

## **Kénose et Trinité : la contribution de Wolfhart Pannenberg\***

*Les numéros correspondant à la pagination de la version imprimée sont placés entre crochets dans le texte et composés en gras.*

Marc Vial

Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg (UR 4378)  
9 place de l'Université, F – 67084 Strasbourg Cedex

<391> Il est des termes théologiques que l'on gagnerait à n'employer qu'en les assortissant de guillemets, tant leur signification immédiate contrevient à la chose même à laquelle ils renvoient. Tel est le cas du mot « kénose ». Le verbe *kenoô* signifie, entre autres, « vider », voire « vidanger ». Il est, dans le passage biblique qui a donné lieu à la théologie de la kénose, employé au sens réfléchi : « lui [*scil.* le Christ] qui est de condition divine n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être l'égal de Dieu. Mais il s'est dépouillé (*heauton ekenôsen*), prenant la condition de serviteur, devenant semblable aux hommes, et, reconnu à son aspect comme un homme, il s'est abaissé, devenant obéissant jusqu'à la mort, à la mort sur une croix » (Ph 2,6-8). Telle est la traduction proposée par la *Traduction œcuménique de la Bible*. D'autres prennent le terme encore plus au mot, comme la *Nouvelle Bible Segond* qui rend Philippiens 2,7 par : « il s'est vidé de lui-même<sup>1</sup> ». Si l'on s'en tient à la signification immédiate du terme, on est (trop) rapidement conduit à voir dans la kénose l'acte d'évidement par lequel le Fils s'est dépouillé ou vidé de sa condition divine. Une telle compréhension devient cependant problématique, dès lors que l'on considère la référence du terme « kénose ». Quoique l'hymne de Philippiens 2 comporte nombre d'indéterminations, au point d'ailleurs que les exégètes divergent à propos de plusieurs des éléments du texte, se demandant par exemple si le *heauton ekenôsen* désigne l'acte par lequel le Préexistant s'est <392> fait homme ou la manière dont le Fils incarné a mené son existence<sup>2</sup>, il n'y a nul doute que la kénose ne renvoie au point culminant de la manifestation de Dieu dans l'histoire humaine. Peut-on, dès lors, s'en tenir à la signification immédiate du terme et faire abstraction de sa référence ? Est-on fondé à s'en tenir au mot dont le sens, visiblement, contraste avec la chose qu'il désigne ? En face d'un tel contraste, et même d'un tel hiatus, la première question à se poser est assurément de savoir s'il ne conviendrait pas, autant que faire se peut, de reconfigurer la signification immédiate du mot à la lumière de sa référence<sup>3</sup>.

C'est là une question qu'une certaine tradition protestante ne s'est manifestement jamais posée. Il suffit, pour s'en convaincre, de prêter attention aux lignes suivantes :

[...] le Verbe n'est plus en Jésus dans l'état de gloire divine, dans lequel il se trouvait auprès du Père. C'est bien encore le même sujet, la même personnalité ; mais avec un autre mode d'existence. Il y a donc

---

\* Marc Vial, « Kénose et Trinité : la contribution de Wolfhart Pannenberg », *Positions luthériennes*, 68 (2020), p. 391-408.

< 391> <sup>1</sup> Les textes bibliques seront dorénavant cités d'après la *TOB* (2010).

< 392> <sup>2</sup> Voir Christian Grappe, « Aux sources de la christologie. Quelques remarques sur la structure, les représentations et l'originalité de l'hymne de Philippiens 2, 5-11 à la lumière notamment des traditions vétérotestamentaires et juives », in : Matthieu Arnold, Gilbert Dahan et Annie Noblesse-Rocher (dir.), *Philippiens 2, 5-11. La kénose du Christ*, Paris, Cerf, 2013, p. 19-39, en particulier p. 23 : « Il est ainsi impossible de déterminer d'emblée si la kénose consiste en l'incarnation elle-même, en l'abandon par le Christ de sa condition divine ou céleste, ou alors en un abaissement qui, quels qu'en soient la forme ou le modèle, consiste à faire le choix de se manifester, dans la sphère humaine, non comme Seigneur mais comme esclave ou serviteur. »

<sup>3</sup> Un tel protocole est suggéré par Jean-Luc Marion, « À partir de la Trinité », *Communio* 40/6 (2015), p. 23-37 (en particulier p. 23-24), qui, à sa manière, met en évidence le hiatus entre la signification immédiate du terme « kénose » et sa référence.

bien pour lui un changement. [...] Cette même pensée est exprimée plus distinctement dans la lettre aux Philippiens : « Lui qui, étant en forme de Dieu... s'est *anéanti* (littéralement *vidé*), lui-même, ayant pris une forme de serviteur et s'étant fait semblable aux hommes, etc. » (Phil. II,6.) *La forme de Dieu*, voilà de nouveau sa *gloire* auprès du Père (Jean XVII). Au lieu de paraître sur la terre sous cette forme et dans cet état divin, il s'en est dépouillé lui-même, dit saint Paul, c'est-à-dire que, par un acte de sa libre et franche volonté, il a renoncé à tous les attributs soit métaphysiques, soit moraux, qui constituent cette forme et cette splendeur de Dieu, et que, par cet anéantissement propre, il s'est frayé le passage à un nouveau mode d'existence, celui de la vie humaine, la *forme de serviteur*, sa *pauvreté* (2 Cor. IX)<sup>4</sup>.

<393> Ces lignes ne sont pas d'un théologien isolé. Elles sont en effet tirées d'une recension d'un ouvrage dont l'auteur, Wolfgang Friedrich Gess (1819-1891), était l'un des fers de lance de la théologie kénotique du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup> et dont la substantifique moelle est ici reprise. Qui plus est, le signataire des lignes citées, Frédéric Godet (1812-1900), pasteur et professeur à Neuchâtel, a de son vivant été tenu pour le théologien francophone ayant représenté « avec le plus d'autorité et de talent la théorie christologique, dont Thomasius et M. Gess sont en Allemagne les champions les plus éminents, et qui est connue sous le nom de doctrine de la *kénose*<sup>6</sup> ». Visant à rendre raison de la pleine humanité du Christ, ces théologiens ont, d'une certaine manière, pris Philippiens 2,7 à la lettre et vu dans la kénose l'acte par lequel le Fils, en s'incarnant, a renoncé à la possession de certains attributs de la divinité (pour Thomasius), voire à la possession de tous (pour Gess et Godet). D'après le texte cité, tous les attributs divins font les frais de l'incarnation du Verbe, qu'il s'agisse des attributs dits « moraux » (sagesse, sainteté et amour) ou des attributs dits « métaphysiques » (omniprésence, toute-puissance, omniscience)<sup>7</sup>. La liste des attributs auquel le Fils, en consentant à l'incarnation, aurait donné congé peut certes varier, il n'en demeure pas moins qu'une thèse commune sous-tend l'ensemble du kénotisme protestant du XIX<sup>e</sup> siècle : cet abandon provisoire (de la conception virginale à la résurrection) de tout ou partie des attributs divins est le prix à payer, par le Verbe, pour devenir véritablement homme.

Une telle option ne laisse pas de refluer sur l'exégèse de l'hymne de Philippiens 2 et de poser des problèmes sur le plan théologique. Elle détermine l'exégèse de Philippiens 2 en ceci qu'elle conçoit l'habitation, par le Christ, de la « condition de <394> serviteur » et de la « condition divine » sur le mode d'un rapport d'exclusion et, par conséquent, de succession : le Christ n'a pu revêtir la condition de serviteur qu'en renonçant provisoirement à la condition divine qui était la sienne avant l'Incarnation, qu'il a recouvrée après sa résurrection. Cette lecture s'impose d'autant moins que le texte de Philippiens 2 n'oppose pas frontalement ces deux conditions : la condition de serviteur ne consacre pas l'abandon de la condition divine, mais l'abandon d'une *manière* de posséder cette condition, c'est-à-dire sur le mode de l'appropriation exclusive – il « n'a pas considéré *comme une proie à saisir (harpagmon)* d'être l'égal de Dieu » (Ph 2,6). Discutable sur le strict plan de l'exégèse, l'option commune à Godet, Gess et Thomasius est également sujette à caution d'un point de vue théologique. Godet écrit en effet : « [...] par cet anéantissement propre, il [*scil.* le Christ] s'est frayé le passage à un nouveau mode d'existence, celui de la vie humaine [...]. » Rien de plus juste, à ceci près que l'assomption, par le Christ, d'« un nouveau mode d'existence, celui de la vie humaine », est ici pensée comme le

<sup>4</sup> Frédéric Godet, « La vie terrestre du Fils de Dieu et sa glorification », *Revue chrétienne* 5 (1858), p. 155-164 (ici, p. 158-159). Sur la théorie kénotique élaborée par cet auteur, voir Christophe Chalamet, « “Évidement” ou “voilement” ? Perspectives kénotiques, de Frédéric Godet à <393> divers théologiens contemporains », *Études théologiques et religieuses* 89 (2014), p. 347-366.

<sup>5</sup> Voir Wolfgang Friedrich Gess, *Die Lehre von der Person Christi entwickelt aus dem Selbstbewusstsein Christi und aus dem Zeugnisse der Apostel*, Basel, Bahnmaiers Buchhandlung (C. Detloff), 1856. On doit au même auteur un autre travail important intéressant la question de la kénose : *Christi Person und Werk nach Christi Selbstzeugnis und den Zeugnissen der Apostel*, 3 volumes, Basel, Bahnmaier, 1870-1878.

<sup>6</sup> Paul Lobstein, *La notion de préexistence du Fils de Dieu. Fragment de christologie expérimentale*, Paris, Fischbacher, 1883, p. 4.

<sup>7</sup> Voir Frédéric Godet, *Conférences apologétiques VI. La divinité du Christ*, Neuchâtel – Paris, Samuel Delachaux – Librairie protestante générale de Grassart, 1869, p. 35-37.

renoncement du Christ à son mode d'existence propre (c'est-à-dire divin). Mais une telle thèse ne tient que si la divinité du Fils est conçue comme s'exerçant de la même manière que celle propre au Père ou à l'Esprit, c'est-à-dire en faisant abstraction *de la manière distincte dont le Fils fait œuvre divine*. Il semble bien que cette question précise, qui n'est rien d'autre que la question trinitaire, n'ait jamais effleuré les kénoticiens (*Kenotiker*) du XIX<sup>e</sup> siècle. Non qu'ils aient ignoré la Trinité : un Thomasius en traite explicitement dans son *opus magnum, Christi Person und Werk*<sup>8</sup>. Mais la doctrine de la Trinité n'intervient pas comme un levier décisif dans le traitement de la kénose. La chose s'explique sans doute pour des raisons d'ordre historique : l'œuvre des kénoticiens précède de plusieurs décennies ce que d'aucuns ont pu appeler la « renaissance trinitaire du XX<sup>e</sup> siècle ». Reste que, si le traitement pré-trinitaire de la kénose peut s'expliquer pour des auteurs protestants du XIX<sup>e</sup> siècle, il ne se justifie plus au XXI<sup>e</sup>. C'est que, comme dans d'autres domaines, la doctrine trinitaire est déterminante en matière de théologie de la kénose, en ceci que, invitant à prêter attention au mode d'existence hypostatique propre au Fils (c'est-à-dire à la manière spécifique dont la <395> deuxième personne de la Trinité existe), elle s'avère essentielle pour assigner au terme « kénose » sa signification précise (dès lors que c'est de la kénose *du Fils* que l'on veut parler), dépasser le sens usuel du terme « kénose » et en rendre l'intention congruente à la spécificité de l'événement auquel il renvoie. Jean-Luc Marion a récemment montré de manière magistrale pourquoi il convenait de penser la kénose « à partir de la Trinité<sup>9</sup> », c'est-à-dire de renoncer à penser, à partir de la kénose, une quelconque « sortie » de la Trinité opérée par le Fils. Les lignes qui suivent voudraient mettre en évidence la fécondité de l'approche, en la matière, du théologien luthérien Wolfhart Pannenberg (1928-2014), en prêtant une attention particulière à la question du mode d'existence hypostatique du Fils et en tâchant de prolonger la pensée du théologien de Munich dans l'abord d'une question que ni lui ni Marion n'affrontent directement : celle de la manière dont les attributs divins sont à l'œuvre dans la personne du Fils incarné, et plus particulièrement dans l'événement de la Croix, point d'aboutissement de la kénose.

### L'auto-distinction du Fils

Pannenberg n'est pas le premier théologien protestant qui, se sentant contraint de fausser compagnie aux kénoticiens, emprunte pour ce faire la voie de la théologie trinitaire. Il se sait précédé, sur ce terrain, par Karl Barth. Mais, s'il est redevable à Barth du traitement trinitaire auquel ce dernier a soumis la question de la kénose, il n'en tient pas moins qu'un manque important grève la tentative de son devancier.

Aux yeux de Barth, il n'est légitime de parler de la kénose comme d'un abaissement qu'à la condition de préciser que l'abaissement en question est l'abaissement *de Dieu*, dans l'exacte mesure où l'abaissement du Fils est le fait de l'un des « modes d'être » (*Seinsweisen*) trinitaires de Dieu, en vertu duquel Dieu peut, tout en existant comme Dieu, exister également sur un autre mode (le mode humain) et, plus précisément encore, dans la mesure où cet abaissement traduit une attitude qui correspond à ce mode d'être : l'obéissance. Cette thèse est orchestrée dans l'un des plus impressionnants paragraphes de la *Kirchliche Dogmatik* (le § 59), précisément intitulé *Der Gehorsam des Sohnes Gottes* (« L'obéissance du Fils de Dieu »), et plus <396> particulièrement dans la première partie de ce paragraphe, *Der Weg des Sohnes Gottes in die Fremde* (« Le chemin conduisant le Fils à l'étranger »)<sup>10</sup>. En identifiant l'obéissance, dont il est

<394> <sup>8</sup> Voir David R. Law, « Le kénotisme luthérien et anglican : les christologies de Gottfried Thomasius et Frank Weston », *Études théologiques et religieuses* 89 (2014), p. 313-340 (en particulier p. 318-322).

<395> <sup>9</sup> Voir Jean-Luc Marion, « À partir de la Trinité », *art. cit.*

<396> <sup>10</sup> Voir Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, IV/1, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1953, § 59.1, p. 171-231 ; trad. française : *Dogmatique*, IV/1\*, Genève, Labor et Fides, 1966, fasc. 17, p. 164-222. Fernand Ryser a rendu le titre de la première partie du § 59 par « La voie du Fils de Dieu loin de son Père ».

question en Philippiens 2,8, à l'un des modes d'être éternels de Dieu (celui qui correspond au Fils, éternellement soumis à la volonté du Père), en la « rapatriant » (si l'on ose dire) à l'intérieur même de la divinité, Barth disqualifie à l'avance toute interprétation de l'*abaissement* du Fils en termes d'*amoindrissement* de sa divinité. Si l'obéissance est « chez elle » au sein de la Trinité, alors le Fils donne d'autant moins congé à sa divinité en se rendant par obéissance « à l'étranger » (*in die Fremde*) que le chemin (*Weg*) qu'il parcourt dans le temps en devenant homme, et qui le mène sur la croix, n'est autre que l'expression, dans le temps, de celui-là même qu'il est de toute éternité. Le chemin qui le conduit à l'étranger, loin de l'*aliéner* de lui-même, constitue une traduction en actes de son être-obéissant. D'où cette affirmation de Barth, qui reprend sous forme thétique le titre de la première partie du § 59 : « Le Fils de Dieu s'est abaissé (*erniedrigte sich*) lui-même ; mais il ne l'a pas fait en cessant d'être ce qu'il était. Il s'est rendu à l'étranger, mais même à l'étranger, ou plutôt justement à l'étranger, il n'a jamais été étranger à lui-même<sup>11</sup>. »

L'insatisfaction qu'éprouve Pannenberg devant la théorie qui vient d'être schématiquement présentée tient à la présence, en son sein, de ce que l'on pourrait appeler un point aveugle. De fait, si la théologie barthienne de la kénose, entée qu'elle est sur la prise en compte de l'être trinitaire de Dieu, permet de rendre compte de la pleine possession par le Fils de son être divin jusque dans sa dérélition la plus extrême, elle ne permet pas de penser l'exercice de la divinité dans les limites mêmes de l'humanité assumée :

[...] si l'on parle cependant d'une kénose du Fils de Dieu dans le contexte de l'Incarnation, il faut clarifier comment un tel anéantissement (*Selbstentäußerung*) peut être pensé sans renoncement à la possession ou à l'usage des propriétés de l'essence divine, alors même qu'on indique par là une sortie de la sphère divine vers la limitation <397> d'une forme d'existence créée. Cet état de choses demeure peu clair même dans la présentation qu'en donne Karl Barth [...]. Barth certes déclare qu'il appartient à la divinité de Dieu, dans sa transcendance et sa grandeur, « d'être Dieu aussi bien dans une forme plus haute que plus basse, et de pouvoir agir en tant que Dieu » [...]. Mais pouvoir agir et être présent dans ses créatures, même dans leur humilité, ce n'est pas la même chose que de prendre sur soi les limites de l'existence créée, pour qu'elles soient de fait les limites de son être propre : comment cela peut-il advenir sans que Dieu cesse d'être Dieu ? Dire que Dieu en a ainsi décidé dans un acte d'élection, et que le Fils est allé sur ce chemin dans l'obéissance au Père, cela ne répond pas à la question, malgré les très beaux développements de Barth sur l'obéissance du Fils [...] et sur son enracinement dans la vie trinitaire [...]. Il ne devient possible d'y répondre que lorsque l'obéissance du Fils est comprise comme l'expression de sa libre auto-distinction (*Selbstunterscheidung*) d'avec le Père, par laquelle il laisse le Père être le seul Dieu [...]<sup>12</sup>.

On le voit : ce qui, chez Barth, demeure impensé, est la manière dont le Fils peut vivre sa divinité dans les limites de son humanité. Barth a certes eu raison de fausser compagnie aux kénoticiens dont on pourrait dire qu'ils ont substitué à la proposition : « le Fils vit sa divinité dans les limites de son humanité » la proposition suivante : « le Fils n'a pu vivre son humanité qu'en limitant l'exercice de sa divinité ». Reste que la thèse du rapatriement de l'obéissance à l'intérieur de la divinité ne suffit pas à établir le bien-fondé de la première proposition : si elle permet de penser que, en vertu de l'une de ses manières d'être, Dieu peut exister comme Dieu jusque sur le mode de l'humanité, elle ne permet pas de rendre compte du fait que l'assomption, par le Fils, des limitations inhérentes à la condition humaine, loin d'être une limitation de sa divinité, est précisément la traduction de son éternelle divinité. L'expression dont use Pannenberg pour désigner le point de départ du chemin emprunté par le Fils (la « sortie de la sphère divine ») peut prêter à confusion, en ceci qu'elle pourrait faire accroire à un amoindrissement de la divinité du Fils. Tel n'est précisément pas le propos de Pannenberg, non seulement parce que, ainsi que nous le verrons encore, c'est dans un tout autre sens qu'il faut entendre cette expression, mais également, ainsi que nous l'avons vu, parce que notre auteur

<sup>11</sup> Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, op. cit., § 59.1, p. 196 ; trad. française (modifiée) : p. 188.

<397> <sup>12</sup> Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, II, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 421-422 ; trad. française (modifiée) : *Théologie systématique II*, trad. sous la direction d'Olivier Riaudel, Paris, Cerf, 2011, p. 513-514.

visé à rendre raison de la <398> possession et de l'usage, par le Fils, de ses propriétés divines, jusques et y compris dans son « anéantissement » – dans sa kénose, donc<sup>13</sup>. De fait, ce qu'il lui importe de penser, c'est précisément la manière propre dont le Fils use de ces propriétés et les possède dans sa manière humaine d'exister, c'est-à-dire à même l'assomption des limites de l'existence propre à l'humanité : comment penser l'assomption de ces limites comme un cadre qui, loin de restreindre l'exercice par le Fils de sa divinité, constitue au contraire la condition de l'exercice de la divinité *propre* à la personne du Fils ? C'est cette question, la question des limites (à laquelle Barth n'a pas répondu), que Pannenberg se propose d'affronter, et il le fait en usant du concept d'« auto-distinction » (*Selbstunterscheidung*) du Fils.

Ce concept est fondamental pour la théologie pannenberghienne de la Trinité dans son ensemble : c'est précisément parce qu'ils se distinguent d'eux-mêmes du Père que le Fils et l'Esprit constituent des personnes distinctes du Père. Reste bien entendu à penser leur unité, c'est-à-dire leur unité d'essence, avec le Père. Le coup de force accompli par Pannenberg tient à ce <399> qu'il fait de l'auto-distinction du Fils la modalité même de son unité avec le Père. Il faut, pour le voir, recourir au volume de la *Systematische Theologie* (le premier), dans lequel il établit la divinité du Fils :

C'est justement en se distinguant du Père, en se soumettant comme créature à la volonté du Père et donc en faisant place à la revendication de divinité du Père, comme il l'exigeait de tous dans sa proclamation du Royaume de Dieu, que Jésus se montrait Fils de Dieu et un avec le Père qui l'a envoyé (Jn 10,30). Il est le Fils de Dieu en honorant dans sa propre personne *en même temps que pour tous les autres* l'exigence du premier commandement pour l'entrée de Dieu dans sa seigneurie telle que la réclame sa prédication. C'est ainsi qu'il glorifie le Père, ce qui est l'objet de sa mission dans le monde. L'auto-distinction (*Selbstunterscheidung*) de Jésus comme *homme* d'avec le Père n'est pas seulement constitutive de sa communion avec le Dieu éternel, au contraire d'Adam qui, comme premier homme, voulut être comme Dieu (Gn 3,5) et qui se sépara par là même de lui. En glorifiant la divinité du Père par sa mission et sa propre relation au Père, Jésus, parce qu'il répond à ce que demande le Père, a lui-même part avec lui, de sorte que Dieu dans son éternité n'est pas Père sinon dans son rapport à lui. [...] Jésus est le Fils en tant qu'il correspond à l'être-Père de Dieu ; et parce que, en cela même, le Dieu éternel se révèle comme Père et n'est jamais Père sinon dans sa relation au Fils, le Fils partage sa divinité comme le vis-à-vis éternel du Père. C'est alors qu'apparaît un trait de la réalité humaine de la personne de Jésus, qui appartient à la personne de Jésus comme corrélat éternel de la divinité du Père, mais qui devance sa naissance humaine : le Fils éternel. Mais être « Fils éternel » est avant tout un trait de la personne humaine de Jésus, et l'auto-distinction de Jésus du Père, qui est le Dieu unique aussi pour Jésus, reste décisive. C'est pourquoi cette auto-distinction du Père est constitutive du Fils éternel dans sa relation au Père<sup>14</sup>.

On peut appliquer à ces lignes, dans lesquelles Pannenberg vise à fonder la doctrine trinitaire, ce que Xavier Gué, dans la thèse qu'il a consacrée à la christologie du théologien de Munich, a

---

<398> <sup>13</sup> Les deux termes, « usage » et « possession » (ce dernier ayant été omis dans *Théologie systématique II*, *op. cit.*, p. 513) n'ont sans doute pas été employés au hasard par Pannenberg : chacun d'entre eux marque en effet l'objet de l'un des deux débats qui ont agité la sphère protestante au sujet de la kénose. C'est en effet sur la question de l'usage, par le Fils incarné, de ses propriétés divines qu'a porté le débat intra-luthérien des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, les uns soutenant que le Fils incarné avait renoncé à leur usage (*Kenosis*), les autres qu'il usait au contraire de ses divines propriétés sur un mode voilé ou caché (*Krypsis*). Pannenberg a lui-même fait état de ce débat ; voir Wolfhart Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1966<sup>2</sup>, p. 318-320 ; trad. française : *Esquisse d'une christologie*, Paris, Cerf, 1999<sup>2</sup>, p. 393-395. Autrement radicale est l'option des kénoticiens du XIX<sup>e</sup> siècle, qui ont remis en question la possession même des attributs (ou tout du moins de certains d'entre eux, chez Thomasius) ; voir Gottfried Thomasius, *Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkt der Christologie aus*, volume II : *Die Person des Mittlers*, Erlangen, Bläsing, 1857<sup>2</sup>, p. 239 : « [...] l'abaissement (*Erniedrigung*) n'est pas un simple voilement, mais une véritable kénose (*wirkliche Kenosis*) des attributs divins susmentionnés ; et il ne s'agit pas simplement d'une kénose de leur usage, mais d'une kénose de leur possession (*nicht bloß ihres Gebrauchs, sondern ihres Besitzes*) [...] ». Pour les raisons ayant conduit à la modification du questionnaire, entre le XVI<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle, voir David R. Law, « Kenotic Christology », in : David Fergusson (éd.), *The Blackwell Companion to Nineteenth-Century Theology*, Malden-Oxford, Wiley-Blackwell, 2010, p. 251-279.

<399> <sup>14</sup> Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, I, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, p. 337-338 ; trad. française (modifiée) : *Théologie systématique I*, trad. sous la direction d'Olivier Riaudel, Paris, Cerf, 2008, p. 403-404.

fait valoir à propos de la section proprement christologique de la *Systematische Theologie* : ce qui importe avant tout à notre auteur est, plus encore que d'établir l'unité (d'essence) du Fils avec le Père, de mettre en évidence la manière propre dont le Fils prend part à la divinité du Père<sup>15</sup>. Pour ce faire, c'est-à-dire pour montrer le rapport mutuel des deux dans <400> l'éternité (dans la perspective de la Trinité dite « immanente »), Pannenberg prend appui sur la manière dont, dans le temps (dans l'« économie »), Jésus s'est rapporté au Père. Ce rapport est, sans conteste, un rapport de subordination, au sens où, toute sa vie durant, Jésus n'a jamais cessé de se mettre au service du Royaume de Dieu, c'est-à-dire de celui qu'il appelait son Père et dont il s'est toujours distingué comme un homme se distingue de Dieu, réservant d'ailleurs le nom même de Dieu à celui qu'il appelait son Père. L'erreur serait de comprendre cette *subordination* dans les termes du *subordinationisme*, c'est-à-dire de la théorie qui accrédirait l'idée d'une subordination *ontologique* de Jésus. C'est que, pour Pannenberg, l'acte par lequel Jésus se distingue du Père comme un homme se distingue de Dieu est l'acte même par lequel *il fait œuvre divine*. Car c'est précisément en se distinguant de Dieu comme de son Père (ce que tout homme devrait faire mais que, comme le montre le précédent adamique, aucun autre homme que Jésus ne fait), que Jésus fait ce qu'aucun homme ne peut faire : manifester en personne la paternité de Dieu. Il la manifeste, en tant qu'il révèle Dieu – il le révèle comme le Père que Dieu est – et en tant qu'il constitue l'indispensable médiation de l'agir paternel de Dieu correspondant à son être-Père. Parce que Dieu ne peut agir comme le Père qu'il est sans la médiation que Jésus constitue en personne, il faut voir dans le Nazaréen le « corrélat éternel de la divinité du Père », c'est-à-dire « le Fils éternel ». Si Jésus constitue l'indispensable médiation, dans l'économie, de l'œuvre paternelle de Dieu, si donc Dieu ne peut être Père sans être corrélaté à la personne et à l'agir de Jésus, alors c'est de toute éternité que le Père se rapporte à lui comme à son Fils. Le rapport que, dans le temps, Jésus entretient avec son Père, et qui consiste à faire advenir l'œuvre du Père, suppose, parce que l'œuvre divine est pour ainsi dire suspendue à celle de Jésus, le rapport éternel du Père à Jésus comme à son Fils.

On aura remarqué l'opposition de l'ancien et du nouvel Adam. La manière dont Pannenberg conçoit cette opposition conduit à une symétrie inversée : cependant qu'Adam se sépare de Dieu et manque par là même son humanité propre dès lors qu'il veut être comme Dieu, Jésus manifeste son unité avec Dieu en s'auto-distinguant, comme homme, de Dieu. Contrairement à Adam, Jésus ne vit précisément pas sa relation au Père sur le mode d'une appropriation violente de son égalité avec lui. Impossible, bien entendu, de ne pas penser à l'hymne de Philippiens confessant la kénose du Fils : ce dernier « n'a pas consi <401> déré comme une proie à saisir d'être l'égal de Dieu » (Ph 2,6). La manière même dont, dans la perspective d'une théologie trinitaire, Pannenberg pense le mode propre de la divinité du Fils est d'emblée ouverte à une théorie spécifique de la kénose. Et pour cause : l'existence hypostatique propre au Fils, en vertu de laquelle il se distingue depuis toujours du Père, est d'emblée ouverte à son « anéantissement », lequel apparaît, non comme un renoncement à aucune prérogative de sa divinité, mais comme la confirmation, jusque dans le néant, de son éternelle communion avec le Père. En d'autres termes, si l'on ne saurait, selon Pannenberg, comprendre la kénose qu'« à partir de la Trinité », c'est parce que sa théologie trinitaire comprend d'emblée une théorie de la kénose. Les lignes qui suivent voudraient le montrer.

### **La kénose comme accomplissement de l'auto-distinction du Fils**

L'opérateur principal sera, ici encore, le concept d'auto-distinction. L'attitude par laquelle Jésus s'est auto-distingué du Père à qui il a réservé le nom de Dieu est l'expression, dans le temps, du mode éternel sur lequel le Fils se rapporte au Père, lequel se traduit, si l'on parcourt le chemin

---

<sup>15</sup> Voir Xavier Gué, *La christologie de Wolfhart Pannenberg. De la modernité à la postmodernité*, Zurich, LIT, 2016, p. 243.

dans l'autre sens, par l'entrée du Fils dans l'humanité et, par suite, dans la mort, si bien que la kénose doit se comprendre comme la forme la plus accomplie de cette auto-distinction originaire. Un texte seul suffit à établir cette dernière thèse :

Cette obéissance l'a conduit à la plus extrême séparation d'avec Dieu, et de son immortalité, à l'abandon par Dieu du Crucifié : l'éloignement de Dieu qu'est la croix de Jésus est la forme la plus extrême de son auto-distinction d'avec le Père. C'est donc à juste titre qu'on a pu dire que la mort de Jésus sur la croix était « l'intégrale de son existence terrestre ». L'auto-distinction de Jésus vis-à-vis du Père, qui était la condition de l'apparition du Fils éternel dans l'obéissance humaine de Jésus à l'égard de la mission reçue du Père d'annoncer le Règne de Dieu, peut être décrite, en référence à l'hymne de Ph 2,6-11, comme auto-anéantissement (*Selbstentäußerung*) et auto-abaissement (*Selbsterniedrigung*). [...] Dans la forme de vie de Jésus, sur le chemin de son obéissance à Dieu, le Fils éternel est apparu dans une figure humaine. La relation du Fils au Père est caractérisée dans l'éternité par sa subordination au Père, et donc par son auto-distinction d'avec la majesté du Père, qui a pris forme historique dans la relation humaine de Jésus à Dieu. Cette auto-distinction du Fils éternel est [...] le principe de l'existence humaine de Jésus qui incarne adéquatement dans le parcours de sa vie l'auto-anéantissement du Fils au service du Règne du <402> Père. De même que l'incarnation du Logos est le résultat de l'auto-anéantissement du Fils éternel dans son auto-distinction du Père, de même, inversement, l'auto-abaissement de Jésus dans l'obéissance à son envoi par le Père est la médiation de l'apparition du Fils sur le chemin de sa vie terrestre. On présuppose par là que l'auto-anéantissement du Préexistant ne doit pas être interprété comme un renoncement à son essence divine, mais seulement comme renoncement (*Verzicht*) à se faire l'égal du Père. Le Fils, en se distinguant du Père *comme Dieu unique*, sort bien de l'unité de la divinité et se fait homme. Mais en cela, il confirme sa divinité comme Fils. L'auto-anéantissement du Préexistant n'est ni l'abandon ni le démenti de sa divinité comme Fils (*Gottheit als Sohn*), mais sa confirmation. C'est pourquoi le terme de son cheminement terrestre d'obéissance au Père est la révélation de sa divinité<sup>16</sup>.

La kénose est ici comprise comme le mouvement qui conduit le Fils préexistant à sa mort sur la croix. Pannenberg use, pour en rendre compte, de deux termes (« auto-anéantissement » : *Selbstentäußerung* ; « auto-abaissement » : *Selbsterniedrigung*), qui constituent une traduction de ceux dont il est question dans l'hymne aux Philippiens : le Fils « s'est dépouillé (*heauton ekenôsen*), prenant la condition de serviteur, [...] et [...] il s'est abaissé (*etapeinôsen heauton*), devenant obéissant jusqu'à la mort, à la mort sur une croix » (Ph 2,7-8). Ce faisant, notre auteur prend parti dans un débat qui agite les spécialistes, à commencer par les exégètes, lesquels sont divisés (ainsi qu'on l'a déjà vu) quant à la question de savoir si la kénose est le fait du Préexistant (consacrant ainsi l'entrée dans la chair) ou celui de l'Incarné (marquant ainsi le terme du chemin auquel son obéissance l'a conduit). Aux yeux de Pannenberg, si c'est bien le Préexistant qui « s'anéantit » et l'Incarné qui « s'abaisse », il faut, tant d'un point de vue exégétique que dans une perspective théologique, tenir s'il s'agit là de deux « moments » d'un même mouvement, lequel est désigné par le terme « kénose » (qui donc ne renvoie pas uniquement à l'« auto-anéantissement » du Préexistant) : la mort sur la croix est le point d'aboutissement de la mission qui est celle du Préexistant<sup>17</sup>.

Cette mort est comprise par Pannenberg, qui ne fait montre ici d'aucune originalité, comme l'expression paroxystique de la dérélition du Fils : la mort du Crucifié est, à la suite de Paul sans doute, conçue comme la mort du maudit par excellence, la <403> Croix étant le site de la séparation la plus extrême d'avec Dieu. Elle consacre la « sortie de la sphère divine » dont il a déjà été question plus haut. La kénose s'identifie à cette « sortie » sous deux rapports au moins : en tant que la mort constitue le point d'aboutissement de l'Incarnation ; en tant, surtout, que la mort sur la croix n'est pas n'importe quelle mort, mais celle, précisément, de celui que Dieu abandonne.

---

<402> <sup>16</sup> Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, II, *op. cit.*, p. 418 ; 420-421 ; trad. française (modifiée) : p. 509-510 ; 512.

<sup>17</sup> Voir Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, II, *op. cit.*, p. 419-420 ; trad. française : p. 510-512.

Mais s'il est requis d'identifier la kénose à l'abandon du Fils par le Père, on ne saurait l'identifier à l'abandon, par le Fils, de sa divinité. Et de fait, la kénose n'est rien d'autre que l'expression la plus extrême de l'auto-distinction du Fils par rapport au Père. Or, ainsi que nous l'avons vu, l'auto-distinction du Fils correspond à la manière propre dont il met en œuvre sa divinité : c'est précisément en s'auto-distinguant du Père que le Fils fait œuvre divine. Il partage la divinité de son Père dans l'exacte mesure où, « renonçant » à l'exercer sur le mode propre au Père, il consent à l'exercer sur le mode qui est propre à sa constitution hypostatique. Le terme « renoncement » a été employé, dans la mesure où il l'est par Pannenberg, qui parle de « renoncement (*Verzicht*) à se faire l'égal du Père ». Nous l'avons cependant assorti de guillemets parce qu'il nous semble que ce qui peut, du point de vue de l'être humain, apparaître comme un renoncement, correspond davantage, du point de vue du Fils lui-même, à l'acceptation librement consentie de son mode d'être propre. L'anthropomorphisme sous-jacent au vocabulaire du renoncement est sans doute nécessaire, mais il est tout aussi nécessaire d'être conscient du fait qu'il s'agit précisément d'un anthropomorphisme. En tout état de cause, l'important réside dans le fait que le consentement du Fils à se distinguer du Père, qui se traduit par l'attitude de Jésus consistant à réserver au Père le nom de Dieu et, plus encore, à se séparer de lui dans l'événement de la Croix, ne coïncide précisément pas avec le renoncement à sa divinité ou à quelque déperdition ontologique liée à l'Incarnation. La séparation extrême endurée par Jésus constitue au contraire la condition même de la performance de l'œuvre divine : en rejoignant l'être humain jusque dans le néant, en « sortant » de la sphère divine, le Fils crucifié fait *plus que jamais* œuvre divine, puisqu'il « réintègre » par là-même dans la communion avec le Père ceux que, en tant que crucifié, il représente. Sa mort sur la croix, qui se traduit par la séparation de Jésus d'avec le Père, constitue ainsi la forme concrète, liée à la condition du monde en tant qu'il est en proie au mal, au péché et à la mort, de la distance dans laquelle, <404> depuis toujours, le Fils se tient par rapport au Père et qui est constitutive de sa manière propre d'avoir part à la divinité. Cette distance originaire, que Pannenberg appelle « auto-distinction » ou « renoncement à se faire l'égal du Père », est originairement ouverte à la séparation qu'éprouve Jésus, le Fils incarné, sur la croix, laquelle en constitue la traduction. C'est pourquoi, loin que la Croix et, en amont, l'Incarnation sanctionnent le moins du monde la sortie opérée par le Fils du régime de la divinité, elles traduisent les modalités propres à sa constitution hypostatique d'habiter sa divinité. Il s'ensuit que quiconque emboîte le pas à Pannenberg et considère la kénose sur l'arrière-fond de la relation éternelle que, au sein de la Trinité, le Fils entretient avec le Père, est conduit à reconnaître la divinité du Fils jusque dans la dérélition du Crucifié. Offusquée dès lors que l'on pense la kénose abstraction faite de la Trinité, la divinité du Fils devient manifeste dans l'extrême abaissement de Jésus, pour qui reconnaît dans cet abaissement la forme que revêt dans le monde l'œuvre divine opérée par le Fils conformément à la manière dont, de tout éternité, il se rapporte au Père et a part à sa divinité.

### **La question des attributs divins du Christ incarné : une esquisse<sup>18</sup>**

La théologie pannenbergiennne de la kénose a le mérite, nous semble-t-il, de constituer une véritable réponse aux affirmations émises par les kénoticiens du XIX<sup>e</sup> siècle. Il s'agit d'une réponse, non seulement en ceci que cette théologie propose une vision alternative de la kénose (en permettant de penser, à l'encontre de la position des kénoticiens en question, la pleine possession, par le Fils incarné, de sa divinité), mais également en tant qu'elle honore la question sous-jacente à leurs entreprises théoriques, que Pannenberg, à juste titre, formule comme suit : « [...] comment la divinité du Logos existant de toute éternité a-t-elle pu être unie avec l'homme

---

<404> <sup>18</sup> L'alternative ici proposée à la thèse kénoticienne du congé donné par le Fils incarné aux attributs de sa divinité n'est qu'une esquisse. On espère lui substituer une forme moins embryonnaire, et plus assurée, dans un ouvrage sur la kénose (en préparation).

Jésus, sans que l'humanité de sa vie se dissolve dans la divinité<sup>19</sup> ? » On espère en effet <405> l'avoir montré : l'humanité de Jésus est d'autant moins dissoute dans la divinité du Fils qu'elle coïncide avec l'auto-distinction en quoi cette dernière consiste, poussée jusqu'à ses plus extrêmes limites ; Jésus incarne, dans son humanité, la complexion hypostatique propre au Logos.

Mais si Pannenberg est parvenu à formuler une alternative d'ensemble aux théories de la kénose mises en place au XIX<sup>e</sup> siècle, il n'a pas entrepris de réfuter les conclusions auxquelles les kénoticiens sont parvenus, relativement à la question des attributs divins. De fait, ainsi qu'on l'a fait valoir d'entrée de jeu, les principaux théoriciens de la kénose du XIX<sup>e</sup> siècle ont tenu que l'incarnation du Logos avait un prix et que ce prix était l'abandon (provisoire, c'est-à-dire valant pour le temps de l'Incarnation) d'un certain nombre de propriétés divines. La liste des attributs auxquels le Fils a dû donner congé, du fait de son incarnation, varie selon les auteurs. Il n'en demeure pas moins que certains de ces attributs se rencontrent chez plusieurs d'entre eux : l'omniprésence, l'omniscience et la toute-puissance, ceux qu'un Godet appelle « métaphysiques » et qu'un Thomasius qualifie de « relatifs » (en tant qu'ils constituent les propriétés de l'essence divine la disposant à être *en relation* avec ce qui n'est pas elle : la sphère créée)<sup>20</sup>. À en croire ces théologiens, de tels attributs ne peuvent subsister dans la personne du Logos incarné, dans la mesure où ils traduisent chacun un rapport à la totalité du monde incompatible avec les limitations inhérentes à une existence humaine : l'omniprésence est la présence simultanée en tous lieux spatialement distincts, présence qui ne peut être le fait d'un être humain qui, doté d'un corps, est nécessairement localisé en un lieu unique ; l'omniscience est la connaissance parfaite de la totalité du connaissable, connaissance qui ne peut être le fait d'un être humain, lequel ne peut connaître qu'une partie seulement du connaissable en puissance, imparfaitement qui plus est ; la toute-puissance est le pouvoir détenu sur le tout (*panto-kratôr*), pouvoir qui ne peut être le fait d'un être humain qui, en tant qu'il constitue une infime partie du tout, ne saurait avoir puissance sur lui. Si donc on prend au sérieux la thèse selon laquelle le Logos a assumé la condition humaine, on est nécessairement conduit, <406> aux dires des kénoticiens, à conclure que l'Incarnation sanctionne la dépossession, provisoire mais réelle, des trois attributs divins susmentionnés.

La démonstration paraît imparable. Elle ne l'est pourtant pas, pour peu que l'on considère sa portée qui, de fait, est limitée. En effet, une telle conclusion ne s'impose qu'à la condition de réduire l'omniprésence, l'omniscience et la toute-puissance divines à la définition sommaire qui vient d'en être donnée. Il ne s'agit pas ici de contester que le contenu définitionnel des trois attributs convienne à Dieu, c'est-à-dire d'affirmer que l'omniprésence, l'omniscience et la toute-puissance de Dieu n'ont rien à voir avec la définition que l'on donne communément, dans la perspective d'une théologie philosophique par exemple<sup>21</sup>, de l'omniprésence, de l'omniscience et de la toute-puissance. La question n'est pas de savoir si Dieu est omniprésent, omniscient et tout-puissant *ainsi*, elle est de savoir s'il l'est *uniquement* ainsi. Autrement dit, la contestation de la conclusion des kénoticiens que l'on élèvera ici se fondera, non sur l'option consistant à substituer aucun élément aux contenus définitionnels respectifs des trois attributs, ni même à en retrancher quoi que ce soit, mais sur celle consistant à en ajouter. Et de fait, pour quiconque tient, ainsi que Pannenberg le donne à penser, que la kénose est la condition du plein exercice, par le Fils, de sa divinité, c'est-à-dire que ce dernier donne toute la mesure de sa

---

<sup>19</sup> Wolfhart Pannenberg, *Grundzüge*, *op. cit.*, p. 331 ; trad. française : p. 408.

<405> <sup>20</sup> Voir Gottfried Thomasius, *Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkt der Christologie aus*, volume I : *Die Voraussetzungen der Christologie*, Erlangen, Blasing, 1856<sup>2</sup>, p. 207-209.

<406> <sup>21</sup> Pour des arguments relatifs à l'enrichissement mutuel de la philosophie et de la théologie en matière de doctrine de Dieu, voir Marc Vial, « Écouter et faire entendre, ou le théologien face à la philosophie. Réponse à Ruedi Imbach », *Revue de Théologie et de Philosophie* 151 (2019), p. 135-142.

divinité dans l'événement de la Croix, il devient manifeste que la considération de sa mort permet aux trois concepts susmentionnés de gagner en extension.

On est certes fondé à dire que l'omniprésence de Dieu consiste, pour la divinité, à être présente partout. Mais si l'on prend au sérieux l'événement <407> de la Croix, on ajoutera qu'elle consiste aussi, et peut-être surtout pour la divinité, à investir jusques et y compris le *Sheol*, la mort en tant qu'elle prive celui qui y succombe de toute relation – et de toute relation avec Dieu. L'événement de la Croix marque le fait qu'il n'est pas jusqu'au *Sheol* qui ne soit investi par la divinité. On est également fondé à dire que l'omniscience de Dieu consiste, pour la divinité, à connaître tout. Mais si l'on prend au sérieux l'événement de la Croix, on ajoutera qu'elle consiste aussi, et peut-être surtout pour la divinité, à connaître ce qui lui est le plus étranger : le péché. L'événement de la Croix marque le fait que même l'attitude par laquelle l'homme s'aliène Dieu n'est plus étrangère à la divinité. On est enfin fondé à dire que la toute-puissance de Dieu consiste, pour la divinité, à avoir puissance sur le tout. Mais si l'on prend au sérieux l'événement de la Croix, on ajoutera qu'elle consiste aussi, et peut-être surtout pour la divinité, à priver le péché et la mort de toute puissance de séparation d'avec Dieu. L'événement de la Croix marque le fait que la victoire que Dieu remporte sur le péché et la mort est remportée de l'intérieur, au sens où c'est précisément en connaissant le péché et en investissant la mort que la divinité les prive de leur pouvoir aliénant et les intègre à sa sphère<sup>22</sup>.

La condition de l'intégration de ces puissances dans la sphère divine n'est autre que l'humanité du Fils. C'est parce que le Fils est devenu homme qu'il a connu le péché au sens où il l'a pris sur lui et qu'il est entré dans la mort. C'est parce qu'il est entré dans le monde que, en lui, Dieu lui-même est entré dans le monde, dans la finitude et dans la mort qui caractérisent le monde, le réconciliant *ainsi* avec lui-même (2 Co 5,19). Loin que la kénose sanctionne la limitation de la divinité dans l'humanité du Fils, elle sanctionne l'extension de la sphère divine, sa diffusion à l'extérieur de son cadre propre, du fait même de l'humanité du Fils. On concédera sans peine que le Fils incarné n'a pas été présent partout simultanément, que sa connaissance n'a pas épuisé le champ du connaissable et qu'il n'a pas eu pouvoir sur l'ensemble des états de choses du monde. Mais on ajoutera immédiatement que cette affirmation ne signifie en rien un congé donné, par le Fils, à ses propriétés divines. Il est le Fils, précisément en ceci qu'il est tout entier, et indéfectiblement, au service du projet de son Père. Il participe de l'omniprésence, de l'omniscience et de la toute-puissance du Père, dans l'exacte mesure où il est la condition, avec l'Esprit, de leur performance. Il fait œuvre divine, jusque dans sa kénose, précisément dans sa kénose. La kénose ne sanctionne pas le congé donné par le Fils à l'exercice de ses prérogatives divines, elle <408> marque son rôle indispensable dans l'exercice de l'omniprésence, de l'omniscience et de la toute-puissance du Père. C'est là ce qu'une prise au sérieux de l'existence hypostatique propre au Fils, et donc de la doctrine trinitaire, permet de voir.

---

<407> <sup>22</sup> Pour de plus amples développements à ce sujet, voir Marc Vial, *Pour une théologie de la toute-puissance de Dieu. L'approche d'Eberhard Jüngel*, Paris, Classiques Garnier, 2016, et quelques prolongements dans *id.*, « God's Almightyness and the Limits of Theological Discourse », *Modern Theology* 34 (2018), p. 444-456.