliaire émérite de Coire ;  
coordinateur : P. Jean-Robert Armogathe.

revue  
catholique  
internationale



**communio**

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe. Vice-présidente : Isabelle Ledoux-Rak. Directrice de la collection : Corinne Marion. Directeur de la rédaction : Serge Landes. Rédacteur en chef : Christophe Bourgeois. Secrétariat de rédaction : Françoise Brague et Corinne Marion. Secrétaire général : Patrick Cantin.

### Comité de rédaction

Jean-Luc Archambault, Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Mgr Jean-Pierre Batut (Blois), Olivier Boulnois, Christophe Bourgeois, Françoise Brague, Rémi Brague, Régis Burnet (Louvain-la-Neuve), Pierre-Alain Cahné, Christophe Carraud, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline, Jean Congourdeau, Marie-Hélène Congourdeau, Michel Costantini, Mgr Claude Dagens (Angoulême), Paul-Victor Desarbres, Philippe Dockwiler (Lyon), Jean Duchesne, Marie-José Duchesne, Denis Dupont-Fauville, Irène Fernandez, Ide Fouche, Marie-Christine Gillet-Challiol, Stanislaw Grygiel (Rome), Paul Guillon, Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Didier Laroque, Laurent Lavaud (Montpellier), Jean Leclercq, Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Paul McPartlan (Washington), Jean Mesnard, Étienne Michelin (Venasque), Xavier Morales, Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Gérard Pelletier, Patrick Piguet, Dominique Poirel, Bernard Pottier (Bruxelles), Louis-André Richard (Québec), Rudolf Staub, Florent Urfels, Miklos Vetö, Dominique Weber, Isabelle Zaleski.

**Rédaction** : Association Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél. : 01.42.78.28.43, courrier électronique : revue@communio.fr

**Abonnements** : voir bulletin et conditions d'abonnement.

**Vente au numéro** : consultez la liste des libraires dépositaires

# Bulletin d'abonnement... et d'achat au numéro

À retourner accompagné de votre règlement à :

Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – Tél. : 01 42 78 28 43

revue@communio.fr

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

Je m'abonne à Communio à partir du prochain titre à paraître pour

un an ou  deux ans.

Je me réabonne (n° de l'abonnement : .....).

Je parraine cet abonnement :

Je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit informé de mon identité que je vous précise ci-dessous :

Nom :

Adresse :

Je commande les numéros suivants, (port 2 € inclus) :                    14 € simple, 20 € double

Montant du règlement à joindre\*

Par chèque bancaire ou postal à l'ordre de **Communio**.

Ou par virement bancaire :

Règlement en Euros selon les données IBAN suivantes :

IBAN FR 74 2004 1000 0118 6762 3F02 068 avec BIC : PSSTFRPPPAR

La Banque Postale – Centre de Paris, 75009 Paris Cedex 15

**Ou, plus simplement, par carte bancaire via le site Internet : [www.communio.fr](http://www.communio.fr)**

Date :

Signature :

## Tarifs abonnement

	Type de tarif	1 ans	2 ans	adresse
France et Belgique	Normal	60 €	110 €	<b>Communio</b> 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris « La Banque Postale » selon IBAN
	Soutien	80 €	150 €	
Zone Euro	Normal	63 €	120 €	
	Soutien	80 €	150 €	
Autre pays	Économique	65 €	125 €	
	Prioritaire et Soutien	80 €	150 €	
Numérique		40 €	80 €	
Amis de Communio		20 €	40 €	

Dépôt légal : novembre 2015 – N° de CPPAP : 0111 G80668  
N° ISBN : 978-2-915111-60-6 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196  
Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe  
Composition : louis-marie.fr  
Impression : Imprimerie Soregraph à Nanterre – N° d'impression : xxxxx

[www.communio.fr](http://www.communio.fr)