

# Quand la faiblesse est donnée ... Kénose et participation au temps du nihilisme

Guy Jobin

DANS **ÉTUDES THÉOLOGIQUES ET RELIGIEUSES** 2010/3 (TOME 85), PAGES 323 À 346  
ÉDITIONS **INSTITUT PROTESTANT DE THÉOLOGIE**

ISSN 0014-2239

DOI 10.3917/etr.o853.o323

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-etudes-theologiques-et-religieuses-2010-3-page-323.htm>



**CAIRN.INFO**  
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



**Distribution électronique Cairn.info pour Institut protestant de théologie.**

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

## QUAND LA FAIBLESSE EST DONNÉE...

KÉNOSE ET PARTICIPATION AU TEMPS DU NIHILISME

*Dans cet article, Guy JOBIN\* envisage la kénose en tant que modalité du don. Après une esquisse historique et thématique des discours théologiques sur la kénose, il examine l'éthique philosophique de la kénose de Gianni Vattimo et les critiques théologiques qui lui sont faites, puis discute le déplacement conceptuel que la reprise contemporaine de la kénose peut faire subir au concept de participation.*

Les théologies chrétiennes ont souvent mis le don au cœur de leur réflexion. Pensé classiquement sous le thème de la grâce, le don a occupé une place importante dans une économie des rapports entre Dieu et l'humanité, entre Dieu et chaque humain. L'initiative divine – qu'elle soit pensée sous la forme d'un jugement forensique (Luther) ou sous la forme d'un soutien de l'être humain en marche vers le bien qui l'attire (Thomas d'Aquin) – joue un rôle correctif, un rôle de direction de l'action et de la vie. Le don et la grâce sont alors pensés dans un régime de « remplissement » de l'écart ou du creux causé par le péché. Que ce soit dans le jugement qui déclare l'humain simultanément pleinement justifié et pleinement pécheur, ou que ce soit dans un don qui se greffe à la nature humaine, la perfectionnant et lui ouvrant l'espace d'un pouvoir-faire, la pensée chrétienne mobilise le langage de la positivité et du plein pour dire la grâce.

Il me semble que là n'est pas la seule manière de parler de la grâce. Ce discours « plein » manifeste *une* modalité du don, laquelle n'épuise pas les formes et les effets de l'initiative divine. La kénose, et son insistance sur l'évidement, sur le creux, représente aussi *une* modalité du don. L'évidement renvoie à une forme

---

\* Guy JOBIN est professeur agrégé de théologie morale et titulaire de la chaire religion, spiritualité et santé à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval à Québec.

de l'initiative divine, qui a des effets, qui laisse des traces – en creux, en manque, en écart. C'est aux effets de l'évidement, considérés du point de vue de l'éthique théologique, que je m'attarderai ici.

Cette réflexion fait fonds sur un regain d'intérêt pour la kénose en théologie et en philosophie. Elle m'apparaît importante à mener non seulement parce que le théologème de la kénose possède un indéniable pouvoir critique, mais aussi parce qu'elle est aujourd'hui lue d'une manière propre tant en théologie qu'en philosophie du christianisme. Principalement articulé à des représentations contemporaines de la kénose, ce texte proposera de qualifier ces représentations actuelles et de montrer une piste de travail théologique à poursuivre pour approfondir et mettre à l'épreuve l'intérêt pour ce fascinant théologème.

Pour ce faire, je procéderai en trois étapes. Premièrement, je ferai une esquisse historique et thématique des discours théologiques sur la kénose. Ce n'est pas l'exhaustivité du sondage qu'il faudra retenir ici, mais bien les déplacements que les reprises théologiques et philosophiques de la kénose font faire au concept. Deuxièmement, j'explorerai plus en profondeur une éthique philosophique contemporaine de la kénose – celle de Gianni Vattimo – et la discussion qu'elle a suscitée. Enfin, troisièmement, j'examinerai l'effet que les discours contemporains sur la kénose peuvent avoir sur le concept de participation.

### I. LA KÉNOSE EN THÉOLOGIE : D'UNE INTERPRÉTATION MÉTAPHYSIQUE À UNE INTERPRÉTATION ÉTHIQUE.

La réflexion théologique sur la kénose est grevée d'un passé assez mouvementé, à l'instar de bien d'autres concepts. Dans sa contribution sur la kénose au *Supplément du Dictionnaire de la Bible*, le père Henry constate à propos du traitement paulinien de la kénose dans la lettre aux Philippiens « [qu'i] y a dans doute peu de textes qui donnent lieu à des interprétations plus contradictoires<sup>1</sup> ». Le concept de kénose est d'abord présent sous la forme d'un verbe dans ladite Épître aux Philippiens et d'un adjectif dans les textes néotestamentaires<sup>2</sup>. C'est vers les III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles qu'apparaît le substantif<sup>3</sup>. Plus près de nous, le terme et l'idée sont repris dans le luthéranisme naissant<sup>4</sup>, puis

<sup>1</sup> P. HENRY, « Kénose », in L. PIROT, A. ROBERT, dir., *Dictionnaire de la Bible. Supplément. Fascicule 24*, Paris, Letouzey et Ané, 1950, col. 8.

<sup>2</sup> Une Épître qui, selon l'exégèse récente, aurait été rédigée sur une période de 2 à 4 ans entre 54 et 60 apr. Jésus-Christ ; cf. Jean-Noël ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Philippiens*, Paris, Gabalda, 2005, p. 2-3.

<sup>3</sup> S. E. JOHNSON, art. « Kenosis », *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, New York, Abingdon, 1962, p. 7.

<sup>4</sup> Hans URS VON BALTHASAR, *Pâques. Le mystère*, trad. R. GIVORD, Paris, Cerf, coll. « Foi vivante – Pensée chrétienne », 1996, p. 38-39.

dans le mouvement kénotique des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles<sup>5</sup>, pour enfin aboutir aux mobilisations récentes en théologie et en philosophie. À travers toutes ces périodes, l'interprétation de la signification du concept est passée par plusieurs phases. En schématisant, on peut repérer trois courants interprétatifs successifs.

### 1. L'interprétation patristique

Ce sont les Pères grecs qui, les premiers, formalisent une réflexion théologique sur la kénose. Les controverses christologiques des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles constituent la toile de fond de cette réflexion. Le langage alors utilisé pour consolider la doctrine de la kénose est celui de l'ontologie. C'est la nature du Verbe divin et du Christ incarné, puis ressuscité dont il est question : de sa nature divine et humaine<sup>6</sup>, de sa relation vitale à Dieu et à la divinité<sup>7</sup> et, enfin, de ce qui en sa nature est affecté par la dépossession<sup>8</sup>. Toutefois, à travers les controverses une position dominante – demeurée normative par la suite – s'est fait jour.

Le premier élément du consensus patristique est que la divinité du Christ n'est en rien affectée par son incarnation et son abaissement jusqu'à la mort sur la croix. Ce sont plutôt « les traits de la gloire divine<sup>9</sup> », qui sont l'objet d'un renoncement volontaire. La dépossession de la gloire est en fait un voilement lorsque le Christ prend la forme du serviteur (*morphèn doulou*). Sa nature divine – son être divin – n'est donc pas l'objet de la dépossession ; elle n'est pas affectée par l'incarnation. On voit en quoi la définition chalcédonienne de l'union de deux natures en une seule personne et une seule hypostase sert de matrice et d'aboutissement au consensus patristique sur la kénose.

Un second élément du consensus patristique est celui d'une réappropriation de cette gloire dans l'initiative divine de la Résurrection et dans l'acte de nomination qui confère au Christ le nom qui est au-dessus de tout nom, un nom qui suscite l'adhésion volontaire et la libre obéissance par toute la création. La kénose a donc un statut transitoire et n'affecte pas la divinité du Verbe. Ce consensus perdure jusque dans la modernité.

<sup>5</sup> Jacques MERCIER, art. « Kénose », *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Maredsous/Turnhout, Abbaye de Maredsous/Brepols, 1987, p. 718.

<sup>6</sup> Xavier LÉON-DUFOUR, art. « Kénose », *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1975, p. 330.

<sup>7</sup> JOHNSON, « Kenosis », *op. cit.*, p. 7 ; Lucien J. RICHARD, *A Kenotic Christology. In the Humanity of Jesus Christ, the Compassion of Our God*, Washington D.C., University Press of America, 1982, p. 103.

<sup>8</sup> MERCIER, « Kénose », *op. cit.*, p. 718 ; LÉON-DUFOUR, « Kénose », *op. cit.*, p. 330.

<sup>9</sup> LÉON-DUFOUR, « Kénose », *ibid.*

## 2. Le kénotisme moderne

La seconde période où des théologiens s'intéressent à la kénose de manière singulièrement novatrice est celle dite du « kénotisme » moderne. Elle couvre le XIX<sup>e</sup> et la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Le kénotisme moderne est un courant théologique commun à plusieurs dénominations chrétiennes : le luthéranisme, l'anglicanisme libéral, l'orthodoxie russe. Ici les noms des Allemands Thomasius († 1891), Gess, Ebrard, les Britanniques Gore et Weston, les Russes Soloviev, Tareev et Boulgakov reviennent le plus souvent. Faisant de la conscience messianique de Jésus le point focal des discussions théologiques, le kénotisme moderne manifeste un déplacement de l'accent théologique. La préoccupation patristique pour l'ontologie laisse la place à une investigation faisant la part belle à la psychologie. On quitte les berges de la métaphysique ontologique pour aborder celles de la métaphysique de la conscience.

Le jugement sur le kénotisme moderne est mitigé chez les théologiens catholiques du XX<sup>e</sup> siècle. D'aucuns y soulignent une certaine innovation théologique en ce qu'elle tente une synthèse entre un discours traditionnel et un climat philosophique différent de celui qui a vu se consolider la notion de kénose. Ainsi, les commentateurs identifient aisément l'influence de l'idéalisme hégélien dans les débuts du kénotisme moderne. C'est en fait la philosophie de la conscience, héritière de l'idéalisme allemand, qui est le terreau nourricier du kénotisme européen<sup>10</sup>. Mais cette interprétation moderne de la kénose est aussi fortement contestée. Pour prendre les termes mêmes d'une critique, le kénotisme « considère la kénose comme le dépouillement d'une partie de la divinité consenti par le Fils de Dieu en revêtant notre humanité<sup>11</sup> ». Ainsi, la double consubstantialité chalcédonienne n'est plus sauve lorsque la kénose est appliquée à la divinité du Christ. Ce qui soulève la critique, la critique catholique notamment, c'est que « la tendance idéaliste-psychologique et la défiance à l'égard de toute métaphysique témoignent de ce que ces auteurs entendent substituer aux catégories ontologiques des catégories éthiques, psychologiques qu'ils déclarent, implicitement parfois, seules religieuses<sup>12</sup> ». Balthasar illustre ce point de vue en qualifiant ainsi le lien logique entre la matrice d'une philosophie de la conscience et le délestage d'une partie de la divinité dans le kénotisme moderne.

<sup>10</sup> HENRY, *op. cit.*, col. 136 ; BALTHASAR, *op. cit.*, p. 40-41 ; MERCIER, *op. cit.*, p. 718.

<sup>11</sup> MERCIER, *op. cit.*, p. 718.

<sup>12</sup> HENRY, *op. cit.*, col. 136.

[L]a faiblesse de cette école consiste en ce que [...] elle met l'accent sur l'aspect empirique de la conscience de soi de Jésus, qui, en tant qu'humaine et historique doit nécessairement être limitée. Pour Charles Gore [un protagoniste anglican du kénotisme moderne que Balthasar donne en exemple], la création, et encore plus l'incarnation, est déjà une auto-limitation de Dieu<sup>13</sup>.

C'est donc l'interprétation de la kénose dans le cadre d'une réflexion soit spéculative, soit empirique sur la conscience messianique du Jésus historique qui déporte l'abaissement kénotique vers l'abandon d'attributs non plus seulement liés à la gloire, mais à la divinité du Christ. Et cela semble bien inévitable si le sujet de la kénose est le Christ historique, plutôt que le « Christ préexistant et transcendant<sup>14</sup> ».

Ainsi, le fait que les critiques catholiques – Henry et Balthasar – se réclament du consensus patristique pour souligner les faiblesses du kénotisme manifeste bien à la fois la continuité métaphysique – si tant est que c'est l'articulation des natures divine et humaine du Christ qui est le problème –, qui est au cœur des deux interprétations en conflit, et le déplacement opéré entre une interprétation ontologique et une interprétation psychologique de la kénose<sup>15</sup>. Par ailleurs, le kénotisme laissera un héritage qui, pourrait-on penser, sera repris et poursuivi plus ou moins consciemment par les protagonistes du troisième courant interprétatif. Le kénotisme, malgré ses limites, donnera une compréhension approfondie de l'humanité de Jésus. Lucien Richard écrira que le kénotisme, en rejetant toute forme de docétisme, affirme la pleine humanité du Christ, ce qui inclut les limitations nécessaires de sa propre connaissance et le besoin de la croissance et du développement<sup>16</sup>.

### 3. Kénose contemporaine : une lecture éthique

Le troisième courant interprétatif nous est contemporain. La lecture actuelle de la kénose se fait à partir d'un cadre éthique d'interprétation, qui se manifeste en deux lieux.

<sup>13</sup> BALTHASAR, *op. cit.*, p. 40-41.

<sup>14</sup> HENRY, *op. cit.*, col. 27-28 et col. 56.

<sup>15</sup> RICHARD parlera de l'intégration d'une psychologie de la personne à l'ontologie classique ou traditionnelle, *A Kenotic Christology, op. cit.*, p. 158.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 60. Analysant le kénotisme russe, Nadejda Gorodetsky portera le même jugement, près de 50 ans avant Richard : Nadejda GORODETSKY, *The Humiliated Christ in Modern Russian Thought*, New York, AMS Press, 1973 [1938<sup>1</sup>].

### *Éthique et exégèse*

En premier lieu, plusieurs commentateurs reviennent au texte de Ph 2, 5-11 et au contexte qui prévaut à l'insertion de cette hymne dans le texte paulinien. Dans son récent commentaire sur la lettre aux Philippiens, Jean-Noël Aletti soutient que le texte acquiert une finalité éthique, sur le mode de l'exemplarité<sup>17</sup>. Ainsi, en réponse aux conflits qui semblent traverser la communauté, aux tensions qui peuvent mener aux coteries et aux chicanes<sup>18</sup>, Paul offre la kénose comme mesure et norme des relations au sein de l'Église de Philippiens. Ce à quoi un commentateur ajoute que « c'est une fois de plus le simple impératif éthique qui hisse l'imagination de l'apôtre à des sommets théologiques<sup>19</sup> ». La kénose paraît donc comme le modèle de l'être-ensemble propre aux croyants<sup>20</sup>.

Dans cette perspective, l'hymne est une invite à la *sequela Christi* ; elle exhorte à imiter l'humilité du Christ. C'est une dimension éthique – entendue au sens de la description d'un comportement souhaitable à adopter en vue du maintien du bien que représente la communauté des baptisés – qui détermine la construction du second chapitre où l'hymne est insérée. C'est dans une perspective que l'on pourrait nommer praxique – soulignant à la fois les comportements des croyants entre eux et le maintien de l'unité – que l'hymne est aujourd'hui interprétée.

### *Éthique et orthopraxie*

En second lieu, la dimension éthique de la kénose désigne les résultats d'une interprétation contemporaine tournée vers l'action, vers la transformation du monde actuel.

Par exemple, dans sa réflexion sur le judaïsme et la kénose<sup>21</sup>, Emmanuel Levinas montre bien que cette « énigme de l'humilité dans le Dieu biblique<sup>22</sup> »

<sup>17</sup> ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Philippiens*, op. cit., p. 147.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>19</sup> Michael GOULDER, « Les épîtres pauliniennes », in R. ALTER, F. KERMODE, dir., *Encyclopédie littéraire de la Bible*, Paris, Bayard, 2003, p. 612. Ce faisant, Goulder prend partie pour une rédaction de l'hymne par l'apôtre. Il s'agit là d'une des positions exégétiques prises dans le débat sur l'auteur de l'hymne. Est-elle de Paul ? Est-elle pré-paulinienne et reprise par l'apôtre ? Est-elle l'insertion ultérieure d'un compilateur de fragments épistolaires pauliniens ? Il n'y a pas de consensus exégétique sur la question.

<sup>20</sup> ALETTI, op. cit., p. 175 ; RICHARD, op. cit., p. 102 : « Paul uses [the hymn] as a basis for his ethical appeal to the Philippians and links the self-emptying of Christ to the life of the community. »

<sup>21</sup> Emmanuel LEVINAS, « Judaïsme et kénose », in *À l'heure des nations*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1988, p. 133-151. Ce texte est d'abord paru en 1985 dans la revue *Archivio de filosofia*.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 133.

est attestée dans la littérature vétérotestamentaire. Mais, en plus, il souligne que cette humilité divine, qui se manifeste en une sorte de mise à disposition de l'homme, est l'autre face de la responsabilisation de l'homme. En affirmant, Talmud à l'appui<sup>23</sup>, que l'homme assure les conditions de l'association de Dieu aux mondes et assure l'être des mondes<sup>24</sup>, que « Dieu lui-même n'a pas reculé devant cette égalité avec l'Humain et même devant une certaine subordination à l'Humain<sup>25</sup> » et, enfin, que Dieu a besoin de la prière des hommes<sup>26</sup>, Levinas indique la dimension éthique de la kénose : un appel divin fait à l'homme, un appel qui invite ce dernier à la responsabilité, un appel à sortir de soi. On ne peut pas ne pas faire le rapprochement entre cette lecture éthique de la kénose et la théorie de l'éthique de la responsabilité qu'il propose<sup>27</sup>.

Cette périodisation des courants interprétatifs de la kénose en théologie et en philosophie du judéo-christianisme a l'avantage, et ce malgré son caractère schématique, de mieux faire ressortir les phases et les déplacements conceptuels qui se sont produits en Occident. Elle a, bien sûr, une limite, celle d'être moins sensible aux variations internes propres à chaque période. Mais ce détour par la périodisation m'apparaît nécessaire pour conduire à ce qui suivra. La deuxième étape de ma réflexion s'attardera sur une lecture éthique de la kénose qui voit en elle la source d'une orthopraxie pour aujourd'hui.

## II. LA KÉNOSE EN QUESTION

Gianni Vattimo s'inscrit résolument dans la tradition philosophique de l'herméneutique. Spécialiste reconnu de Heidegger et de Nietzsche, Vattimo propose une philosophie de l'herméneutique qui conjugue la critique de la métaphysique de l'un avec le nihilisme de l'autre. La lecture vattimienne de la dérélition de la métaphysique en modernité s'adosse à un théologème souvent

<sup>23</sup> Levinas décrit la tradition herméneutique à laquelle il se rattache : le judaïsme est-européen du XVIII<sup>e</sup> siècle, soit avant son contact avec les Lumières (p. 138 *sqq.*).

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 141 et p. 144.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 147-151.

<sup>27</sup> Agata ZIELINSKI, *Levinas. La responsabilité est sans pourquoi*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Philosophies 177 », 2004, p. 75-87. Dans une récente publication, la théologienne Renée van Riessen souligne les rapprochements à faire entre l'interprétation levinassienne de la kénose et la théorie kabbalistique du Tsimtsum, due à Isaac de Luria ; voir Renée VAN RIESSEN, « Creative Kenosis : Levinas and Christian Theology », in J. DE TAVERNIER, J. SELLING, J. VERSTRAETEN, P. SCHOTSMANS, éd., *Responsibility, God, and Society. Theological Ethics in Dialogue. Festschrift Roger Burggraeve*, Louvain, Peeters, coll. « BETL cccvii », 2008, p. 143-162, ici p. 148-150.



négligé en éthique théologique : la kénose. Il est alors intéressant d'examiner en quel sens ce concept est lu et interprété dans un horizon marqué par le nihilisme nietzschéen.

Cette introduction au projet de Vattimo étant faite, et ces précisions apportées, il faut maintenant resserrer le propos.

### 1. L'utilisation du concept de kénose dans l'œuvre de Vattimo

Le concept de kénose apparaît tardivement dans l'œuvre philosophique de Vattimo. Il le mobilise dans ses ouvrages de « maturité », où est discutée la relation entre le christianisme et la modernité.

C'est dans *Belief*, la traduction anglaise de *Crederere di credere*<sup>28</sup>, que Vattimo fait pour la première fois un rapprochement entre l'idée paulinienne de l'auto-évident et le processus de sécularisation qui a donné son visage à la modernité occidentale. De fait, pour Vattimo, le rapprochement n'est pas fortuit puisque, pour lui, la sécularisation moderne trouve sa figure « archétypale » dans l'idée de kénose, quand celle-ci est rendue synonyme de l'incarnation<sup>29</sup>. De même, l'accointance entre la kénose et sa traduction dans la philosophie nihiliste de Nietzsche et des philosophes récents de l'herméneutique (incluant Heidegger) est une des idées maîtresses de la philosophie du christianisme que présente Vattimo. Les traductions modernes de la kénose sont, d'abord, le nihilisme et sa critique du fondationnalisme en épistémologie, puis la sécularisation entendue au sens d'une généalogie de la société contemporaine où se joue une perte d'importance de la normativité religieuse dans les institutions.

Désigner par le mot « kénose » la dynamique moderne du nihilisme et de la sécularisation est en fait une interprétation. Vattimo veut attirer l'attention sur la provenance chrétienne de la sécularisation, une provenance qui fait que la kénose est considérée comme la condition de possibilité de sa propre traduction dans le champ social ; une provenance qui acquiert un statut particulier, une provenance qui commande une piété envers le passé, une « attention dévouée que méritent précisément les traces laissées par les vies de nos semblables [...] une piété envers ce qui est proche, envers l'individuel et l'éphémère<sup>30</sup> ».

<sup>28</sup> Gianni VATTIMO, *Belief*, trad. Luca D'ISANTO, David WEBB, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1999. L'original italien fut publié en 1996.

<sup>29</sup> « Comme événement salvateur et herméneutique, l'incarnation de Jésus (la *kénôsis*, l'abaissement de Dieu) est elle-même, avant tout, un cas archétypal de la sécularisation », Gianni VATTIMO, « Histoire du salut, histoire de l'interprétation », in *Après la chrétienté. Pour un christianisme sans religion*, Paris, Calmann-Lévy, 2002, p. 104. L'original italien est paru en 1992 dans la revue *MicroMega*. Incidemment, Vattimo définit très brièvement la kénose : « C'est l'abaissement ou l'affaiblissement de Dieu dans l'incarnation » (*ibid.*).

<sup>30</sup> Gianni VATTIMO, *Éthique de l'interprétation*, Paris, Éditions La Découverte, 1991, p. 9.

Autrement dit, la modernité serait l'époque où un théologème aurait été reçu et inscrit dans la trame même de la vie sociale. L'affaiblissement qu'exprime le concept de kénose trouve à la fois sa traduction et sa correspondance dans la sécularisation des sociétés occidentales autrefois chrétiennes. Mais ce mouvement n'est pas unique. Un autre mouvement l'accompagne. En effet, la déstabilisation des métaphysiques, quels que soient les visages qu'elles prennent, rendrait possible l'identification de l'origine kénotique des processus sociaux de sécularisation. Mais dès que Vattimo affirme ce lien étroit entre kénose et sécularisation, il s'empresse d'en qualifier la portée puisqu'il pense à un retournement de la logique corrosive de la sécularisation sur elle-même. La sécularisation devient elle-même l'objet d'un affaiblissement, voire d'un dépassement. Ce dépassement doit être entendu de la même manière que Vattimo comprend le nihilisme nietzschéen : constat sur l'état (de déréliction) de la culture occidentale, d'une part, et travail de dépassement de cet état au sein même de cette culture, d'autre part<sup>31</sup>. Ainsi, par une distorsion – le *Verwindung* heideggerien – la sécularisation s'accomplit en s'appliquant sa propre logique corrosive. C'est que l'évidement ou l'affaiblissement se fait paradoxalement ressentir dès lors qu'il y a rigidité théorique, raideur idéologique, durcissement ontologique de ce qui n'est au fond qu'un dynamisme, un processus. La kénose est donc en principe infinie, elle ne peut s'arrêter en chemin, ni se satisfaire de ses réalisations partielles et contingentes.

Pour Vattimo, la qualification kénotique de la sécularisation n'est qu'un moment d'un travail herméneutique plus vaste. En quoi et comment ce dynamisme kénotique se fait-il sentir ? Quelle créativité herméneutique permet-il ? Trois autres lieux d'application sont présentés par le philosophe.

(1) Dans l'ordre de la connaissance, la kénose induit une forme de subversion de la référence à un *archè*, à un fondement métaphysique. C'est la pensée remémorante (l'*An-denken* de Heidegger) qui, sous le mode ironique, se reconnecte avec les traces en tant que traces qui constituent la tradition. Par exemple, quand Vattimo parle d'une ontologie faible pour désigner l'être interprétable dans notre condition actuelle, la comparaison ne peut évidemment se faire avec un référent dans la réalité, mais avec les discours métaphysiques antérieurs, ceux dont Nietzsche a déjà annoncé qu'ils sont tributaires du nihilisme combattu par ces discours.

(2) Toujours en ce qui concerne la métaphysique, Vattimo établit un lien direct entre la kénose et le « dépassement de la violence originaire, essentielle au sacré et à la vie sociale elle-même<sup>32</sup> ». Pour Nietzsche, le discours métaphysique est une réponse revancharde à la prise de conscience d'une absence d'ordonnement du

<sup>31</sup> Gianni VATTIMO, « The Two Senses of Nihilism in Nietzsche », in *Dialogue with Nietzsche*, New York, Columbia University Press, 2008, p. 134-141.

<sup>32</sup> VATTIMO, *Belief*, op. cit., p. 48, notre traduction. Vattimo suit de près la pensée de René Girard sur les rapports entre le sacré, la violence et le processus victimaire.

monde, que ce soit parce qu'il n'y a pas d'ordre fondamental de la création, ou que ce soit parce qu'il n'y a pas de développement ordonné de l'histoire. Donc, pas d'*archè*, pas de *telos*<sup>33</sup>. L'impossibilité logique et épistémologique de découvrir un fondement (même en creux...) ou un but oblige alors à faire un coup de force discursif, celui d'imposer un ordre ou un but et, ainsi, masquer l'état de désordonnement du monde. De cette lecture de Nietzsche, Vattimo tire une caractéristique inhérente à tout discours métaphysique : tout principe transcendant est grevé d'une violence « intrinsèque ». Avec ses revendications de vérité, de totalité, d'universalité, d'intemporalité et de normativité pour la pratique, un discours métaphysique (religieux ou philosophique) revendique une forme de monopole. La dissolution moderne (et kénotique) de tout principe premier porte donc un coup fatal aux prétentions métaphysiques et à la violence qui leur est inhérente.

(3) Enfin, dans un domaine plus familier aux théologiens, le Dieu proclamé ne peut plus être présenté sous des traits apocalyptiques<sup>34</sup>. Selon Vattimo, cette interprétation apocalyptique entendue dans certains milieux chrétiens suppose une séparation radicale entre l'homme et Dieu, une différence ontologique sera on ne peut plus claire lors de la fin de l'Histoire et des temps, quand le monde plus vrai sera enfin réalisé, dit-on. Comment, se demande Vattimo, ne pas voir dans ce discours tragique sur le monde contemporain – un monde souvent décrit avec de forts accents johanniques – une eschatologisation de l'origine, c'est-à-dire une projection et un retour en force d'un monde qui sera constitué selon les caractéristiques du fondement métaphysique qui est déclaré perdu par le discours tragique ? La différence ontologique y est tellement grande entre le monde de la promesse divine et le nôtre, que ce dernier ne peut qu'être balayé par l'irruption de l'*eschaton*. L'effet malencontreux du discours tragique où on insiste si fortement sur la différence ontologique, c'est la perte de la capacité même de comprendre la « logique » de l'incarnation.

La critique de Vattimo sur le discours tragique et cette présentation d'un Dieu tout à fait Autre, comme pure altérité, est faite à partir de l'incarnation et de la kénose. Ce Dieu qui s'abaisse et qui s'incarne est une traversée de la différence ontologique, qui n'est pas niée par Vattimo, mais qu'il tempère. Si l'incarnation permet une critique de la différence ontologique radicale – articulée tant par des discours religieux tragiques que par des discours métaphysiques – elle n'est pas pour autant in-saisissable rationnellement<sup>35</sup>. Or, cette « rationalité » de la vérité de l'évangile ne peut plus se trouver dans une réflexion métaphysique.

<sup>33</sup> Gianni VATTIMO, « Nihilism and the Problem of Temporality », in *Dialogue with Nietzsche*, op. cit., p. 13 : « There is thus ultimately no order, meaning, or value in things, and humanity loses any firm basis on which to orient its action in the world. »

<sup>34</sup> VATTIMO, *Belief*, op. cit., p. 80-84.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 55 : « All of us should claim the right not to be turned away from the truth of the Gospel in the name of a sacrifice of reason demanded only by a naturalistic, human, all too human, ultimately unchristian, conception of God's transcendence. »

Pour Vattimo, la kénose jette un voile d'indécidabilité, une indécidabilité théorique sur la nature de Dieu et sur la nature du monde. La kénose serait en somme la condition de possibilité du langage théologique, de l'herméneutique et du langage tout court. Sans peut-être s'en apercevoir, Vattimo revient à l'intention – si tant est qu'on puisse herméneutiquement imputer une intention au rédacteur de la lettre aux Philippiens – de l'utilisation de l'hymne kénotique dans la lettre aux Philippiens. L'hymne qu'on lit en Ph 2, 6-11 n'est pas utilisée pour informer l'auditoire par un discours ontologique sur la nature du Christ. Cette interprétation ontologique de l'hymne kénotique renvoie à la fonction qu'on lui a fait jouer dans les débats christologiques de l'Antiquité chrétienne. Elle a plutôt une fonction exemplaire, parénétiqque ; elle invite les disciples à se comporter entre eux comme le Dieu qui s'est abaissé, qui s'est évidé, qui n'a rien retenu pour lui-même, au point que c'est grâce à l'intervention du Père que lui est re-donné le « Nom qui est au-dessus de tout nom » (Ph 2, 9b).

Ainsi, recourir à la kénose et à sa dimension parénétiqque première, c'est, dans l'état actuel des discussions théologiques et philosophiques, mobiliser cette idée d'une indécidabilité théorique concernant la nature de Dieu et laisser la place à une approche éthique de la kénose. C'est là, il me semble, une interprétation plausible de l'ontologie faible dont Vattimo fait la promotion. Le projet de Vattimo oblige, d'une certaine manière, à penser au cœur d'une déchirure entre vérité théorique et vérité pratique, entre orthodoxie et orthopraxie.

## 2. Ce qui reste de l'éthique en régime kénotique

L'approche éthique promue par Vattimo se traduit par la recherche d'une orthopraxie, d'un agir droit en régime de pensée post-fondationnelle. Ainsi, Vattimo identifie trois pratiques qu'il considère représentatives de ce que je nommerai une orthopraxie contemporaine.

### *Réduction de la violence*

D'abord, la déchirure entre vérité théorique et vérité pratique entraînerait une réduction de la violence inhérente à la normativité métaphysique. Une éthique métaphysique serait constitutivement matrice de violence et d'autoritarisme. Pour Vattimo, la violence métaphysique se manifeste de deux façons. La première survient lorsque la contemplation des principes premiers arrête tout questionnement et tout dialogue sur le statut même de ces principes. La seconde se montre dans l'application de ces principes aux situations concrètes qu'il faut normer. L'affaire d'excommunication au Brésil (en mars 2008) est

un exemple patent de la violence métaphysique à l'œuvre dans ce mélange d'assurance tranquille d'être en possession de la vérité et dans l'autoritarisme du prononcé d'un jugement moral simpliste dans une situation éminemment complexe.

### *Nouement du lien social*

Maintenant, il est important de bien préciser la portée de la critique métaphysique de la violence. La dénonciation herméneutique de la violence métaphysique<sup>36</sup> ne se fait pas au nom d'un principe premier meilleur, c'est-à-dire qui serait plus vrai que celui que l'on dénonce. Faire ainsi serait entrer dans une contradiction particulièrement perverse. La vérité métaphysique et son caractère intrinsèquement violent sont dénoncés au nom d'une vérité pratique. À la régulation qui s'impose en vertu de l'autorité d'un connaître (ce qui est une autre manière de désigner l'orthodoxie) s'oppose la résistance d'un faire (une orthopraxie), en l'occurrence le faire qui, par la réduction de la violence, cherche à préserver, voire à renouer le lien avec l'autre, puisque l'effet pratique de la violence métaphysique est la réduction de l'autre au silence, ce qui signifie la rupture, la fracture du rapport à l'altérité. L'irréductibilité à soi de l'altérité constitue ainsi la mise à l'épreuve et le test que l'éthique de l'interprétation oppose à une éthique de la métaphysique.

### *Éthos de la discussion*

La troisième pratique que Vattimo propose comme balise orthopraxique d'une herméneutique radicale est emblématique de l'éthos démocratique. Il s'agit de la pratique de la discussion, de la négociation et du consensus dans l'adoption de normes. L'orthopraxie dans la discussion se mesure à la capacité que les protagonistes ont de reconnaître le caractère faillible de leurs positions et de résister à la tentation d'imposer par la forme leurs vues aux autres<sup>37</sup>. Je ferai remarquer que cette conception « procédurale » du discours est proche, bien sûr, de l'éthique de la discussion habituellement associée aux philosophes allemands Karl-Otto Appel et Jürgen Habermas, une approche discursive de la morale que Vattimo critique par ailleurs<sup>38</sup>. Il ne faut pourtant pas oublier que chez Gadamer l'expérience herméneutique possède une structure dialectique et

<sup>36</sup> VATTIMO, « Violences, métaphysique, christianisme », in *Après la chrétienté*, op. cit., p. 171-183.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>38</sup> Gianni VATTIMO, « An Apology for Proceduralism », in *Nihilism and Emancipation. Ethics, Politics, and Law*, New York, Columbia University Press, 2003, p. 156-162.

que l'expérience de la vérité advient dans un échange de questions et de réponses entre un texte, une œuvre ou une tradition et un lecteur, dans le milieu du langage. On conçoit bien alors que dans le cas du procéduralisme de l'éthique de la discussion toute comme dans le rapport herméneutique à un texte, la vérité ne se tient donc pas toute constituée, toute faite. La vérité découle d'une démarche, que celle-ci soit comprise comme une procédure de la validation des prétentions à la validité – comme chez Habermas – ou comme fusion des horizons respectifs du texte et du lecteur dans une dialectique questions/réponses. L'important n'est pas ici de comparer ces deux démarches particulières. Ce que je veux souligner, à la suite de Vattimo, c'est que pour Gadamer, comme pour Habermas, la vérité ou ce qui en tient lieu advient ; elle résulte d'un faire. Qu'elle soit ontologique ou critique, l'herméneutique met donc en avant une conception pratique de la vérité<sup>39</sup>.

Revenons à Vattimo. Il apparaît dès lors que, pour lui, l'avènement de l'ère postmétaphysique libère une orthopraxie qu'il est possible d'opposer à tout discours moral orthodoxe appuyé sur la métaphysique. Réduire la violence, discuter, maintenir le rapport à l'autre : ces trois éléments constitutifs d'une éthique de l'interprétation représentent pour Vattimo une version sécularisée de la charité. Le mot n'est pas à prendre dans son acception théologique, même s'il en reste une couleur dans l'utilisation sécularisée qu'on en fait. Il renvoie à la vérité pratique d'un rapport à l'autre qui serait de la même espèce que l'idée de solidarité promue par Rorty<sup>40</sup>. L'acception de la charité est la suivante : il faut y entendre la création, le maintien et la préservation du lien à l'autre en tant qu'autre, à l'autre dans sa singularité.

En somme, l'attention à l'autre en tant qu'autre est au cœur de la charité, de l'orthopraxie, de la remise en cause de l'orthodoxie en morale, de la mise à l'épreuve des contenus éthiques.

L'éthique de l'interprétation thématise des « intuitions morales », des sentiments moraux, un éthos, qui sont libérés par la remise en cause de l'orthodoxie morale. C'est du côté du monde-vécu, de ce monde humain qui s'offre à l'interprétation que se situe l'éthique de l'interprétation. Il s'agirait d'une éthique qui atteste des intuitions morales qui marquent la conscience des contemporains, rendues visibles et palpables par le retrait de la pensée métaphysique.

Une telle interprétation, trop rapidement résumée ici, ne va pas de soi. Rappelant le geste associé aux théologies de la mort de Dieu, le projet de Vattimo souligne

<sup>39</sup> José Maria AGUIRRE ORAA, *Raison critique ou raison herméneutique ? Une analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer*, Paris/Vitoria, Cerf/ESET, 1998, p. 338-346.

<sup>40</sup> Richard RORTY, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

un effacement institutionnel et culturel du christianisme, allant jusqu'à bouleverser le geste théologique et le discours sur Dieu<sup>41</sup>. C'est pourquoi j'évoque ici une critique contemporaine, celle de Graham Ward, un théologien balthasarien proche du courant de l'orthodoxie radicale.

### 3. Une allégorie de l'amour : kénose et éthique selon Graham Ward

La critique que le théologien britannique Graham Ward formule à l'encontre d'une philosophie kénotique comme celle de Vattimo est articulée en deux temps, où chaque étape correspond à une manière d'interpréter la kénose en régime postmoderne. Le premier temps est une discussion à propos de l'inachèvement de la réflexion philosophique contemporaine sur la kénose<sup>42</sup>. Le second temps est une lecture allégorique de Ph 2, 5-11 pour en dégager les lignes d'une éthique chrétienne<sup>43</sup>. Mais avant de faire état de la critique de Ward, il vaut la peine de la situer à la lumière de la périodisation faite dans la première partie de ce texte.

Le travail théologique de Ward sur la kénose est résolument marqué par le passage à l'ère postmétaphysique, où la réflexion laisse de côté tant les notions d'être, d'essence ou de nature, d'une part, que l'idée de travailler à partir de la conscience messianique, d'autre part. L'exemple le plus patent de cette orientation de Ward est présenté au tout début du deuxième chapitre de son ouvrage *Christ and Culture*. Ce chapitre, intitulé « The Schizoid Christ », débute par une citation de Grégoire de Nyse mise en exergue : « Le terme divinité signifie une opération, et non une nature. » Exit, donc, toute velléité d'interprétation métaphysique. Puis, le premier paragraphe du chapitre commence ainsi :

Malgré l'allusion à une psychopathologie – la schizophrénie – il ne s'agit pas d'un essai de psychanalyse de Jésus de Nazareth. En effet, mon intention n'est pas de faire une enquête sur le Jésus historique et la conscience qu'il a ou non d'être le Christ. Une telle enquête psychanalytique s'appuierait sur des présupposés diamétralement opposés à mon intention : a) l'autonomie de l'individu libéral ; b) l'unité de la conscience individuelle ; c) la possession de cette conscience unifiée forme un sens spécifique de soi : une identité. Ces présupposés sont ceux du sujet-en-contrôle ; le sujet libéral et libre qui n'est assujéti à personne. Ce chapitre vise un but tout à fait opposé à ces présupposés. Cet essai cherche à schématiser certaines

<sup>41</sup> Comme la critique du Dieu apocalyptique, vue à la fin de la section II, 1.

<sup>42</sup> Graham WARD, *Christ and Culture*, Londres, Blackwell Publishing, 2005, p. 77-84. Dans tous les passages cités la traduction française est mienne.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 183-218.

opérations dans lesquelles Jésus est le Christ<sup>44</sup>.

Cette longue citation parle d'elle-même. L'approche de Ward prend le contre-pied du kénotisme moderne<sup>45</sup>. Mais Ward n'en reste pas là. Il fait aussi une critique des reprises contemporaines de la kénose. Citant des auteurs qui font une reprise du thème de la kénose<sup>46</sup> – Cerateau, Mark C. Taylor, Jean-Luc Nancy, Vattimo, Levinas, Derrida – Ward repère une caractéristique commune à tous ces projets : celle d'une kénose in-finie, sans télos, surgissant de l'absence et y aboutissant<sup>47</sup>. Une telle conception unilatérale et nihiliste<sup>48</sup> ne construit rien, ne crée rien, et certainement pas une socialité ou une relation. Ward donne Levinas en exemple de cette impossibilité de la relation. Il débusque dans l'œuvre levinassienne un paradoxe. En effet, il semble que la dé-possession de soi, la sortie de soi que Levinas décrit se retourne en une forme de solipsisme puisqu'il n'y a pas de *terminus ad quem*.

Pour Ward, la kénose n'est pas un en-soi. Elle n'opère pas en vue d'elle-même. S'il y a kénose, c'est en vue d'un autre ; c'est pour l'autre. La kénose est, en principe, finalisée. S'il y a effectivement ek-stase<sup>49</sup>, c'est pour une fin, pour un but : il s'agit d'un évidement de soi vers l'autre (*emptying towards the other*<sup>50</sup>) en vue d'être rempli de l'autre. S'il y a évidement, c'est qu'il y a en même temps remplissement. La kénose appelle le plérôme, il y a abandon de soi en vue de la réception du don qu'est l'autre. Ainsi, abandon et don constituent les deux versants du mouvement de la relationalité, de la socialité. Inspiré par l'épisode biblique de l'accueil sous le chêne de Mambré<sup>51</sup>, Ward établit un lien entre kénose et plérôme, faisant de ces théologèmes les conditions de l'hospitalité. Il critique ainsi la nomadicité associée à une kénose sans télos : « L'œuvre de Derrida, Vattimo et Taylor ne fait qu'annoncer que nous sommes tous dépossédés et en constant procès de dépossession : nous sommes tous des nomades<sup>52</sup>. » Or, pour Ward, ce n'est là qu'une conception partielle, puisque la kénose n'est dépossession que pour préparer le terrain pour une réception du plérôme, l'autre.

Un second texte biblique est invoqué, plus longuement celui-là, pour

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> Une critique des kénotismes moderne et contemporain est faite p. 189-198.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>51</sup> Genèse 18, 1-33.

<sup>52</sup> WARD, *Christ and Culture*, *op. cit.*, p. 81.



appuyer cette critique du kénotisme contemporain. L'hymne au Christ de l'Épître aux Philippiens présente la trajectoire de la kénose. L'itinéraire en deux temps – abaissement et exaltation – sert de mesure, de norme pour évaluer le kénotisme contemporain. C'est dans cette lecture de Ph 2, 5-11 que Ward puise les ressources pour élaborer une éthique chrétienne.

Encore faut-il préciser la teneur de cette éthique chrétienne qui, *in fine*, apparaît bien mince face aux promesses implicites contenues dans la critique que fait Ward de l'éthique du kénotisme contemporain. Exprimant une dette explicite envers Balthasar et, à travers le théologien de Bâle, envers Origène, Ward dégage le sens spirituel de l'hymne christique. Ainsi, selon lui, l'hymne est structurée par trois formes de représentation : la représentation divine de Dieu dans le Christ, une représentation du don de soi-même du Christ pour les Philippiens et, finalement, une représentation de l'acte de nomination et de parole comme une réponse à la réception de ce qui est donné. Ces trois moments correspondent à une méditation théologique sur le salut, une méditation éthique sur le comportement approprié que doivent adopter ceux qui sont sauvés et, enfin, au langage approprié pour rendre compte linguistiquement du salut. Ce troisième moment semble considéré par Ward comme le « fondement » du discours théologique<sup>53</sup>.

Cette analyse en trois temps correspond, à son tour et à peu de choses près, au sens spirituel de l'Écriture que décrit Origène<sup>54</sup>. Le sens spirituel se décline en trois volets : le sens allégorique qui rend l'être du mystère chrétien, le sens tropologique (ou moral) qui décrit l'agir vertueux découlant de l'être chrétien, et le sens anagogique qui indique comment cet être et cet agir sont consommés dans le Royaume céleste.

L'aspect allégorique de la lecture de Ward suit de près la réflexion balthasarienne sur la kénose intra-trinitaire. Pour le théologien de Bâle, la kénose est la circulation de l'amour dans la périchorèse des personnes divines. En mettant l'accent sur le désir de l'autre au sein de la Trinité<sup>55</sup>, cette érotique divine est la source de la kénose intra-trinitaire et le dynamisme de la kénose dans la création et dans l'incarnation. Le salut vient donc d'une participation à l'érotique divine – d'une réception de ce désir divin et gracieux, voulant le désir humain et appelant une réponse désirante, suscitée par la grâce – dans une économie où don et réception sont intimement liés.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>54</sup> Dans ce paragraphe, je suis de près la description des quatre sens de l'Écriture chez Origène, description que fait Bertrand DE MARGERIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse. I. Les Pères grecs et orientaux*, Paris, Cerf, coll. « Initiations », 1980, p. 117-121.

<sup>55</sup> WARD, *Christ and Culture*, *op. cit.*, p. 200.

La lecture tropologique s'appuie sur l'allégorie. Si les relations entre les trois personnes constituent une kénose intra-trinitaire et que, par la suite, la mission du fils – son incarnation, sa mort sur la croix et la résurrection – est elle aussi kénose et plérôme, selon les deux mouvements représentés par l'hymne, alors le comportement des sauvés doit, lui aussi, « incarner » ce mouvement, ce dynamisme. Il y a analogie entre la kénose divine, d'une part, et l'idéal éthico-ecclésiologique des chrétiens. C'est du moins le sens que l'on peut dégager de l'exhortation parénétiq (Ph 2, 1-4) qui précède l'hymne elle-même. La kénose attendue des disciples est seconde et analogue : « Nous vivons analogiquement, et la kénose est à la fois la condition de cette vie et notre compréhension de celle-ci : c'est le mode de toute action et de l'éthique chrétiennes [...] La kénose est la forme, le caractère et la praxis d'une théologie qui se tient hors de toute logique humaine et qui illumine celle-ci<sup>56</sup>. » Le sens moral de la kénose consiste donc dans la « donation du don de la vie – une donation qui ne peut être donnée si la donation n'est pas incluse dans une économie qui intègre la réception, une économie de la réponse<sup>57</sup> ». Il y a ici une indication claire que Ward mobilise la structure du don archaïque pour montrer la circulation du couple éros divin/vie au cœur de la vie morale.

En troisième lieu, le sens anagogique est rendu, dans le projet théologique de Ward, par une autre analogie entre la nomination du Christ ressuscité par Dieu (le Père qui lui confère le Nom au-dessus de tout nom) et la re-nomination du monde, cette dernière étant la condition de possibilité du discours théologique. Les effets de la kénose qui concernent le discours théologique sont multiples : la révélation de l'affaiblissement de Dieu quand il fait don de lui-même sous la forme du serviteur ; la re-nomination du monde quand le Verbe l'embrasse à nouveau ; la prise de parole publique par les croyants<sup>58</sup>.

L'éthique chrétienne selon Ward se présente donc comme une *sequela Christi*, comme une conformation de l'action chrétienne au *pattern* don/abandon aux autres et à la grâce, un *pattern* qu'il dégage allégoriquement de l'hymne kénotique de Ph 2.

Cette éthique en reste à l'identification d'une forme ecclésiale de vie. Dans l'état où Ward la présente, elle ne dit rien des rapports entre les chrétiens et

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 201-202.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 185. De ces trois volets, le troisième n'est pas explicitement détaillé par Ward. On peut supposer que c'est l'acte théologique qui est rendu possible par la kénose, mais en quoi il doit être public n'est pas clairement justifié. Si par « *speaking out publicly* » Ward désigne la proclamation du kérygme, il faut alors bien comprendre qu'il ne s'agit pas d'une énonciation dans les modes courants (discursifs, argumentatifs) de l'énonciation théologique. La proclamation du kérygme, sans être dénuée de réflexivité, est une exhortation. Elle n'est pas *ipso facto* une argumentation théologique. Ou alors, il faut comprendre l'activité théologique comme un geste purement intra-ecclésial.

leur environnement social, même s'il insiste pour dire qu'une éthique digne de ce nom doit viser la socialité, la relationalité, à l'instar d'une des opérations décrites par les Évangiles où Jésus se révèle comme Christ. Mais ce dont il s'agit semble se limiter à la socialité intra-ecclésiale<sup>59</sup>. Ce projet demeure plutôt vague et sans impact concret.

Le contraste entre le sens tropologique dégagé par Ward de l'hymne aux Philippiens et l'éthique de l'interprétation de Vattimo ne saurait être plus marqué. D'un point de vue sensible aux rapports entre christianisme et société, il semble bien que la perspective allégorique de Ward prête le flanc au même reproche fait à Origène : « L'allégorisme tend à la négation et à l'évacuation de l'histoire<sup>60</sup>. » En ce qui concerne Ward, c'est le rapport à la société et à la culture qui n'est pas pris en compte dans sa réflexion.

Dans la mesure où les croyants ne sont pas ex-culturés, où ils sont partie prenante, qu'ils le veuillent ou non, de la culture et de la société où ils forment une communauté de foi, une interprétation de la kénose – comme tout travail théologique de manière plus générale – ne peut faire l'économie de son rapport aux fonctions mêmes de la vie sociale, intellectuelle et culturelle de son époque. De plus, la *sequela Christi* doit se traduire de manière concrète dans une culture où l'enjeu religieux n'est pas celui d'une opposition entre théisme et athéisme, mais bien comme celui d'une pluralisation culturelle et religieuse, d'une dé-traditionalisation du croire et, dans le cas qui nous occupe, d'une dévalorisation des orthodoxies.

L'avantage du projet de Vattimo est de donner son interprétation de la kénose en prenant à bras-le-corps la situation culturelle contemporaine. L'orthopraxie qu'il dégage possède au moins le mérite d'offrir des pistes d'action et d'interaction beaucoup plus concrètes et plausibles que Ward. Cela dit, l'œuvre de Vattimo est aussi discutable. Le peu d'importance qu'il accorde au concept de justice dans son éthique de l'interprétation laisse songeur. C'est selon moi l'indice d'une esthétisation de l'éthique, au sens où c'est la notion de conflit qui disparaît sous les considérations de la *caritas*.

En somme, la lecture éthique inspirée de la kénose amène les interprètes à rendre compte d'une orthopraxie possible en régime postmétaphysique. Que le dynamisme de l'orthopraxie soit l'*eros* divin inséré dans la structure responsoriale du don archaïque ou qu'il soit plutôt identifié à l'*agapè-caritas* compris selon la structure du don moderne, lui-même héritier du christianisme, il est clair que la kénose est interprétée, dans un cas comme dans l'autre, selon une conception esthétisante de l'éthique. Le discours contemporain sur la kénose parle plus volontiers d'altérité, d'attention à la singularité, de charité, de

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>60</sup> DE MARGERIE, *Histoire de l'exégèse I*, op. cit., p. 130.

sollicitude et de compassion que de justice, d'institutions justes. L'éthique kénotique repose sur les épaules d'un sujet et semble transcender toute structure institutionnelle. L'amour constitue donc la ressource éthique privilégiée qui donne sa couleur particulière à cette orthopraxie non fondationnelle. On parlera alors d'une éthique kénotique de l'amour.

### III. DISCUSSION : KÉNOSE ET PARTICIPATION

Ce parcours historique, thématique et critique de la kénose appelle plusieurs discussions. Du point de vue qui m'intéresse, celui de l'éthique théologique, je me limiterai à une seule. La question qui sera soulevée ici est celle de la participation.

Définie de manière minimale, la participation est une relation de détermination. Le vocabulaire de la participation exprime « le fait qu'un être peut être déterminé dans sa manière d'être, des manières les plus diverses, par le mode d'être et les particularités d'un autre être<sup>61</sup> ». S'il est vrai que la participation est, comme disent Rahner et Vorgrimler, « l'une des notions clef de la théologie<sup>62</sup> », tout en étant une notion « très mystérieuse<sup>63</sup> », alors un discours sur la participation est-il encore possible quand l'ontologie est affaiblie, quand la possibilité même de l'analogie de l'être ne se révèle qu'une entreprise nihiliste qui n'ose pas s'avouer comme telle ? Une éthique kénotique de l'amour sonne-t-elle le glas de l'analogie comme ressort épistémologique, c'est-à-dire comme matrice d'un discours sur Dieu et sur la morale ? C'est ce que laisse supposer tant la critique vattimienne de la métaphysique que le recours à l'allégorie de Ward. Et pourtant le concept de participation semble encore nécessaire, en éthique théologique du moins, pour aborder ce que l'on peut nommer les ressorts des pratiques transformatrices, ou encore les conditions de possibilité d'une praxis droite, d'une orthopraxie. Et, de fait, s'il y a possibilité d'identifier et de mettre en œuvre une orthopraxie, cela laisse entendre que le pouvoir-faire qui en découle résulte d'une « affectation » ainsi que le laisse entendre l'idée même de participation.

Il me semble qu'une lecture éthique de la kénose rend possible un discours autre. Il ne s'agit pas d'une porte de sortie sauvant l'analogie de l'être. Une lecture éthique de la kénose déporte le discours et l'attention non plus vers l'être – qui est de l'ordre métaphysique – mais vers un pouvoir-faire, rendu visible par l'affaiblissement des discours ontologiques et sorti de la violence

<sup>61</sup> Karl RAHNER, Herbert VORGRIMLER, art. « Participation », *Petit dictionnaire de théologie catholique*, trad. P. DÉMANN, M. VIDAL, Paris, Seuil, 1970, p. 340.

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> *Ibid.*

inhérente au couple autorité/vérité. Mais comment s'actualise le pouvoir-faire, comment les ressorts d'une orthopraxie peuvent-ils s'enclencher ? Qu'est-ce qui enjoindra les croyants à entrer dans cette orthopraxie sans fondement ontologique, s'il n'y a plus de ressemblance de l'être ? Comment, également, éviter de transférer la fonction fondationnelle de l'être, en l'occurrence de l'être divin, au sujet et à l'ériger en sujet tout-puissant, nouvelle fondation prométhéenne ? Comment les auteurs évoqués ici peuvent-ils répondre à ces questions ?

### 1. Éros, don et participation

Pour Ward, c'est l'amour qui est au cœur de la relation de détermination entre Dieu et l'homme. L'amour est compris comme *eros* divin, une expression qui révèle l'attachement de Ward au platonisme chrétien. Ward conçoit la participation comme une entrée dans une économie du don, où Dieu a l'initiative du premier don engendrant la réponse humaine. Cette structure ternaire du don est d'abord repérée dans le geste d'Abraham, au livre de la Genèse. L'appel divin à Abraham met en branle une circulation du désir où l'amour divin n'est pas impassible au désir de fidélité que porte Abraham, même s'il est en exil, figure de la complète dépossession<sup>64</sup>. Il y a alors double ek-stase. Ces ek-stases, divine et humaine, se maintiennent dans le désir de l'Autre. L'effet est d'ouvrir cette relation de don à d'autres. C'est, comme on l'a vu plus tôt, l'épisode de l'accueil des divins étrangers sous le chêne de Mambré. Il est important de relever qu'à aucun moment Ward ne souligne quelque lien que ce soit entre langage et désir ou, de fait, de toute autre forme de médiation dans cette circulation du désir. La description de l'économie du don et du désir se limite à ceci : « Tout concept de participation nécessite une compréhension précise de cette économie [du don] : soit l'évidement vers l'autre ou le remplissement en vue de recevoir l'autre<sup>65</sup>. »

La reprise théologique de la structure ternaire du don archaïque ou du don cérémoniel a de quoi surprendre, d'autant plus que le christianisme, en cela avec l'appui de Sénèque, a permis, si l'on suit les travaux de Marcel Hénaff, la mise en place d'une autre compréhension du don : le don moral, le don unilatéral, le don oblatif<sup>66</sup>. C'est que le don archaïque nécessite des médiations, le plus souvent matérielles, pour que la structure ternaire puisse se concrétiser dans des pratiques. C'est pourquoi la mobilisation de l'*eros* divin dans la structure ternaire du don sans autre médiation en reste à un projet inachevé, où les médiations ne sont pas prises en compte. Un exemple patent de cette inattention aux médiations est le suivant :

<sup>64</sup> WARD, *Christ and Culture*, op. cit., p. 81.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>66</sup> Marcel HÉNAFF, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil, 2002, p. 377 sqq.

La véritable justice n'opère que dans l'obéissance à l'économie de la réponse fidèle [*faithful response*] ; une réponse qui reconnaît que dans toute rencontre se profile la question « Qui est l'étranger ? » et qui comprend que la réponse est : « Ni l'un ni l'autre, tant que nous sommes ensemble. » C'est là l'économie de l'amour dont le but est de toujours viser au perfectionnement et au redressement des relations. Il n'y a pas de justice – tout comme il n'y a pas de beauté, ni de véritable vérité ou de bonté – hors de l'ordonnement divin de toute relation [...]. Le corps politique et ecclésial émane du corps de l'humain inscrit dans des relations droites<sup>67</sup>.

Rien n'est dit, par la suite, sur les médiations et les étapes qui mènent de l'hospitalité abrahamique à la société. La seule conséquence concrète que mentionne Ward est celle de la formation d'une communauté croyante, qui est en fait une communauté désirante.

## 2. Nihilisme, piété et participation

Les travaux de Vattimo permettent-ils de penser la participation en régime postmétaphysique ? Il faut d'emblée préciser que Vattimo n'utilise pas le terme participation, pas plus qu'il ne thématise expressément le problème. C'est à partir de ce qui reste comme pensée de l'être « après » la métaphysique que j'entrerai dans le thème de la participation.

Si Vattimo critique fortement la métaphysique, il continue cependant de parler d'ontologie, même s'il s'agit d'une ontologie « faible ». C'est l'indice qu'il a bien compris la leçon de Heidegger pour qui la métaphysique est indépassable. En faisant cette affirmation étonnante, Vattimo évite de commettre le contresens qui consisterait à déclarer que la métaphysique ne s'appuie sur rien, un rien que l'on aurait identifié au fondement du réel. On ne peut s'appuyer sur un fondement plus vrai pour critiquer la métaphysique sans s'empêtrer dans une contradiction et sans reconduire une conception rigide de la métaphysique qui, en l'occurrence, serait l'identification d'un socle meilleur ou encore plus vrai<sup>68</sup>. Si, donc, la métaphysique apparaît insurmontable, elle n'est pas, pour autant, intangible.

À la suite de Nietzsche et de Heidegger, Vattimo affirme que l'être n'est pas de l'ordre de la structure stable, mais plutôt de l'événement<sup>69</sup>. Cette thèse est connue. C'est l'histoire de l'être et de ses différentes stases, lesquelles ne sont au fond que des interprétations, c'est l'histoire de l'être comme succession

<sup>67</sup> Ward, *Christ and Culture*, *op. cit.*, p. 82.

<sup>68</sup> VATTIMO, *Éthique de l'interprétation*, *op. cit.*, p. 20.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 21.

d'événements qui se donnent à voir. Ce n'est plus comme présence, mais bien comme re-présentations langagières, que l'être se déploie et advient dans un horizon qui, loin de constituer un fondement stable, est sans cesse en mouvement<sup>70</sup>. Une telle volatilité des discours sur l'être, incarnant en fait une histoire de l'affaiblissement de l'être ne peut supporter un concept classique de participation. S'il y a encore participation, s'il y a encore détermination de l'« être » par un autre, comment se manifeste-t-elle ? Elle n'est certainement pas dans un état ou dans une prédication – attributive ou proportionnée – de nature, de substance ou d'essence.

Je propose d'aborder le problème d'une participation postmétaphysique par un travail sur l'*An-denken*, la pensée remémorante par laquelle peut s'ouvrir l'« espace » et le « temps » d'un pouvoir-faire. Selon Vattimo, « l'Andenken acquiert pour la pensée post-métaphysique la fonction qui fut celle de la fondation métaphysique<sup>71</sup> ». En qualifiant ce rapport au passé de « reprise contaminante<sup>72</sup> », Vattimo tente d'en montrer l'effectivité sur l'interprète. La pensée remémorante est décrite comme « dévotion et respect que l'on adresse à la vie-mort, au vivant en tant que producteur de monuments ; en définitive, à l'être comme *Geschick*, comme envoi – et comme *Ueberlieferung*, comme tradition-transmission<sup>73</sup> ».

Ce rapport respectueux n'est pas une forme de conservatisme ou de traditionalisme déguisé<sup>74</sup>. Il n'est pas soumission devant l'excellence de l'être-historique d'un classique<sup>75</sup> ; il n'est guère plus pure et simple reproduction de ce qui fut et de ce qui reste sous la forme de trace. La *pietas* – c'est ainsi que Vattimo nomme ce rapport – « c'est faire mémoire, reprendre-accepter-distordre<sup>76</sup> ». Le faire mémoire peut être vu ainsi comme une exploration, voire une explosion du deuxième moment de la structure ternaire du don cérémoniel. Comprenant le don non plus dans une structure circulaire entre contemporains, mais dans une structure linéaire entre générations – c'est bien là le sens de tradition-transmission – la *pietas* apparaît donc comme un moment actif de réception, un moment incontournable d'interprétation de ce qui est donné, de ce qui provient par la transmission. La *pietas* ainsi définie me semble aller plus loin que l'idée de traditionalité que Ricœur expose dans le troisième tome

<sup>70</sup> VATTIMO, *Après la chrétienté*, op. cit., p. 38.

<sup>71</sup> VATTIMO, *Éthique de l'interprétation*, op. cit., p. 23.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>75</sup> Hans-Georg GADAMER, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1996, p. 308.

<sup>76</sup> VATTIMO, *Éthique de l'interprétation*, op. cit., p. 24.

de *Temps et récit*<sup>77</sup>. La traditionalité « signifie que la distance temporelle qui nous sépare du passé n'est pas un intervalle mort, mais une *transmission créatrice de sens* [...] une opération qui ne se comprend que dialectiquement dans l'échange entre le passé interprété et le présent interprétant<sup>78</sup> ». La *pietas* accorde à l'interprète une capacité de travail sur ce qui est reçu. Il y a bien une affectation de la conscience historique, mais celle-ci n'est pas en état de passivité face à l'héritage reçu.

S'il y a participation, c'est sous cette forme d'une responsabilité envers le passé<sup>79</sup>, d'une écoute « des valeurs historiques, des configurations de l'expérience, des formes symboliques [...] laissées par les vies de nos semblables<sup>80</sup> » – semblables passés et contemporains –, alors le passage de l'écoute à la mise en œuvre d'une orthopraxie sans fondements, mais marquée par sa provenance et son héritage demande à être mieux spécifié.

Il y a participation dans la mesure où il y a responsabilité envers le passé, une responsabilité qui se comprend comme venant du passé, un appel, venant des générations précédentes, à faire ce qu'elles ont fait<sup>81</sup>. Cette injonction concerne un faire qui, loin d'être une répétition d'un dire, est itération d'un faire qui ne se comprend que comme un faire mémoire au sens que Vattimo donne à cette expression.

Penser la participation en régime kénotique permet de donner à la tradition et aux traditions le statut de médiation c'est-à-dire de milieu d'apprentissage et d'affectation d'un pouvoir-faire, lequel commence par un pouvoir-interpréter. Or, ce qui distingue Vattimo de Gadamer sur la tradition, c'est que le philosophe italien inscrit constitutivement une forme d'activité du sujet dans ce rapport. Ce serait ainsi dans une passivité première que l'activité interprétative trouve ses appuis.

### CONCLUSION

L'éthique kénotique tente de penser l'initiative divine selon une des modalités possibles du don, à savoir le don en creux, le don sous forme d'évidement. Cependant, une telle réflexion soulève encore des questions, que notre exploration

<sup>77</sup> Paul RICŒUR, *Temps et récit*. Tome 3 : *Le temps raconté*, Paris, Seuil, coll. « Points essais 229 », 1985, p. 397-400.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 399-400. C'est l'auteur qui souligne.

<sup>79</sup> Jean-Marc FERRY, *Les puissances de l'expérience*. Tome 2 : *Les ordres de la reconnaissance*, Paris, Cerf, 1991, p. 193.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 8-9.

<sup>81</sup> Guy JOBIN, « Le paradigme de la responsabilité comme condition de l'éthique théologique », *Laval théologique et philosophique*, vol. 60, n° 1, 2004, p. 146-148.



ne permettait pas d'aborder. Premièrement, approfondir la portée de l'éthique kénotique suppose aussi que le travail fait ici sur le rapport entre participation et analogie de l'être sous le régime de la kénose soit aussi fait sur le rapport entre participation et analogie de la foi<sup>82</sup>. Deuxièmement, un enjeu majeur du point de vue théorique consiste en une mise à l'épreuve d'une éthique kénotique à une théorie des médiations, notamment à une théorie de la justice. La kénose signifie-t-elle la dissolution des institutions ? Une éthique kénotique permet-elle de penser la présence publique des groupes croyants ? Troisièmement, les développements contemporains d'une éthique kénotique de l'amour (Ward) ou d'une éthique fondée sur la *caritas* rappellent le débat des années 1950 et 1960 sur la morale (ou l'éthique) de situation<sup>83</sup>. Une étude plus poussée devrait analyser les similitudes et les différences de l'éthique kénotique et la morale de situation. Ces quelques questions en suspens suffisent, me semble-t-il, à montrer la pertinence théologique et philosophique d'une réflexion sur le don, lui-même pensé en creux, lui-même marquant le manque.

Guy JOBIN

---

<sup>82</sup> À ce titre, une exploration de l'œuvre d'Eberhard Jüngel pourrait servir de point de départ pour ce travail.

<sup>83</sup> J. GOFFINET, *Morale de situation et morale chrétienne*, Bruxelles, *La pensée catholique*, 1964 ; Joseph FLETCHER, *Situation Ethics. The New Morality*, Philadelphie, Pa., Westminster Press, 1966.