

parfois, mais désormais elle se sentira *culpabilisée* de vivre : l'air du temps relativiste soufflera à son oreille et à son cœur que c'est par son choix individuel et délibéré qu'elle reste en vie : que c'est par sa décision qu'elle devient un poids pour les autres ! Et les médecins eux-mêmes, s'ils suivent ces malheureuses directives de l'ASSM, y ajouteront une charge. Au lieu de l'attitude humaine et humaniste de tout médecin et soignant, qui prend soin d'autrui au seul motif que nous sommes tous humains, que nous sommes des êtres par nature sociaux, au lieu de cette élémentaire *solidarité* engageant à entourer, aider, accompagner et aimer les personnes vulnérables ; au lieu de la *vocation* du soin porté aux malades, parce que cela relève de la plus simple humanité, les médecins, malgré eux, transmettront à la personne âgée cette croyance délétère que tous les problèmes proviennent d'elle-même, que si elle est devenue une charge, c'est en raison de sa décision arbitraire de malade qui aurait *choisi* de rester en vie ! Voilà que le relativisme cautionné par l'ASSM ajoute donc une pression supplémentaire sur les malades, les fatigués de la vie, faisant porter sur eux le poids entier de leur existence, du souci de leur entourage, des coûts de la santé, et même des frais occasionnés dans les homes.

* * *

Alors comment faire si la pensée est tenue en échec ? Si l'éthique est défaite ? Comment faire si les plus hautes instances morales de la médecine trahissent l'éthique ? Comment faire si médecins et soignants, malgré eux, sont entraînés dans cette déviance relativiste ?

Peut-être l'amour seul, à temps et à contretemps, apportera-t-il la lumière dont nous avons besoin.

François-Xavier PUTALLAZ

La « kénose » chez saint Thomas d'Aquin

La kénose constitue aujourd'hui un thème omniprésent non seulement dans la réflexion théologique sur le Christ et la Trinité mais également dans la spiritualité, la catéchèse et la prédication¹. C'est pourquoi il n'est pas inutile d'interroger à ce sujet les grands témoins de la tradition. Nous proposons ici une étude de la kénose (*exinanitio*) du Christ chez Thomas d'Aquin, composée de quatre parties. La première partie se penche sur l'exégèse de Ph 2,6-8 dans le commentaire de Thomas d'Aquin sur saint Paul. La deuxième apporte des compléments, tirés d'autres œuvres de saint Thomas, sur la kénose ou *exinanitio* du Fils. Ces deux premières parties ont pour objet de préciser de quelle manière saint Thomas comprend la kénose dans le contexte de Ph 2. Elles sont indispensables pour saisir la question de la kénose telle qu'elle se présente chez Thomas d'Aquin, sans y projeter des problématiques qui lui sont étrangères. Une troisième partie offre un bref aperçu des « processions » et des « missions » trinitaires, ainsi que de la création, afin de clarifier le sens thomiste de l'*exinanitio*. Enfin, puisque les « théologies de la kénose » modernes et contemporaines s'emploient souvent à fonder la kénose du Fils dans la vie intra-trinitaire, une quatrième partie montrera de quelle manière Thomas d'Aquin, en référence à Ph 2, rattache la kénose du Fils au mystère trinitaire².

1. Sur ce thème, voir Christophe CHALAMET (éd.), « Christologies de la kénose. Perspectives bibliques et systématiques », fascicule 3 de la revue *Études Théologiques et Religieuses* 89 (2014) 289-401 ; Bruce McCORMACK, « Kenoticism in Modern Christology », dans Francesca A. Murphy (éd.), *The Oxford Handbook of Christology*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 444-457.

2. Dans nos références aux œuvres de Thomas d'Aquin, les numéros (n°) renvoient à l'édition Marietti : *Super Epistolas S. Pauli lectura*, éd. Raffaele Cai, 2 vol., Turin-Rome, Marietti, 1953 ; *Lectura super Evangelium Ioannis*, éd. Raffaele Cai, 5^e édition, Turin-Rome, Marietti, 1952 ; *In librum beati Dionysii De divinis nominibus*, éd. Ceslas Pera, Turin-Rome, Marietti, 1950 ; *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, vol. 2 et 3, éd. Ceslas Pera, Pierre Marc et Pietro Caramello, Turin-Rome, Marietti, 1961. Toutes les autres citations de saint Thomas sont tirées de l'édition Léonine, à l'exception de : *Scriptum super libros Sententiarum*, Tomus I, éd. Pierre Mandonnet, Paris, Lethielleux, 1929 ; Tomus III, éd. Marie-Fabien Moos, Paris, Lethielleux, 1933 ; *Catena aurea in quatuor evangelia*, 2 vol., éd. Angelico Guarienti, Turin-Rome, Marietti, 1953 ; *De potentia* et *De unione Verbi incarnati*, dans *Quaestiones disputatae*, vol. 2, éd. Pio Bazzi, Mannes Calcaterra, Tito S. Centi, Egidio Odetto et Paul Pession, Turin-Rome, Marietti, 1965, p. 7-276 et 421-435.

1. Le commentaire de Thomas d'Aquin sur Philippiens 2

Dans les œuvres de Thomas d'Aquin, la notion de « kénose » (*exinanitio*) est essentiellement *éthique* et *christologique*. Si l'on considère le contexte de Ph 2, l'interprétation de saint Thomas est « morale », comme chez la plupart des Pères de l'Église et des auteurs médiévaux : saint Paul exhorte les chrétiens à l'unité fraternelle, à la vertu d'humilité, à l'estime d'autrui et à la sollicitude que les fidèles doivent avoir les uns pour les autres. Comme la plupart de ses contemporains et de ses sources patristiques³, Thomas semble ne pas avoir eu conscience de l'origine liturgique de Ph 2,6-11 (il ne parle pas d'hymne) et il n'a pas saisi l'unité littéraire des versets 6-11 de la même façon que l'exégèse d'aujourd'hui. Il rattache ces versets au verset 5 qu'il interprète comme un appel à « être humble » et à « tenir par la pratique ce qui fut dans le Christ Jésus »⁴. Saint Thomas comprend donc Ph 2,6-11 comme un « exemple » appelant à suivre l'humilité du Christ. L'exemple du Christ (*exemplum Christi*) comporte trois moments : premièrement, la majesté du Christ (*Christi maiestas*: Ph 2,6); deuxièmement, son humilité dans son incarnation et sa passion (*eius humilitas*: Ph 2,7-8); troisièmement, son exaltation (*exaltatio*: Ph 2,9-11). Cet ensemble se conclut par une exhortation à pratiquer le bien selon l'exemple du Christ, et à accomplir des œuvres de salut (Ph 2,12-18). Cette exhortation finale reprend directement l'exemple du Christ : « Puisque le Christ s'est humilié ainsi, et puisqu'à cause de cela il a été exalté, vous devez savoir que si vous vous humiliez, vous aussi vous serez exaltés »⁵.

Thomas d'Aquin n'oppose pas (comme on le fait parfois aujourd'hui dans la littérature exégétique sur Ph 2,5-11⁶) l'interprétation trinitaire et christologique d'une part, et l'interprétation morale ou éthique d'autre part. Le

cadre général est celui de l'*exemplum* du Christ (interprétation morale) qui comprend, en son centre, le *mysterium* du Christ (interprétation trinitaire et christologique)⁷. Dans l'exégèse de saint Thomas, la doctrine trinitaire et christologique des versets 6-11 trouve place, comme par une sorte d'inclusion, au sein d'une exhortation morale (elle est précédée et suivie d'un enseignement d'ordre éthique) dont les thèmes principaux sont l'humilité et l'obéissance qu'il faut observer dans la communauté chrétienne⁸.

Dans son commentaire sur saint Paul, Thomas identifie le sujet de la kénose comme étant la personne du Christ (*Christus*) selon sa divinité (*in forma Dei*), c'est-à-dire le Fils en tant que « vrai Dieu » (*verus Deus*) selon son « égalité » (*aequalitas*) avec le Père⁹. En d'autres endroits, il désigne également le sujet de la kénose comme le « Verbe de Dieu » (*Verbum Dei*)¹⁰ ou le « Fils de Dieu » (*Filius Dei*)¹¹, ou même simplement « Dieu » (*Deus*)¹². Avec saint Cyrille d'Alexandrie, le sujet de la kénose est encore désigné comme le « Monogène » (*Unigenitus*)¹³ ou le « vrai Fils de Dieu » (*verus Dei Filius*)¹⁴. Dans tous les cas, conformément à la tradition d'interprétation dominante parmi les Pères pro-nicéens, la préexistence du Fils est clairement soulignée : « Il est dit : *alors qu'il était dans la forme de Dieu*; il était donc dans la forme de Dieu *avant* de prendre la forme d'esclave »¹⁵. Suivant l'exégèse de saint

7. *In Ad Phil.*, c. 2, lect. 1 (n° 44); lect. 2 (n° 51 et n° 56).

8. On trouve une interprétation voisine dans l'exégèse de 2 Co 8,9 (« alors qu'il était riche il s'est fait indigent pour vous, afin de vous enrichir par son dénuement »). Saint Thomas met au premier plan l'*exemplum* du Christ (*In II Ad Cor.*, c. 8, lect. 2, n° 294) qu'il développe ensuite en deux volets (n° 295) : premièrement, l'*exemplum* proprement dit (interprétation morale); deuxièmement, le *sacramentum* (le mystère du Christ sauveur). Le binôme « *sacramentum-exemplum* » est courant dans les sources patristiques de saint Thomas, spécialement chez saint Augustin et saint Léon le Grand; pour Augustin, voir Albert VERWILGHEN, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin: L'hymne aux Philippiens*, « Théologie historique 72 », Paris, Beauchesne, 1985, p. 295; pour Léon, voir Laurent PIDOLLE, *La christologie historique du pape saint Léon le Grand*, « Cogitatio Fidei 290 », Paris, Cerf, 2013, p. 107-108.

9. *In Ad Phil.*, c. 2, lect. 2 (n° 54).

10. Voir par exemple *ScG IV*, c. 34 (n° 3715 et n° 3718).

11. Voir par exemple *De unione Verbi incarnati*, a. 1, resp.

12. *ScG IV*, c. 34 (n° 3721) : « legitur quod Deus sit exinanitus, Philipp. 2,7, *Exinanivit semetipsum* ».

13. *Catena in Matthaum*, c. 1, lect. 1 (éd. Marietti, vol. 1, p. 11). Il s'agit de la première *Lettre* de saint Cyrille aux moines d'Égypte; on en trouve une traduction anglaise dans : John A. MCGUCKIN, *St. Cyril of Alexandria, The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*, Leiden, Brill, 1994, p. 245-261, ici p. 252 (cf. *PG* 77, col. 24).

14. *Catena in Lucam*, c. 14, lect. 4 (éd. Marietti, vol. 2, p. 207).

15. *In Ad Phil.*, c. 2, lect. 2 (n° 62) : « dicitur *cum in forma Dei esset*. Ergo prius in forma Dei erat, quam acciperet formam servi ». Voir aussi *ScG IV*, c. 34 (n° 3715) : « Il faut entendre que

3. Voir Gilbert DAHAN, « L'exégèse médiévale de Philippiens 2, 5-11 », dans Matthieu Arnold, Gilbert Dahan et Annie Noblesse-Rocher (éd.), *Philippiens 2, 5-11: La kénose du Christ*, « Études d'histoire de l'exégèse 6 », Paris, Cerf, 2013, p. 75-113, ici p. 77-84. Voir aussi, dans le même ouvrage : Michel-Yves PERRIN, « Variations tardo-antiques sur Philippiens 2, 5-11 », p. 41-73, ici p. 45-46.

4. *In Ad Phil.*, c. 2, lect. 2 (n° 52) : « Dicit ergo : sitis humiles, ut dixi, ideo hoc sentite, id est experimento tenete quod fuit in Christo Iesu ». Pour la traduction française, nous reprenons (avec des modifications) : THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'épître aux Philippiens*, Suivi de *Commentaire de l'épître aux Colossiens*, Introductions par Gilbert Dahan et Walter Senner, Traduction et tables par Jean-Éric Stroobant de Saint-Éloy, Annotation par Jean Borella et Jean-Éric Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Cerf, 2015.

5. *In Ad Phil.*, c. 2, lect. 3 (n° 75).

6. Cf. M.-Y. PERRIN, « Variations tardo-antiques », p. 51-54.

Thomas, l'acte de la kénose (v. 7: *semetipsum exinanivit*) concerne le « mystère de l'incarnation » (*mysterium incarnationis*), tandis que l'humiliation du Christ (v. 8: *humiliavit semetipsum*) se rapporte au « mystère de sa passion » (*mysterium passionis*)¹⁶. Concernant la kénose elle-même, l'exégèse de Thomas procède en quatre étapes que nous résumons de la manière suivante: 1° la kénose ou « *exinanitio* » du Fils, 2° l'identité personnelle du Fils comme sujet de la kénose, 3° la vérité ou réalité de l'humanité du Christ dans sa condition kénotique, et 4° les hérésies auxquelles saint Thomas prête une attention spéciale dans son exégèse théologique de Ph 2.

1.1. « Il s'est vidé lui-même »

Les principales sources des théologiens médiévaux concernant la kénose ou *exinanitio* du Christ sont saint Ambroise, saint Augustin, l'Ambrosiaster et saint Grégoire le Grand¹⁷. L'exégèse de saint Thomas ne se limite cependant pas à reprendre celle de ses sources: elle offre des avancées et se montre originale sur plusieurs points. Premièrement, saint Thomas précise le sens du verbe « il s'est vidé » (« *semetipsum exinanivit* »):

Il s'est vidé lui-même. Mais, puisqu'il était rempli de la divinité (*plenus divinitate*), s'est-il donc vidé de cette divinité? Non, car il demeura ce qu'il était, et il assuma ce qu'il n'était pas. Il faut comprendre cela dans le sens où il assuma ce qu'il n'avait pas, et non pas dans le sens où il aurait abandonné ce qu'il avait. Car de même qu'il descendit du ciel non pas en cessant d'être au ciel, mais en commençant d'exister d'une nouvelle manière sur la terre, ainsi s'est-il aussi vidé non pas en déposant sa nature divine mais en assumant une nature humaine¹⁸.

D'une part, l'immutabilité divine du sujet de la kénose est clairement affirmée, avec des expressions qui reprennent littéralement l'exégèse de saint Augustin et de saint Léon le Grand, en particulier la formule: « il demeura ce qu'il était, et il assuma ce qu'il n'était pas » (*quod erat permansit et quod non*

[ce que saint Paul écrit en Ph 2,6-7] concerne le Verbe de Dieu qui fut d'abord (*prius*) de toute éternité dans la forme de Dieu, c'est-à-dire dans la nature de Dieu, et ensuite (*postmodum*) s'est vidé lui-même (*exinanivit semetipsum*), se rendant semblable aux hommes ».

16. *In Ad Phil.*, c. 2, lect. 2 (n° 56). Sur Ph 2,7 comme signifiant le « mystère de l'incarnation » (*mysterium incarnationis*), voir aussi *Catena in Marcum*, c. 1, lect. 12: « exinanitionis, idest incarnationis mysterium » (éd. Marietti, vol. 1, p. 443; voir plus bas la note 70); *ST III*, q. 39, a. 6, arg. 2.

17. Voir G. DAHAN, « L'exégèse médiévale de Philippiens 2, 5-11 », p. 76-77 et 92-93.

18. *In Ad Phil.*, c. 2, lect. 2 (n° 57).

erat, assumpsit)¹⁹. D'autre part, la kénose comme telle est comprise comme l'assomption d'une nature humaine, c'est-à-dire comme l'incarnation. En de nombreux autres passages, Thomas identifie expressément la kénose (*exinanitio*) de Ph 2,7 avec l'union hypostatique²⁰ ou l'incarnation²¹. Dans son commentaire de l'épître aux Philippiens, Thomas comprend donc l'*exinanitio* comme l'« incarnation »²² ou l'« union dans la personne » (c'est-à-dire l'union de l'humanité et de la divinité dans la personne du Fils incarné)²³. Puisque la kénose n'entraîne aucune modification, aucune perte ni aucune diminution de la divinité du Fils, il faut donc préciser en quel sens l'incarnation est une « *exinanitio* ». Voici l'exégèse de saint Thomas sur ce point:

L'apôtre dit magnifiquement: *il s'est vidé*. Car le vide s'oppose au plein. Or la nature divine est totalement pleine, puisqu'en elle réside toute la perfection de la bonté. [...] Quant à la nature humaine – et l'âme –, elle n'est pas pleine mais elle est en puissance par rapport à la plénitude, car elle a été faite comme une table rase: la nature humaine est donc vide. L'apôtre dit ainsi: *il s'est vidé*, parce qu'il a assumé une nature humaine²⁴.

L'exégèse de saint Thomas est tout à fait littérale: le verbe latin « *exinanire* » est compris à la lettre dans le sens de « vider », « rendre vide ». Ainsi, l'expression latine « *semetipsum exinanivit* » (qui traduit le grec « *ἑαυτὸν ἐκένωσεν* ») signifie: « il s'est vidé lui-même ». Saint Thomas

19. Suivant A. VERWILGHEN (*Christologie et spiritualité selon saint Augustin*, p. 209), c'est « la formule la plus globale et la plus générale » utilisée par saint Augustin pour définir la *forma servi* dans la kénose. Sur l'emploi de cette même formule par saint Léon le Grand, voir L. PIDOLLE, *La christologie historique du pape saint Léon*, p. 93.

20. Voir par exemple *Compendium theologiae* I, c. 203: « Hanc enim unionem Dei et hominis Apostolus exinanitionem nominat, dicens Phil. II de Filio Dei "Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se equalem Deo, sed semet ipsum exinaniuit formam serui accipiens" » (éd. Léonine, vol. 42, p. 159). La même explication est apportée dans le *De unione Verbi incarnati*, a. 1, resp. (« Apostolus ad Philipp. hanc unionem exinanitionem Filii Dei vocat ») et dans la *Lectura super Evangelium Ioannis*, c. 1, lect. 7 (n° 176, sur Jn 1,14: « Apostolus enim Phil. II unionem Dei et hominis exinanitionem vocat »). Voir aussi *In Ad Col.*, c. 2, lect. 2 (n° 98).

21. Voir par exemple *ScG IV*, c. 27 (n° 3636); saint Thomas indique ici deux passages bibliques qui témoignent de la révélation de l'incarnation (« Hanc autem Dei incarnationem mirabilem auctoritate divina tradente, confitemur »): Jn 1,14 et Ph 2,6-7.

22. *In Ad Phil.*, c. 2, lect. 2 (n° 62): « Apostolus incarnationem nominat exinanitionem »; voir aussi n° 56.

23. *Ibid.*: « Semetipsum exinanivit, ergo est unio in persona ».

24. *In Ad Phil.*, c. 2, lect. 2 (n° 57): « Pulchre autem dicit *exinanivit*. Inane enim opponitur pleno. Natura autem divina satis plena est, quia ibi est omnis bonitatis perfectio. Ex. XXXIII: *Ostendam tibi omne bonum*. Natura autem humana, et anima non est plena, sed in potentia ad plenitudinem; quia est facta quasi tabula rasa. Est ergo natura humana inanis. Dicit ergo *exinanivit*, quia naturam humanam assumpsit ».

connaît également le mot latin *vacuatum* (littéralement: « qui a été vidé ») comme équivalent de *exinanitus*²⁵. À notre connaissance, cette exégèse n'est pas commune parmi les contemporains de Thomas d'Aquin. Son originalité consiste premièrement à mettre en contraste le « vide » de l'humanité et le « plein » de la divinité (cf. Col 2,9), et deuxièmement à saisir ce « vide » comme signifiant la potentialité de l'âme ou de la nature humaine par rapport à l'acquisition ou à la réception d'une perfection ou d'une plénitude. Bien sûr, Thomas d'Aquin ne réduit pas la nature humaine à l'âme (puisque la nature humaine consiste dans l'union substantielle de l'âme et du corps) mais il « tire » en quelque sorte la nature humaine vers l'âme afin de faire valoir la doctrine aristotélicienne de la « tabula rasa » qui s'applique à l'intellect (et par extension à l'âme), afin de montrer que, de soi, la nature humaine est « vide » comme une « table rase ».

L'expression « tabula rasa » n'est pas très fréquente chez saint Thomas: lorsqu'il cite Aristote (*De anima* III,4 ; 430a1), Thomas omet généralement le participe « rasa »²⁶. Cette expression se rapporte à l'intellect possible. Elle signifie que, avant d'intelliger en acte, l'intellect se trouve en puissance par rapport aux intelligibles, « comme il en va d'une tablette sur laquelle rien n'est écrit en acte, mais de nombreuses choses peuvent y être écrites: et cela arrive aussi dans le cas de l'intellect possible, parce qu'aucun des intelligibles n'est en acte en lui, mais ils y sont en puissance seulement »²⁷. Appliquée à l'incarnation, cette comparaison signifie que la kénose du Fils de Dieu ne concerne pas seulement l'assomption d'une nature humaine mais elle concerne également la nature humaine elle-même qui, de soi, se caractérise par un état de « vide ». Et de cette manière, l'incarnation saisie comme l'assomption d'une nature humaine peut bien être comprise comme le fait de « se vider soi-même ».

25. *Catena in Matthaeum*, c. 1, lect. 1 (éd. Marietti, vol. 1, p. 11).

26. La traduction latine d'Aristote que Thomas commente dans sa *Sententia libri de anima* est la suivante: « Potencia quodam modo est intelligibilia intellectus, set actu nichil, ante quam intelligat. Oportet autem sic sicut in tabula nichil est actu scriptum, quod quidem accidit in intellectu » (éd. Léonine, vol. 45/1, p. 214). Pour les sources de Thomas et les lieux parallèles, voir la longue note de l'éditeur léonin, le P. René-Antoine Gauthier (p. 215).

27. *Sententia libri de anima*, Liber III, c. III (éd. Léonine, vol. 45/1, p. 215): « Intellectus igitur dicitur pati in quantum est quodam modo in potencia ad intelligibilia, et nichil eorum est actu, ante quam intelligat. Oportet autem sic esse sicut contingit in tabula in qua nichil est actu scriptum, set plura possunt in ea scribi; et hoc etiam accidit in intellectu possibili, quia nichil intelligibilium est in eo actu, set in potencia tantum ». Voir aussi *ST* I, q. 79, a. 2, resp.; q. 101, a. 1, sed contra.

1.2. L'identité personnelle du Fils incarné

De façon marquée et répétée, saint Thomas insiste constamment sur l'identité personnelle du sujet et du terme de la kénose. Son exégèse est résolument anti-nestorienne: c'est l'une de ses caractéristiques les plus frappantes pour nous aujourd'hui. Saint Thomas exclut que, dans sa kénose ou *exinanitio*, le Fils ait assumé une personne ou une hypostase humaines. Il en voit l'indication dans le fait que le texte paulinien ne dit pas « prenant un esclave » (*servum accipiens*) mais « prenant [la] forme d'esclave » (*formam servi accipiens*):

« Esclave » (*servus*) est un nom d'hypostase ou de suppôt: ce n'est pas cela qui est assumé, mais c'est la nature (*natura*) qui est assumée. Car ce qui est pris se distingue de ce qui prend. Le Fils de Dieu n'a donc pas assumé un homme, car cela donnerait à entendre que l'homme serait quelqu'un d'autre que le Fils de Dieu, alors qu'en réalité le Fils de Dieu s'est fait homme²⁸.

La « forme d'esclave » ne signifie pas un suppôt humain mais une nature humaine: « la nature humaine est forme d'esclave »²⁹. La kénose de Ph 2,7 signifie donc: « Il a pris [ou: reçu] une nature [humaine] dans sa personne, de telle sorte que le Fils de Dieu fût la même personne que le Fils de l'homme »³⁰.

À la suite de la tradition hérésiologique véhiculée par saint Cyrille d'Alexandrie et le concile de Constantinople II³¹, Thomas d'Aquin identifie le « nestorianisme » à la doctrine des « deux fils » (autre est le Fils de Dieu et autre est le fils de l'homme, c'est-à-dire: autre est la personne du Fils et autre est la personne de l'homme Jésus), impliquant que l'incarnation se serait faite par une « inhabitation de grâce » de l'hypostase (personne) du Fils dans une hypostase (personne) d'homme: l'incarnation serait alors l'inhabitation, par la grâce, de

28. *In Ad Phil.*, c. 2, lect. 2 (n° 58). Saint Thomas vise ici la doctrine de l'*assumptus homo* (il y aurait « deux hypostases » dans le Christ) qui est écartée en *ST* III, q. 2, a. 6 à la suite du nestorianisme, et que saint Thomas considère comme une forme de nestorianisme. On trouve une semblable réfutation dans d'autres commentaires bibliques, par exemple *In Ad Rom.*, c. 1, lect. 2 (n° 36), à la suite de l'exclusion du nestorianisme (n° 35, en référence à Ph 2,7).

29. *In Ad Phil.*, c. 2, lect. 2 (n° 58): « natura humana est forma servi ».

30. *Ibid.*: « Accepit ergo naturam in persona sua, ut esset idem in persona Filius Dei et filius hominis ». La fin de cette phrase peut se traduire littéralement: « de telle sorte que le Fils de Dieu et le fils de l'homme fussent le même en personne ». Cf. *ST* III, q. 17, arg. 1, arg. 2, ad 1, et ad 2.

31. La pensée de Nestorius lui-même est plus complexe: voir André DE HALLEUX, « Nestorius. Histoire et doctrine », *Irénikon* 66 (1993) 38-51 et 163-178.

la personne divine du Fils dans la personne humaine de Jésus, de telle manière qu'il faudrait reconnaître deux personnes distinctes dans le Fils incarné³². C'est la principale erreur que Thomas s'applique constamment à écarter lorsqu'il explique Ph 2,7. Ce point doit être noté, car il montre que, lorsque saint Thomas explique la kénose du Christ, son souci majeur diffère notablement de nos préoccupations contemporaines : en de nombreux endroits, lorsqu'il se réfère à Ph 2,7, Thomas entend d'abord exclure que l'incarnation se réduise à une « inhabitation par grâce ». C'est précisément la raison pour laquelle il juge que l'idée d'une « kénose du Père » ou d'une « kénose de l'Esprit Saint » est « fausse » (*falsum*)³³ ou même « absurde » :

Nestorius affirma que l'union du Verbe à l'homme s'est faite seulement selon une inhabitation (*solum secundum inhabitationem*), c'est-à-dire en tant que le Fils de Dieu habita en cet homme d'une manière plus excellente que dans les autres [hommes]. [...] Mais cela apparaît manifestement faux (*falsum*) par le fait que l'apôtre, en Ph 2,7, appelle cette union « exinanition » (*unionem huiusmodi vocat exinanitionem*). Or le Père et le Saint-Esprit habitent bien dans les hommes (*inhabitant homines*), comme [le Seigneur le dit] en Jn 14,23 : « Nous viendrons chez lui et nous ferons chez lui notre demeure ». Il s'ensuivrait donc que le Père et le Saint-Esprit se videraient (*essent exinaniti*), ce qui est absurde (*quod est absurdum*) »³⁴.

En effet, le Père et le Saint-Esprit inhabitent dans les saints par la grâce, mais le Père et le Saint-Esprit ne se sont pas incarnés. Saint Thomas est très

clair : la kénose est (1) *propre au Fils*, à l'exclusion du Père et du Saint-Esprit ; et (2) *propre au Fils dans son incarnation*. En outre, puisque selon saint Thomas (qui, sur ce point, suit saint Cyrille d'Alexandrie) la compréhension « nestorienne » du Christ sépare le Verbe et l'homme en deux personnes différentes, elle pourrait signifier que le sujet de l'*exinanitio* n'est pas une personne divine mais la personne humaine de l'homme Jésus (« c'est l'homme qui a enduré la kénose » : l'homme serait le sujet de l'exinanition)³⁵, ce que saint Thomas exclut très fermement.

Tout cela montre que, dans la kénose de Ph 2,7, Thomas d'Aquin entend très précisément l'incarnation du Fils, avec un accent anti-nestorien placé sur l'identité divine du sujet personnel de la kénose : « Et l'apôtre dit : "il s'est vidé lui-même". C'est donc le même qui a été vidé et qui s'est vidé [lui-même]. Celui-là est le Fils de Dieu, car *lui-même* s'est vidé *lui-même* : l'union s'est donc faite dans la personne »³⁶. Cette même exégèse, avec le même propos anti-nestorien, se trouve dans l'interprétation de Jn 1,14, de Ph 2,7 et de Col 2,9³⁷.

1.3. La vérité de l'humanité du Christ dans sa condition kénotique

Dans son exégèse de Ph 2,6-8, saint Thomas met un soin particulier à souligner la réalité de l'humanité assumée (la *forma servi*) : la vérité du corps du Christ et de son âme humaine est souvent rappelée³⁸ ; il en va de même pour son mode de vie, par exemple sa vie commune avec les hommes, son expérience de la faim et des fatigues³⁹. La *forma servi* implique non seulement que

32. ST III, q. 2, a. 6, resp. : « Une autre hérésie fut celle de Nestorius et de Théodore de Mopsueste qui séparaient les personnes. Ils affirmaient en effet qu'autre est la personne du Fils de Dieu, et autre la personne du Fils de l'homme (*aliam esse personam Filii Dei, et filii hominis*). Ils disaient que [ces deux personnes] étaient unies entre elles, premièrement, selon l'inhabitation (*secundum inhabitationem*), c'est-à-dire en tant que le Verbe de Dieu habita dans cet homme comme en son temple ». Sur ce sujet, voir Martin MORARD, « Une source de saint Thomas d'Aquin : le deuxième Concile de Constantinople (553) », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 81 (1997) 21-56, ici p. 43. Concernant les formules typiques telles que « il a habité comme en son temple » (*habitavit sicut in templo*) ou « comme dans les autres hommes » (*sicut et in aliis hominibus*), M. Morard note aussi l'influence du *Constitutum* I du pape Vigile (p. 26 ; cf. Denzinger, n° 417).

33. In *Ad Phil.*, c. 2, lect. 2 (n° 62) : « Constat autem quod Pater inhabitat et Spiritus Sanctus : ergo et isti sunt exinaniti, quod est falsum ».

34. In *Ad Rom.*, c. 1, lect. 2 (n° 35). Voir aussi *Lectura super Evangelium Ioannis*, c. 1, lect. 7 (n° 176) : « quia sic Pater et Spiritus Sanctus exinanirentur » ; *De unione Verbi incarnati*, a. 1, resp. : « L'inhabitation de grâce ne suffit pas à justifier la raison [formelle] d'exinanition. Car sinon, l'exinanition conviendrait non seulement au Fils mais encore au Père et au Saint-Esprit » (*inhabitatio gratiae non sufficit ad rationem exinanitionis. Alioquin exinanitio competeret non solum Filio, sed etiam Patri et Spiritui Sancto*) ; *Catena in Matthaeum*, c. 1, lect. 1 (éd. Marietti, vol. 1, p. 11).

35. *Catena in Matthaeum*, c. 1, lect. 1 (éd. Marietti, vol. 1, p. 11) : « L'apôtre dit au sujet de l'Unique-Engendré, en Ph 2,6 : *alors qu'il était dans la forme de Dieu, il n'a pas estimé comme une usurpation d'être égal à Dieu*. Qui est donc celui qui est "dans la forme de Dieu" ? Et comment "s'est-il vidé" (*exinanitus*) et est-il descendu à l'humilité selon la forme de l'homme ? Si les [...] hérétiques divisent le Christ en deux, c'est-à-dire d'un côté l'homme et de l'autre le Verbe (*in duo dividentes Christum, idest in hominem et Verbum*), ils disent que c'est l'homme qui a enduré l'exinanition (*hominem dicunt sustinuisse exinanitionem*), et ainsi ils séparent l'homme du Verbe de Dieu ». Ce passage est tiré de la première *Lettre* de saint Cyrille aux moines d'Égypte ; voir J.A. MCGUCKIN, *St. Cyril of Alexandria*, p. 252 ; cf. PG 77, col. 24.

36. In *Ad Phil.*, c. 2, lect. 2 (n° 62) : « Item dicit : *Semetipsum exinanivit*, ergo idem est qui exinanitus est, et exinaniens. Sed huiusmodi est Filius Dei, quia ipse semetipsum exinanivit, ergo est unio in persona ». Dans la traduction, les italiques sont de nous.

37. Voir Gilles EMERY, *Présence de Dieu et union à Dieu : Création, inhabitation par grâce, incarnation et vision bienheureuse selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2017, p. 133-140.

38. Voir par exemple ST III, q. 5, a. 1, ad 2 ; q. 14, a. 1, resp. (ces deux textes citent Ph 2).

39. In *Ad Phil.*, c. 2, lect. 2 (n° 60) ; *Lectura super Evangelium Ioannis*, c. 1, lect. 13 (n° 246).

le Christ fut soumis à ses parents (durant son enfance) et aux autorités politiques, mais aussi qu'il a vécu sous la Loi (« sub lege », en référence à Ga 4,4). La consistance *concrète* et *historique* de l'humanité du Christ est clairement mise en évidence⁴⁰.

D'une part, en référence à He 2,17 (« il lui fallait donc se rendre en tout semblable à ses frères, pour devenir un grand prêtre miséricordieux et digne de foi pour les relations avec Dieu »), saint Thomas observe la « conformité de nature » (*naturae conformitas*) du Christ homme avec les autres hommes⁴¹. Cet enseignement se retrouve dans la prédication de notre auteur :

Le Christ a voulu se conformer aux autres. C'est pourquoi l'apôtre écrit aux Philippiens: « il s'est vidé lui-même, prenant la forme d'esclave, s'étant fait semblable aux hommes ». Le Christ s'est fait petit en prenant notre petitesse (*Christus se paruum fecit nostram paruitatem accipiendo*); et pour se montrer vraiment petit (*paruum uere*), « il s'est fait semblable aux hommes »; « il a été vu sur terre et il a vécu avec les hommes » (Ba 3,38)⁴².

Cette conformité évoque le thème du Christ comme « Tête de l'Église », dans la mesure où la notion de « Tête » appliquée au Christ implique une conformité de nature avec ses membres. De fait, dans ses œuvres antérieures à la *Somme de théologie*, saint Thomas souligne constamment la conformité de nature entre le Christ-Tête et ses membres, en référence à Ph 2⁴³. « Dans la tête se trouve une conformité de nature (*conformitas naturae*) avec les autres membres, et semblablement dans le Christ avec les autres hommes, selon ces paroles de Ph 2,7: “devenu semblable aux hommes et reconnu à son aspect comme un homme” »⁴⁴. Cette exégèse de Ph 2,7 reprend celle de saint Augustin⁴⁵. Si l'on suit la progression des œuvres de l'Aquinat, cependant, ce thème de la « conformité

de nature » perd de l'importance dans la manière dont il rend compte du Christ comme « Tête », pour n'occuper finalement qu'une place très marginale dans la *Somme de théologie*⁴⁶.

D'autre part, saint Thomas s'applique à montrer les « conditions » (*conditiones*) de l'humanité assumée. C'est un point de première importance pour la compréhension de la kénose: le Fils de Dieu a assumé non seulement une nature humaine mais « il a assumé toutes les déficiences et les propriétés appartenant à l'espèce [humaine], à l'exception du péché (*defectus omnes et proprietates continentis speciem, praeter peccatum*); c'est pourquoi il fut “reconnu à son aspect comme un homme”, c'est-à-dire par son comportement extérior, puisqu'il eut faim comme un homme, il connut la fatigue et les [faiblesses] de ce genre; “il a été éprouvé en tout, d'une manière semblable [à nous], à l'exception du péché” (He 4,15); “après cela, il a été vu sur terre et il a vécu avec les hommes” (Ba 3,38) »⁴⁷. La kénose (*exinanitio*) du Christ comprend ainsi tout ce que, dans la *Somme de théologie*, saint Thomas traite sous la rubrique des « déficiences » ou « imperfections » du corps (*defectus corporis*) et de l'âme (*defectus animae*) que le Christ a *volontairement* assumées, c'est-à-dire sa passibilité, les passions innocentes de son âme, et tout ce qui concerne sa condition de « pèlerin » (*viator*) sur cette terre (*ST III*, q. 14-15)⁴⁸.

L'exégèse du mot latin « *habitus* » (« à son aspect ») en Ph 2,7 (*et habitu inventus ut homo*: « reconnu “à son aspect” comme homme ») fournit l'occasion de deux précisions. Premièrement, saint Thomas exclut que le sujet de la kénose (la *personne divine* du Fils de Dieu) ait subi un changement quant à sa forme de Dieu. Deuxièmement, la nature humaine assumée n'a pas été changée

40. *In Ad Gal.*, c. 4, lect. 1 (n° 195): « Le Christ fut aussi comme un esclave (*servus*) parce que, bien qu'il fût le Seigneur de toutes choses [...], il ne paraissait différer en rien de l'esclave extérieurement en tant qu'homme: “il s'est vidé lui-même, prenant la forme d'esclave et reconnu à son aspect comme un homme” (Ph 2,7). Il était sous des tuteurs et des intendants (*sub tutoribus autem et actoribus*), parce qu'il avait été établi sous la Loi (*sub lege factus erat*) [...]; et soumis aux hommes, comme il est écrit en Lc 2,51: “Il leur était soumis” ».

41. *In Ad Phil.*, c. 2, lect. 2 (n° 59).

42. Sermon *Puer Iesus* (éd. Léonine, vol. 44/1, p. 104); THOMAS D'AQUIN, *Sermons*, Traduction française, introduction et commentaire de Jean-Pierre Torrell, O.P., Paris, Cerf, 2014, p. 122.

43. Voir *In III Sent.*, dist. 13, q. 2, a. 2, q1a 1, resp.; *De veritate*, q. 29, a. 4, sed contra 2 et resp.; *In Ad Col.*, c. 2, lect. 2 (n° 100); *Compendium theologiae* I, c. 214.

44. *In I Ad Cor.*, c. 11, lect. 1 (n° 587).

45. Voir A. VERWILGHEN, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin*, p. 282-284.

46. Dans la Question 8 de la *Tertia Pars*, la conformité de nature ne constitue plus un thème central de la capitalité du Christ: elle est déplacée dans la discussion du Christ comme Tête des anges (a. 4, arg. 1 et ad 1).

47. *In Ad Phil.*, c. 2, lect. 2 (n° 60).

48. Voir par exemple *ST III*, q. 14, a. 1, resp. (sur les déficiences corporelles assumées par le Christ): « Il était convenant que le corps assumé par le Fils de Dieu fût soumis aux infirmités et déficiences humaines (*humanis infirmitatibus et defectibus*) ». Dans cet article, Thomas d'Aquin mentionne trois « raisons de convenance »: 1° la satisfaction pour le péché des hommes, par l'assomption des « peines » dues pour ce péché (« la mort, la faim, la soif et les autres choses semblables sont justement la peine due pour le péché »); 2° l'instruction et l'affermissement de la foi en l'incarnation (la vérité de la pleine humanité du Christ, en référence à Ph 2,7); 3° l'exemple de la patience (« les infirmités et les déficiences humaines sont à supporter vaillamment »).

quant à ce qui constitue cette nature humaine comme telle, mais elle a bien subi un changement (*mutatio*) en ce sens que, en vertu de l'union dans la personne du Fils, cette nature humaine « a été changée en mieux (*mutata est in melius*), puisqu'elle a été remplie de grâce et de vérité: "Nous avons vu sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique, plein de grâce et de vérité" (Jn 1,14) »⁴⁹.

1.4. L'exclusion des hérésies

Avant la considération du « mystère de la passion » du Christ (Ph 2,8: *humiliavit semetipsum*), l'exégèse de Ph 2,7 sur « le mystère de l'incarnation » s'achève par une discussion des erreurs auxquelles ce verset a donné lieu⁵⁰. Tout d'abord, l'interprétation du mot « *habitus* » en Ph 2,7 amène saint Thomas à exclure la troisième opinion christologique rapportée par Pierre Lombard à la distinction 6 du troisième Livre des *Sentences*, c'est-à-dire l'explication de l'incarnation par la « théorie de l'habitus »: la nature humaine, à la manière d'un vêtement que l'on revêt, serait une sorte d'accident de la personne divine⁵¹. Thomas la résume et la réfute ainsi: selon cette opinion, « l'humanité du Christ lui advient accidentellement (*accidentaliter*), ce qui est faux, parce que le suppôt de nature divine est devenu suppôt de nature humaine (*suppositum divinae naturae factum est suppositum humanae naturae*); c'est pourquoi l'humanité ne lui advient pas accidentellement mais substantiellement (*substantialiter*) »⁵². Nous trouvons ici un résumé de l'interprétation de Ph 2,6-7. Le Fils s'est uni une humanité dans l'unité de sa personne divine (dans ce contexte, *substantiellement* signifie: *personnellement* ou *hypostatiquement*), de telle sorte que le Fils incarné est une seule et même personne qui subsiste en deux natures. Ph 2,6-7 exclut *a fortiori* toute forme d'adoptianisme, puisque l'union à Dieu par habitation de grâce serait également une union « accidentelle »⁵³.

Suivant Thomas d'Aquin, les formules de Ph 2,6-8 excluent toutes les principales erreurs christologiques. Ainsi, la juste compréhension de l'« *habitus* », mais aussi la formule « alors qu'il était dans la forme de Dieu » (*cum in forma*

Dei esset) qui signifie la préexistence du sujet divin de la kénose, excluent l'adoptianisme (*error Photini*)⁵⁴. L'expression « il n'a pas estimé comme une usurpation d'être égal à Dieu » (*non rapinam arbitratus est se aequalem Deo*) exclut l'erreur d'Arius, que Thomas définit ici par la thèse de l'infériorité du Fils envers son Père (*minor Patre*)⁵⁵. Quant à la formule « il s'est vidé lui-même » (*semetipsum exinanivit*), comme nous l'avons vu, elle exclut le nestorianisme (*error Nestorii*) puisque cette formule implique « l'union dans la personne »; elle exclut aussi, comme nous l'avons également observé, la théorie de l'*assumptus homo* (deux hypostases dans le Christ)⁵⁶. Dans son exégèse de Ph 2,6-8, c'est incontestablement au nestorianisme (et à la théorie erronée de l'incarnation comme inhabitation par grâce) que saint Thomas s'oppose le plus souvent et avec le plus grand nombre de détails⁵⁷. De leur côté, les mots « prenant forme d'esclave » (*formam servi accipiens*) excluent le monophysisme (*error Eutichetis*); pour Eutychès, en effet, l'incarnation s'est accomplie de telle sorte que, à partir de deux natures, il n'en résulta qu'une seule: cela impliquerait que le Christ n'eût pas pris une forme d'esclave mais « quelque autre forme », à l'encontre de ce que saint Paul écrit en Ph 2,7⁵⁸. Enfin, les expressions « s'étant fait semblable aux hommes » (*in similitudinem hominum factus*) et « reconnu à son aspect comme homme » (*habitus inventus ut homo*) excluent le dualisme gnostique qui n'a pas reconnu la vérité humaine du corps du Christ (*error Valentini*: le Christ aurait apporté son corps du ciel), ainsi que l'apollinarisme (*error Apollinaris*: le Christ aurait été privé d'âme intellectuelle, ce qui est exclu par la formule « s'étant fait semblable aux hommes »)⁵⁹.

54. *In Ad Phil.*, c. 2, lect. 2 (n° 62). Voir Gilles EMERY, « Le photinisme et ses précurseurs chez saint Thomas. Cérinthe, les ébionites, Paul de Samosate et Photin », *Revue Thomiste* 95 (1995) 371-398.

55. *In Ad Phil.*, c. 2, lect. 2 (n° 62): c'est selon sa « *forma servi* », c'est-à-dire selon son humanité, que le Christ est inférieur au Père (cf. Jn 14,28: « le Père est plus grand que moi »), et non pas selon sa « *forma Dei* »; car selon la « *forma Dei* », le Fils est parfaitement égal au Père (*In Ad Phil.*, c. 2, lect. 2, n° 55). Voir aussi *ScG IV*, c. 8 (n° 3430); *Lectura super Evangelium Ioannis*, c. 14, lect. 8 (n° 1970).

56. Voir plus haut la note 28 et la citation à laquelle cette note se rapporte.

57. Outre *In Ad Phil.*, c. 2, lect. 2 (n° 62) et d'autres passages déjà indiqués, voir aussi, concernant Nestorius (et Théodore de Mopsueste), en référence à Ph 2,6-8: *ScG IV*, c. 34 (n° 3715 et n° 3718); *Compendium theologiae I*, c. 203; *De unione Verbi incarnati*, a. 1, resp.; *Catena in Matthaum*, c. 1, lect. 1 (éd. Marietti, vol. 1, p. 11); *Lectura super Evangelium Ioannis*, c. 1, lect. 7 (n° 176); *In Ad Col.*, c. 2, lect. 2 (n° 98).

58. *In Ad Phil.*, c. 2, lect. 2 (n° 62). Sur Ph 2,6-7 comme excluant l'erreur d'Eutychès, voir aussi *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis* (éd. Léonine, vol. 42, p. 251).

59. *In Ad Phil.*, c. 2, lect. 2 (n° 62). Sur Ph 2,6-7 comme excluant l'erreur gnostique de Valentin concernant l'incarnation, voir aussi *ScG IV*, c. 30 (n° 3668).

49. *In Ad Phil.*, c. 2, lect. 2 (n° 61).

50. *In Ad Phil.*, c. 2, lect. 2 (n° 62).

51. *In III Sent.*, dist. 6, q. 3; cf. *ScG IV*, c. 37, n° 3759; *ST III*, q. 2, a. 5-6.

52. *In Ad Phil.*, c. 2, lect. 2 (n° 62).

53. *Ibid.* Sur Ph 2,6-7 comme excluant l'adoptianisme, voir aussi *ScG IV*, c. 4 (n° 3369) et c. 28 (n° 3643).

Cette liste d'hérésies peut paraître scolaire : elle correspond certainement à une intention didactique⁶⁰. Plus profondément, cependant, elle montre deux choses importantes : premièrement, suivant saint Thomas, Ph 2,6-7 (que l'on peut étendre au v. 8) offre un enseignement *complet* sur l'incarnation ; deuxièmement, notre auteur est convaincu que l'exégèse qu'il a proposée au moyen de ses sources patristiques est sûre et bien fondée dans le texte biblique, au point que la juste interprétation de ces versets de saint Paul permet au théologien d'accomplir la double tâche du sage : non seulement manifester la vérité mais aussi exclure les erreurs, car l'exclusion des erreurs fait partie intégrante de la manifestation de la vérité⁶¹.

2. Compléments d'exégèse doctrinale

Pour bien saisir la compréhension de Ph 2,6-7 par saint Thomas, il convient d'apporter trois compléments tirés d'autres œuvres du maître dominicain. Premièrement, en de nombreux endroits, Thomas se montre très ferme sur l'immutabilité et sur la permanence inviolée de la nature divine du Fils. Dans sa kénose (*exinanitio*), le Fils a pris une forme d'esclave « sans perdre sa nature divine »⁶², « sans changement de sa propre nature [divine] »⁶³. « Il n'a pas perdu la plénitude de sa forme de Dieu »⁶⁴, puisque « la glorification n'a pas consumé la nature inférieure, ni l'assomption amoindri la nature supérieure »⁶⁵.

60. La liste des erreurs mentionnées dans le commentaire de Ph 2,6-8 se retrouve dans l'exposé de la foi en l'humanité du Christ (*humanitas Christi*) que Thomas présente dans son opuscule *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*. Cet opuscule ajoute encore d'autres erreurs : celle des manichéens (distingués des valentiniens), des monothélites, de Carpocrate et d'Elvidius (éd. Léonine, vol. 42, p. 250-251). Pour les sources de saint Thomas sur ces hérésies, voir THOMAS D'AQUIN, *Traité : Les raisons de la foi, Les articles de la foi et les sacrements de l'Église*, Introduction, traduction et annotation par Gilles Emery, Paris, Cerf, 1999, p. 206-208.

61. *ScG I*, c. 1 (n° 7) : le « double office du sage » (*duplex sapientis officium*) est de « proclamer la vérité divine après l'avoir méditée » et de « combattre l'erreur opposée à la vérité ».

62. *ScG IV*, c. 30 (n° 3668) : « formam servi accepit, ita tamen quod divinitatis naturam non perdidit ». Voir la citation de saint Augustin dans la *Catena in Ioannem*, c. 14, lect. 8 (éd. Marietti, vol. 2, p. 525) : « non formam Dei amittens, sed formam servi accipiens ».

63. *ScG IV*, c. 34 (n° 3715), en référence à Ph 2,6-7 : « non mutatione propriae naturae ».

64. *ST III*, q. 5, a. 1, ad 2 : « formae Dei plenitudinem non amisit ». Sous le nom de saint Augustin, c'est en réalité Fulgence de Ruspe, *De fide ad Petrum* n° 21 (en référence à Ph 2,7), que Thomas cite ici. Cf. FULGENCE DE RUSPE, *Opera*, éd. J. Fraipont, « Corpus Christianorum, Series Latina 91A », Turnhout, Brepols, p. 725 ; traduction française : ID., *La règle de la foi (De Fide ad Petrum)*, trad. Olivier Cosma, « Les Pères dans la Foi 93 », Paris, Migne, 2006, p. 62. Voir aussi THOMAS D'AQUIN, *ST III*, q. 57, a. 2, ad 2.

65. *ST III*, q. 5, a. 1, arg. 2 : « nec inferiorem naturam consumpsit glorificatio, nec superiorem minuit assumptio » ; Thomas cite ici la première homélie de saint Léon le Grand sur la Nativité (qui se réfère à Ph 2,7) ; cf. LÉON LE GRAND, *Sermons*, tome 1, trad. René Dolle, « Sources chrétiennes 22 bis », Paris, Cerf, 1964, p. 70-71.

En résumé : « Il est dit "s'être vidé" non pas en diminuant sa nature divine mais par l'assomption de notre nature déficiente »⁶⁶.

Saint Thomas accorde une très grande importance à cet aspect, à tel point qu'il le souligne, en citant le *Tome à Flavien* de saint Léon le Grand, dans les premières lignes de la *Préface* qui ouvre sa *Catena aurea* : « cette kénose (*exinanitio*) par laquelle l'Invisible s'est rendu visible, et le Créateur et Maître de l'univers a voulu être l'un des mortels, fut inclination de sa miséricorde (*inclinatio fuit miserationis*) et non pas déficience de sa puissance (*non desertio potestatis*) »⁶⁷. Sans surprise, Ph 2,6-7 est aussi invoqué comme témoignage biblique en faveur de la communication des idiomes⁶⁸. « Celui qui est dans la forme de Dieu est homme ; or celui qui est dans la forme de Dieu, est Dieu : donc Dieu est homme »⁶⁹. Thomas d'Aquin note également que la kénose (*exinanitio*) est un acte *volontaire* du Fils qui s'incarne, tout comme elle est un acte volontaire du Père qui envoie son Fils⁷⁰.

Deuxièmement, en plusieurs endroits également, l'interprétation de Ph 2,6-7 par saint Thomas emploie le vocabulaire des « missions divines » (*l'envoi des personnes divines dans le monde*). Ce vocabulaire se trouve déjà dans ses

66. In *De divinis nominibus*, c. 2, lect. 5 (n° 207) : « Communicavit nobis, assumens nostram naturam absque variatione divinae naturae et absque commixtione ipsius et confusione ad humanam naturam, ita quod per exinanitionem ineffabilem, de qua Apostolus loquitur ad Philipp. II, nihil passus est ad superplenum ipsius, idest nihil diminutum est de plenitudine suae deitatis : non enim dicitur *exinanitus* per diminutionem deitatis, sed per assumptionem nostrae naturae deficientis ». Dans cette exégèse, Ph 2,6-7 est compris comme un fondement du dogme christologique de Chalcédoine.

67. *Catena aurea, Praefatio* (éd. Marietti, vol. 1, p. 5). On peut regretter que cette *Préface* ait omis le début de la phrase de saint Léon : « Il a assumé la forme de serviteur sans la souillure du péché, enrichissant l'humain sans diminuer le divin (*humana augens, divina non minuens*) » ; pour le texte latin et la traduction française de cet extrait du *Tome à Flavien*, on peut voir : *Les Conciles Œcuméniques, Les décrets*, Tome II-1 : *Nicée I à Latran V*, éd. Giuseppe Alberigo et alii, Paris, Cerf, 1994, p. 182-183.

68. *ScG IV*, c. 34 (n° 3721).

69. *ST III*, q. 16, a. 1, sed contra (après une citation de Ph 2,6-7).

70. *Catena in Marcum*, c. 1, lect. 12 : « C'est pour cela que je suis venu » (Mc 1,38). [...] Dans ces paroles [affirmant qu'il est venu de lui-même dans le monde] est manifesté le mystère de sa kénose, c'est-à-dire de son incarnation (*exinanitionis, idest incarnationis mysterium*), ainsi que la souveraineté de sa divinité. Quant à Luc, il écrit : « C'est pour cela que j'ai été envoyé (*missus sum*) » (Lc 4,43), faisant connaître le dessein de salut (*dispensationem*) et la bonne volonté du Père concernant l'incarnation du Fils » (éd. Marietti, vol. 1, p. 443, citant saint Jean Chrysostome). *Catena in Lucam*, c. 4, lect. 10 : « Marc dit : "C'est pour cela que je suis venu" (Mc 1,38), montrant la hauteur de sa divinité, et sa kénose volontaire (*voluntariam exinanitionem*) » (éd. Marietti, vol. 2, p. 71, citant un auteur patristique grec non identifié).

sources patristiques⁷¹. Dans son enseignement sur les missions du Fils et du Saint-Esprit, Thomas d'Aquin explique que « la personne divine envoyée ne commence pas d'exister là où elle n'était pas auparavant, et elle ne cesse pas d'être là où elle était », mais la personne divine envoyée « commence d'exister quelque part d'une manière selon laquelle elle n'était présente auparavant », de telle sorte que la mission signifie « un nouveau mode d'exister en quelqu'un »; ainsi, dans sa mission visible, le Fils a commencé d'exister en ce monde par la chair qu'il a prise, bien qu'auparavant il fût déjà dans le monde (Jn 1,10: « il était dans le monde »)⁷². Ces expressions et d'autres semblables (« il n'a pas quitté le ciel, mais il a pris une nature terrestre dans l'unité de sa personne »⁷³) sont employées pour expliquer le sens de Ph 2,6-7⁷⁴. Cela amène clairement à saisir Ph 2,6-7 dans le sens de l'incarnation comprise comme la « mission visible » du Fils.

Troisièmement, selon les contextes, Thomas emploie d'autres expressions pour signifier la kénose ou *exinanitio* du Christ. Par exemple, la controverse arienne autour de Jn 14,28 (« le Père est plus grand que moi ») amène saint Thomas à parler de l'*exinanitio* comme *minoratio* (littéralement: « amoindrissement » ou « abaissement ») du Fils: le Fils « s'est abaissé (*minoratum*) en assumant la forme d'esclave, de telle sorte cependant qu'il demeure égal à Dieu le Père selon la forme divine »⁷⁵. Dans cette même exégèse anti-arienne, Thomas associe l'« abaissement » du Fils incarné (cf. Jn 14,28) à He 2,9: « Il

n'est pas étonnant que, en raison de cela [la kénose de Ph 2,7], le Père soit dit plus grand que lui, puisque l'apôtre dit qu'il s'est abaissé (*minoratum*) même au-dessous des anges: "lui qui a été abaissé (*minoratus est*) pour un peu de temps au-dessous des anges" »⁷⁶. Dans sa kénose, « le Verbe de Dieu s'est vidé (*exinanitum*), c'est-à-dire s'est fait petit (*parvum factum*), non pas en perdant sa grandeur mais en assumant la petitesse humaine (*humana parvitas*) »⁷⁷. Ou encore: « il est dit s'être vidé (*dicitur exinanitus*), non pas parce qu'il aurait perdu sa plénitude mais parce qu'il a pris notre petitesse » (*nostram parvitatem suscepit*) »⁷⁸. La kénose comprise comme l'assomption de la « petitesse » de notre condition humaine est une interprétation constante de Thomas, que l'on retrouve en de nombreux endroits⁷⁹. « "Il s'est vidé lui-même" (Ph 2,7): il s'est fait petit (*parvum se fecit*), non pas en abandonnant sa grandeur mais en assumant la petitesse »⁸⁰. Dans la même veine, saint Thomas interprète Ph 2,6-7 au moyen du thème du *Verbum abbreviatum* (le « Verbe abrégé »):

Le Seigneur, à savoir Dieu le Père, « abrègera sa Parole sur la terre » (Rm 9,28: *verbum brevium faciet Dominus*), c'est-à-dire son Verbe incarné, parce que le Fils de Dieu s'est vidé lui-même (*exinanivit semetipsum*), prenant forme d'esclave. On dit qu'il s'est « vidé » (*exinanitum*) ou qu'il a été « abrégé » (*breviatum*), non pas parce que quelque chose aurait été enlevé à la plénitude ou à la grandeur de sa divinité, mais parce qu'il a pris notre ténuité et notre petitesse (*nostram exilitatem et parvitatem suscepit*)⁸¹.

L'exégèse du lavement des pieds des disciples par Jésus offre une éclairante interprétation de Ph 2,7. On lit en Jn 13,4: « Il [Jésus] se lève de table, dépose ses vêtements, et prenant un linge, il s'en ceignit ». Saint Thomas offre deux interprétations « mystiques » (*mystice*) de cette action de Jésus, c'est-à-dire deux interprétations qui se rapportent à la révélation du mystère du Christ. Voici la première interprétation, qui concerne l'incarnation (la seconde se rapporte à la passion):

71. Voir par exemple *Catena in Lucam*, c. 14, lect. 4: « Ce serviteur qui a été envoyé (*qui missus est*), c'est le Christ qui, alors qu'il était Dieu par nature et vrai Fils de Dieu, s'est vidé lui-même en prenant la forme de serviteur (*exinanivit seipsum formam servi accipiens*) » (éd. Marietti, vol. 2, p. 207, citant saint Cyrille); *Catena in Marcum*, c. 1, lect. 12 (voir la note précédente); *Catena in Joannem*, c. 6, lect. 9: « Si nous comprenons les paroles "je vis pour (*propter*) le Père" (Jn 6,57) à la lumière de ce qu'il dit plus bas "le Père est plus grand que moi" (Jn 14,28), alors en disant "comme le Père m'a envoyé (*sicut misit me Pater*)" (Jn 6,57), c'est comme si le Seigneur disait: je rapporte ma vie au Père comme à une vie plus grande, et c'est cela qu'a réalisé ma kénose en laquelle il m'a envoyé (*exinanitio mea fecit, in qua me misit*) » (éd. Marietti, vol. 2, p. 427); cf. AUGUSTIN, *Tractatus 26,19 sur l'évangile de saint Jean* (*Œuvres de saint Augustin*, vol. 72, trad. Marie-F. Berrouard, Paris, Desclée, 1977, p. 528-529).

72. *ST I*, q. 43, a. 1, resp. et ad 2.

73. *ST III*, q. 57, a. 2, ad 2: « Sicut enim dicitur exinanitus, non ex eo quod suam plenitudinem amitteret, sed ex eo quod nostram parvitatem suscepit; ita dicitur descendisse de caelo, non quia caelum deseruerit, sed quia naturam terrenam assumpsit in unitatem personae ».

74. Voir par exemple *In III Sent.*, dist. 22, q. 3, a. 1, ad 2: « dicitur [...] descendisse secundum divinam naturam in quantum se exinanivit formam servi accipiens, Phil. II, et in quantum per novum effectum fuit in terris, secundum quem ibi ante non fuerat ».

75. *ScG IV*, c. 8 (n° 3430); le texte se poursuit par une citation de Ph 2,6-7. Voir aussi *Super Boetium de Trinitate*, q. 3, a. 4, ad 1.

76. *ScG IV*, c. 8 (n° 3430).

77. *ScG IV*, c. 34 (n° 3715); l'ensemble de ce passage se réfère à Ph 2,6-7.

78. *ST III*, q. 57, a. 2, ad 2. Voir plus haut la note 73.

79. Voir plus haut la citation du Sermon « Puer Iesus » dont la référence est indiquée à la note 42.

80. *In Ad Gal.*, c. 4, lect. 2 (n° 203): « Parvum se fecit non dimittendo magnitudinem, sed assumendo parvitatem ».

81. *In Ad Rom.*, c. 9, lect. 5 (n° 805). Sur ce thème chez Thomas d'Aquin et dans ses sources, voir Agnès BASTIT, « *Sermo compendiatius*. La parole raccourcie (Is. 10, 23 LXX / Rom. 9, 28) dans la tradition chrétienne latine », dans Clémentine Bernard-Valette et alii (éd.), *Nihil veritas erubescit*, Mélanges offerts à Paul Mattei par ses élèves, collègues et amis, "Instrumenta Patristica et Mediaevalia 74", Turnhout, Brepols, 2017, p. 389-407.

Cette action enseigne trois choses concernant le Christ. Premièrement, sa volonté de secourir le genre humain, [signifiée] par le fait qu'il « se lève de table ». Car Dieu semble rester assis aussi longtemps qu'il permet que nous soyons éprouvés; mais quand il nous tire hors de la tribulation, on le voit se lever: « Lève-toi, Seigneur, aide-nous! » (Ps 43 [44],27). Deuxièmement, sa kénose (*exinanitio eius*): non pas qu'il ait abandonné la majesté de sa dignité, mais il l'a cachée en assumant notre petitesse (*non quidem quod suae dignitatis maiestatem deponeret, sed eam occultaret, parvitatem assumendo*): « Vraiment, tu es un Dieu qui se cache » (Is 45,15). Et cela est signifié par le fait qu'il dépose ses vêtements: « Il s'est vidé lui-même (*exinanivit semetipsum*), prenant la forme d'esclave » (Ph 2,7). Troisièmement, l'assomption de notre condition mortelle (*assumptio nostrae mortalitatis*) [est signifiée] par le fait qu'ayant pris un linge, il s'en ceignit: « Prenant la forme d'esclave, fait semblable aux hommes et reconnu à son aspect comme un homme » (Ph 2,7)⁸².

Cette exégèse présente l'action du lavement des pieds comme une explication de la kénose. Elle souligne, premièrement, le caractère *volontaire* de la kénose du Christ: c'est par sa volonté divine, librement, que le Fils de Dieu s'est vidé en s'incarnant. Deuxièmement, la kénose n'entraîne aucune diminution de la majesté divine du Christ, mais elle signifie l'assomption de notre nature humaine. D'une part, l'exégèse de saint Thomas met en contraste la « majesté » de la divinité et la « petitesse » de l'humanité assumée. D'autre part, notre auteur précise que si le Christ ne perd pas sa divinité, il la « voile » ou la « cache » pourtant dans l'incarnation. Signalons à ce propos que, dans sa *Catena* sur l'évangile selon saint Matthieu, saint Thomas rapporte une exégèse d'Origène expliquant que, dans sa kénose (*exinanitio*), le Christ exerce une « puissance limitée » (*virtus... modica*) en comparaison avec la « grande puissance » (*virtus multa*) qu'il exercera lors de son retour glorieux à la fin des temps⁸³. Troisièmement, le Fils de Dieu n'a pas seulement assumé une humanité mais également les faiblesses de notre condition humaine présente: Thomas mentionne ici la « mortalité » (que l'on peut étendre aux *defectus* que le Fils a

assumés, à l'exception du péché). Suivant cette exégèse, Ph 2 et Jn 13 révèlent tout le mystère de l'incarnation (et celui de la passion), c'est-à-dire toute l'économie accomplie dans l'incarnation et la vie du Christ en sa chair.

3. Processions trinitaires, missions trinitaires et création

Nous avons déjà observé que, à plusieurs reprises (dans un contexte anti-adoptianiste et surtout dans le contexte anti-nestorien), Thomas d'Aquin exclut une kénose économique de la personne du Père et de la personne du Saint-Esprit. Il rejette donc expressément toute kénose économique de la Trinité. Plus profondément encore, la doctrine trinitaire de saint Thomas exclut toute kénose immanente (une kénose de la Trinité dans sa vie intime). En effet, Thomas saisit les processions trinitaires comme la communication éternelle de la plénitude de la nature divine dans la parfaite *simplicité* de Dieu qui exclut toute mutabilité, car Dieu Trinité est Acte pur.

Les processions intra-trinitaires se ramènent à un pur « ordre d'origine » (*ordo originis*) qui exclut toute confusion des personnes divines. L'« ordre » signifie qu'une personne se distingue d'une autre selon l'origine: le Fils est engendré par le Père, le Saint-Esprit procède du Père et du Fils⁸⁴. Plus précisément, les personnes divines se distinguent et sont constituées par leurs relations personnelles (paternité, filiation et procession) en lesquelles consiste précisément l'*ordre* trinitaire. Premièrement, du côté de leur être (*esse*), ces relations ne modifient pas l'essence divine mais elles incluent l'unique essence divine, numériquement une dans les trois personnes, en s'identifiant réellement à cette unique essence divine. Deuxièmement, du côté de leur formalité (*ratio*), les relations ne posent pas « quelque chose » (*aliquid*) qui s'ajouterait à l'essence divine ou la modifierait, mais elles posent un pur « rapport à autrui » (*ad aliquid*)⁸⁵. Ainsi, les origines (génération du Fils et procession de l'Esprit) n'entraînent ni changement ni diminution des personnes divines, et elles n'impliquent aucune « distance » ni aucune « séparation » entre ces personnes divines⁸⁶.

82. *Lectura super Evangelium Ioannis*, c. 13, lect. 2 (n° 1746). Cette exégèse provient d'Origène et surtout de saint Augustin. Voir *Catena in Ioannem*, c. 13, lect. 1 (éd. Marietti, vol. 2, p. 504): AUGUSTIN, *Tractatus 55,7 sur l'évangile de saint Jean* (*Œuvres de saint Augustin*, vol. 74 A, trad. Marie-F. Berrouard, Paris, Institut des Études Augustiniennes, 1993, p. 70-73); ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean*, Livre 32,4, § 42-53 ("Sources chrétiennes 385", éd. Cécile Blanc, Paris, Cerf, 1992, p. 204-209). Chez Origène, l'épisode du lavement des pieds en Jn 13 paraît être la « principale image » de la kénose du Fils: voir Vito LIMONE, « La *kénosi* del Figlio. L'incarnazione di Cristo nel *Commento a Giovanni* di Origene », *Annales Theologici* 29 (2015) 77-96, ici p. 73-76.

83. *Catena in Matthaeum*, c. 24, lect. 8 (éd. Marietti, vol. 1, p. 355); pour le texte d'Origène, voir PG 13, col. 1677-1678.

84. *De potentia*, q. 10, a. 2, resp.: « C'est seulement l'ordre des processions, qui se prend de l'origine de la procession, qui multiplie [les processions] en Dieu » (*Et sic solus ordo processionum qui attenditur secundum originem processionis, multiplicat in divinis*).

85. *ST I*, q. 28-30 et q. 40.

86. *ST I*, q. 31, a. 2, resp. (ni « diversité », ni « différence », ni « disparité », ni « divergence »); q. 33, a. 1, ad 1 (ni « diversité », ni « dépendance », ni « distance »); q. 42, a. 5, ad 2 (pas de « distance »).

Ajoutons que, pour saint Thomas, les processions divines ne comportent aucune « passivité » dans le Fils qui est engendré ni dans le Saint-Esprit qui est spiré. « Procéder », c'est un acte. C'est par la même opération que le Père engendre et que le Fils naît de toute éternité, mais cette opération se trouve dans le Père et dans le Fils sous des *relations distinctes*: la paternité et la filiation⁸⁷. Le même enseignement s'applique au Saint-Esprit: c'est par une même opération que le Père et le Fils « soufflent » (« spirent ») le Saint-Esprit et que le Saint-Esprit procède; mais cette opération se trouve dans le Père et le Fils, et dans le Saint-Esprit, sous des *relations distinctes*. Dans le Père et le Fils, cette action revêt le mode relatif de la « spiration »; tandis que dans le Saint-Esprit, cette action revêt le mode relatif de la « procession ». Saint Thomas maintient très fermement la règle suivante, tout à fait fondamentale: le seul « passif » qui s'applique aux personnes divines est d'ordre purement grammatical, c'est-à-dire qu'il concerne seulement *notre* « mode de signifier »; c'est en ce sens que nous attribuons au Père le fait d'engendrer, et au Fils celui « d'être engendré »⁸⁸.

Quant à l'envoi (mission) du Fils et de l'Esprit, il n'entraîne aucune distance ni aucune séparation des personnes envoyées par rapport aux personnes qui envoient⁸⁹, et il exclut tout changement dans les personnes envoyées⁹⁰. Suivant Thomas d'Aquin (cela importe grandement pour sa compréhension de Ph 2,6-7), la mission de la personne divine « n'est pas essentiellement différente de la procession éternelle, mais elle ajoute un rapport à un effet temporel »⁹¹. Tout le changement impliqué dans la mission se trouve dans la créature et non pas dans la divinité de la personne envoyée. La

87. *In I Sent.*, dist. 20, q. 1, a. 1, ad 1: « Bien qu'il ne revienne pas au Fils d'engendrer, il ne s'ensuit cependant pas qu'il y ait une opération convenant au Père mais non pas au Fils. Car c'est par une seule et même opération que le Père engendre et que le Fils naît, mais cette opération se trouve dans le Père selon une relation et dans le Fils selon une autre relation (*una enim et eadem operatione Pater generat et Filius nascitur; sed haec operatio est in Patre et Filio secundum aliam et aliam relationem*) ».

88. *ST I*, q. 41, a. 1, ad 3: « Actio, secundum quod importat originem motus, infert ex se passionem, sic autem non ponitur actio in divinis personis. Unde non ponuntur ibi passiones, nisi solum grammaticae loquendo, quantum ad modum significandi; sicut Patri attribuimus generare, et Filio generari ».

89. *ST I*, q. 43, a. 1, ad 2.

90. *ST I*, q. 43, a. 2, ad 2: le seul changement se trouve dans la créature à laquelle la personne divine est envoyée.

91. *In I Sent.*, dist. 16, q. 1, a. 1, resp.: « Processio temporalis non est alia quam processio aeterna essentialiter, sed addit aliquem respectum ad effectum temporalem ». L'expression « procession temporelle » (*processio temporalis*) désigne la même réalité que la mission (*missio*), avec une nuance: le concept de « mission » signifie premièrement le rapport à l'effet créé, tandis

« nouveauté » (*novitas*) que l'on observe dans les effets de l'action divine n'implique pas de semblable nouveauté en Dieu lui-même⁹². Cela s'applique à la création aussi bien qu'à l'incarnation et donc à la kénose du Fils telle que saint Thomas la saisit: l'union hypostatique, en tant qu'union, « est une relation (*relatio*) qui s'établit entre la nature divine et la nature humaine selon qu'elles se joignent dans l'unique personne du Fils de Dieu »⁹³. Cette relation est « réelle » dans la nature humaine qui s'en trouve élevée, tandis qu'elle est « de raison » en Dieu « puisqu'elle ne résulte pas d'un changement de Dieu »⁹⁴.

Enfin, une dernière précision s'impose concernant l'agir de Dieu Trinité dans le monde. Saint Thomas ne comprend pas l'agir divin comme l'ouverture d'un « espace d'autonomie » ou d'un « espace de liberté » pour les créatures comme si Dieu se mettait, pour ainsi dire, à distance du monde. En créant, Dieu *ne se retire pas du monde*, mais il est *présent* dans le monde. Les créatures *existent dans la mesure où Dieu est présent en elles*, et d'une présence intime⁹⁵. Semblablement, les êtres humains exercent leurs actes libres sous l'action de Dieu qui leur communique l'être, la faculté d'agir, l'agir lui-même et le mode libre de cet agir. En résumé: lorsque Dieu agit dans le monde, 1° il ne retire rien aux créatures mais il leur communique une participation de sa bonté, et 2° il ne retire rien à lui-même. « Dieu communique sa bonté aux créatures sans que rien ne lui soit enlevé » (*Deus sic suam bonitatem creaturis communicat quod nihil ei subtrahitur*)⁹⁶. Ce principe théologique, comme nous

que le concept de « procession temporelle » signifie premièrement la relation à la personne qui envoie, c'est-à-dire l'origine de la personne envoyée (cf. *In I Sent.*, dist. 15, q. 1, a. 2, resp.). Voir aussi *ST I*, q. 43, a. 2, ad 3: « La mission inclut la procession éternelle et ajoute quelque chose, c'est-à-dire un effet temporel » (*missio includit processionem aeternam, et aliquid addit, scilicet temporalem effectum*).

92. *ScG II*, c. 35 (n° 1112).

93. *ST III*, q. 2, a. 7, resp. En conclusion, et de manière très significative, saint Thomas explique que l'union de la nature divine et de la nature humaine dans le Christ est « quelque chose de créé » (*aliquid creatum*).

94. *Ibid.* Saint Thomas considère les relations de Dieu et des créatures comme une paire de relations dissymétriques: l'une des relations est « réelle » (dans la créature) tandis que l'autre est « de raison » (en Dieu); cf. *ST I*, q. 13, a. 7. Sur ce sujet, on peut voir Gilles EMERY, « Ad aliquid: la relation chez Thomas d'Aquin », dans Thierry-D. Humbrecht (dir.), *Saint Thomas d'Aquin, "Les cahiers d'histoire de la philosophie"*, Paris, Cerf, 2010, p. 113-135, ici p. 121-127.

95. Voir G. EMERY, *Présence de Dieu et union à Dieu*, p. 62-65 et 94-95.

96. *ScG IV*, c. 34 (n° 3715, dans un contexte christologique anti-nestorien). J'ai tenté de développer cet aspect dans une contribution intitulée « The Immutability of the God of Love and the Problem of Language Concerning the "Suffering of God" », dans James F. Keating et Thomas J. White (éd.), *Divine Impassibility and the Mystery of Human Suffering*, Grand Rapids, Eerdmans, 2009, p. 27-76.

l'avons déjà observé, est explicitement appliqué à la kénose (*exinanitio*) du Christ: « le Fils de Dieu s'est vidé lui-même [...] sans que rien ne fût enlevé à la plénitude ou à la grandeur de sa divinité »⁹⁷.

4. Fondements trinitaires de la kénose du Fils de Dieu

Dans son exégèse de Ph 2,6-7 (nous nous limitons à ces versets), saint Thomas présente deux fondements trinitaires de la kénose du Fils. Le premier fondement réside dans la notion de « personne divine » en rapport à la notion de « nature ». Le second fondement se trouve dans le rapport entre la « forme de Dieu » (Ph 2,6) et la propriété personnelle du Fils.

4.1. Personnalité divine, nature, subsistence et relation personnelle

Rappelons d'abord que, pour saint Thomas, l'assomption d'une nature humaine convient souverainement à la personne divine (*propriissime competit personae assumere naturam*), puisque l'agir revient proprement à la personne (*personae proprie competit agere*) et puisqu'il appartient également à la personne d'être le terme (*terminus*) de l'assomption⁹⁸. Certes, la nature divine en elle-même (*natura divina secundum seipsam*) peut être saisie à juste titre comme le principe de l'assomption d'une nature humaine, puisque l'action d'assumer est accomplie par la puissance (*virtus*) qui relève de la nature. « Mais être le terme de l'assomption (*esse terminum assumptionis*) ne convient pas à la nature divine en elle-même, puisque cela [revient à la nature divine] en raison de la personne (*ratione personae*) en qui cette nature est considérée; et c'est pourquoi, premièrement et de façon tout à fait propre, c'est la personne qui est dite "assumer" [une nature humaine] (*primo quidem et propriissime persona dicitur assumere*) », bien que « de façon secondaire, on puisse aussi dire que la nature [divine] assume la nature [humaine] dans la personne [divine] (*secundario autem potest dici quod etiam natura assumit naturam ad sui personam*) »⁹⁹.

Cela étant posé, dans la question *De unione Verbi incarnati*, saint Thomas formule l'argument suivant contre la doctrine de « l'union dans la personne » (c'est-à-dire l'« union hypostatique »): « rien de ce qui est compris sous autre

chose ne s'étend à quelque chose d'extérieur [...]. Mais un suppôt de quelque nature que ce soit est compris sous cette nature [...]. Donc, puisque le Verbe est un suppôt de nature divine, il ne peut pas s'étendre à une autre nature pour en être le suppôt, à moins qu'il en résulte une unique nature »¹⁰⁰. Selon cette objection, l'union dans la personne donnerait lieu à une unique nature (monophysisme) sans maintenir la dualité de la nature divine et de la nature humaine (foi catholique), puisque la personne ne peut pas « s'étendre » au-delà de sa nature. Le nerf de cet argument réside dans le fait qu'une personne donnée est une personne *de telle nature*, de manière analogue à un individu qui est « compris » sous telle espèce de telle sorte que cet individu ne peut pas « s'étendre » au-delà de l'espèce dont il fait partie. Voici la réponse de saint Thomas:

La personne du Verbe est comprise sous la nature du Verbe et ne peut pas s'étendre au-delà. Mais la nature divine, en raison de son infinité, comprend toute nature finie. Et c'est pourquoi, lorsque la personne du Verbe assume la nature humaine, elle ne s'étend pas au-delà de la nature divine, mais elle prend plutôt ce qui lui est inférieur. C'est la raison pour laquelle il est dit en Philippiens II (6-7) que, alors que le Fils de Dieu « était dans la forme de Dieu », « il s'est vidé lui-même »: non certes en abandonnant la grandeur de la forme de Dieu, mais en assumant la petitesse de la nature humaine¹⁰¹.

Dans cette réponse, saint Thomas admet bien que la personne divine du Verbe ne peut pas « s'étendre » *au-delà* de la nature divine. Cela n'exclut cependant pas que la personne du Verbe assume une nature créée. La raison s'en trouve dans l'*infinité* de la nature divine du Verbe. La nature créée (la forme d'esclave) assumée par la personne du Verbe n'ajoute rien à la nature divine (la forme de Dieu), parce que la nature divine est d'un ordre qui transcende toute créature. Puisque Dieu est absolument simple, il est « hors de

100. *De unione Verbi incarnati*, a. 1, arg. 14: « nihil quod comprehenditur sub alio, extendit se ad aliquid extrinsecum [...]. Sed suppositum cuiuslibet naturae comprehenditur sub natura illa, unde et dicitur res naturae. [...] Cum ergo Verbum sit suppositum divinae naturae, non potest se extendere ad aliam naturam ut sit eius suppositum, nisi efficiatur natura una ». Pour le texte français (légèrement modifié): THOMAS D'AQUIN, *Question disputée, L'union du Verbe incarné (De unione Verbi incarnati)*, Introduction, traduction et notes par Marie-Hélène Deloffre, "Bibliothèque des textes philosophiques", Paris, Vrin, 2000.

101. *Ibid.*, ad 14: « Persona Verbi comprehenditur sub natura Verbi, nec potest se ad aliquid ultra extendere. Sed natura Verbi, ratione suae infinitatis, comprehendit omnem naturam finitam. Et ideo, cum persona Verbi assumit naturam humanam, non se extendit ultra naturam divinam, sed magis accipit quod est infra. Unde dicitur Ad Philipp. II, quod *cum in forma Dei esset* Dei Filius, *semetipsum exinanivit*; non quidem deponens magnitudinem formae Dei, sed assumens parviteriam humanae naturae ».

97. *In Ad Rom.*, c. 9, lect. 5 (n° 805): « Filius Dei exinanivit semetipsum [...] non quia aliquid subtractum sit plenitudini vel magnitudini divinitatis ipsius »; voir plus haut le texte dont la référence est indiquée à la note 81.

98. *ST III*, q. 3, a. 1, resp.

99. *ST III*, q. 3, a. 2, resp.

tout genre »: Dieu ne fait nullement partie d'un genre mais il est bien plutôt le principe de tous les genres, étant lui-même « hors de l'ordre de toute créature »¹⁰². Et non seulement la nature divine est hors de l'ordre des créatures, mais la nature ou essence divine *comprend ou contient aussi en elle-même*, sur un mode éminent, toutes les perfections qui se trouvent dans les créatures: « l'essence divine est [...] au-dessus de tout genre, comprenant en elle-même (*comprehendens in se*) la perfection de tous les genres »¹⁰³. La référence à la kénose du Fils en Ph 2,6-7 le montre très explicitement: en raison de l'infinité de la nature divine qui « comprend toute nature finie », le Fils assume une nature d'un ordre inférieur dans l'unité de sa personne. Cette explication n'est guère éloignée de ce que saint Thomas écrit au sujet de la *dignité* de la nature humaine lorsque celle-ci est assumée dans l'unité de la personne divine du Verbe: « Il est plus digne d'exister dans un plus noble que soi que d'exister par soi. C'est pourquoi la nature humaine est plus digne dans le Christ qu'en nous; car en nous, existant par soi, elle possède sa propre personnalité; mais dans le Christ la nature humaine existe dans la personne du Verbe »¹⁰⁴.

La *Somme de théologie* offre un semblable enseignement. Dans l'article demandant « s'il convient à une personne divine d'assumer une nature créée », une objection avance que, par définition, la personne est « incommunicable » (*de ratione personae est quod sit incommunicabilis*)¹⁰⁵, c'est-à-dire: la personne relève de l'irréductibilité du réel singulier qui ne peut pas être transféré à autrui ou à autre chose. Selon cet argument, la personne divine ne pourrait donc pas assumer une nature créée puisque « la réalité qui assume se communique (*communicatur*) d'une certaine façon à la réalité assumée, à la manière

dont une dignité est communiquée à ce qui est élevé à cette dignité »¹⁰⁶. Voici la réponse de saint Thomas:

On dit que la personne est « incommunicable » en tant qu'elle ne peut pas être prédiquée de plusieurs suppôts; mais rien n'empêche de prédiquer plusieurs choses d'une même personne. Il n'est donc pas contraire à la notion de « personne » d'être communiquée de façon à subsister en plusieurs natures. Car même dans une personne créée plusieurs natures peuvent concourir par mode d'accidents, comme la quantité et la qualité que l'on trouve dans la personne d'un seul homme. Mais ce qui est propre à la personne divine, en raison de son infinité, c'est que s'accomplisse en elle une convergence de natures non pas par accident mais selon la subsistance¹⁰⁷.

Nous trouvons ici, quoique sans mention de Ph 2,6-7, la même référence à l'*infinité* divine déjà observée dans la question *De unione Verbi incarnati*. Dans la *Somme de théologie*, cependant, l'infinité se trouve attribuée directement à la *personne*. Le contexte (l'incommunicabilité de la personne) amène saint Thomas à formuler cette précision: la personne divine se communique à la nature humaine qui est assumée et qui subsiste dans cette personne, de telle sorte que la personne conserve son incommunicabilité en tant que personne, puisque sa subsistance n'est pas communiquée à une autre personne. Outre le thème de la « personnalisation » de la nature humaine *par* et *dans* la personne du Verbe, et outre l'exclusion du nestorianisme (une problématique omniprésente), on trouve également ici ce que saint Thomas explique lorsqu'il définit la « grâce de l'union », c'est-à-dire l'union hypostatique elle-même: « La grâce de l'union (*gratia unionis*), c'est l'existence personnelle elle-même (*ipsam esse personale*) qui a été donnée gratuitement par Dieu à la nature humaine dans la personne du Verbe qui est le terme de l'assomption (*terminus assumptionis*) »¹⁰⁸. Ainsi, « l'existence éternelle du Fils

102. *ST I*, q. 3, a. 6, ad 2: « Quamvis Deus non sit primum contentum in genere substantiae, sed primum extra omne genus, respectu totius esse ». *ST I*, q. 4, a. 3, ad 2: « Deus non se habet ad creaturas sicut res diversorum generum, sed sicut id quod est extra omne genus, et principium omnium generum ». *ST I*, q. 28, a. 1, ad 3: « Deus est extra ordinem totius creaturae ».

103. *De potentia*, q. 8, a. 2, ad 1: « Sed essentia divina non est in genere substantiae, sed est supra omne genus, comprehendens in se omnium generum perfectiones ».

104. *ST III*, q. 2, a. 2, ad 2: « Dignius autem est alicui quod existat in aliquo se digniori, quam quod existat per se. Et ideo ex hoc ipso humana natura dignior est in Christo quam in nobis, quia in nobis, quasi per se existens, propriam personalitatem habet, in Christo autem existit in persona Verbi ».

105. *ST III*, q. 3, a. 1, arg. 2. Cf. *ST I*, q. 29, a. 3, ad 4. Dans la définition du nom « personne » donnée par Boèce (la personne est une substance individuelle de nature raisonnable), l'incommunicabilité de la personne est signifiée par l'expression « substance individuelle ». Voir aussi *ST I*, q. 29, a. 4, ad 3; q. 30, a. 4, arg. 2.

106. *ST III*, q. 3, a. 1, arg. 2.

107. *ST III*, q. 3, a. 1, ad 2: « Persona dicitur incommunicabilis in quantum non potest de pluribus suppositis praedicari. Nihil tamen prohibet plura de persona praedicari. Unde non est contra rationem personae sic communicari ut subsistat in pluribus naturis. Quia etiam in personam creatam possunt plures naturae concurrere accidentaliter, sicut in persona unius hominis invenitur quantitas et qualitas. Hoc autem est proprium divinae personae, propter eius infinitatem, ut fiat in ea concursus naturarum, non quidem accidentaliter, sed secundum subsistentiam ».

108. *ST III*, q. 6, a. 6, resp. Cf. *In Ad Rom.*, c. 1, lect. 3 (n° 46): l'humanité du Christ est unie à sa divinité « par une union dans l'être personnel (*per unionem in esse personali*), et c'est cela qu'on appelle "grâce de l'union" (*gratia unionis*) ». *Lectura super Evangelium Ioannis*, c. 3, lect. 6 (n° 544): « La grâce de l'union [...] est un don gratuit de Dieu fait au Christ de sorte qu'il est dans sa nature humaine le vrai Fils de Dieu, non pas de manière participée mais *par nature*, selon que la nature humaine du Christ est unie au Fils de Dieu *en personne* » (nous soulignons).

de Dieu qu'est la nature divine devient l'existence de l'homme, en tant que la nature humaine est assumée par le Fils de Dieu dans l'unité de sa personne »¹⁰⁹.

L'interprétation de Cajetan mérite d'être relevée sur ce point. Dans son commentaire de *ST III*, q. 2, a. 2, Cajetan rappelle plusieurs fois le principe suivant, formulé par saint Thomas lui-même, et qui a valeur de clef pour saisir l'incarnation comme « union *dans la personne* »: « tout ce qui se trouve dans une personne, que cela appartienne à sa nature ou non, lui est uni dans la personne »¹¹⁰. Puis, dans son commentaire du premier article de la q. 3, Cajetan rappelle que l'incarnation n'ajoute rien à Dieu, mais Dieu y est uni à une nature humaine de telle sorte que « cet homme est Dieu »: une perfection infinie est ajoutée, non pas à Dieu qui est immuable mais à la nature humaine qui s'en trouve surélevée¹¹¹. Sur cette base, Cajetan concentre son attention sur la « communication » que la personne divine, en vertu de son infinité, fait d'elle-même à la nature humaine, et il apporte cette éclairante distinction: le Verbe est infini radicalement (*radicaliter*) en raison de sa déité, mais il est infini formellement (*formaliter*) en raison de sa personnalité (sa personnalité étant sa filiation même), puisque la « subsistance divine », qui est infinie, est « formellement incluse dans la personnalité du Verbe »¹¹². Cette explication nous paraît en parfaite consonance avec la pensée de Thomas d'Aquin. D'une part, en effet, saint Thomas identifie la personne du Fils avec sa relation éternelle (ou propriété personnelle) de filiation: le Fils

est sa filiation¹¹³. D'autre part, puisque le Fils est une personne qui subsiste en vertu de sa relation de filiation, saint Thomas identifie également la personnalité du Fils avec sa relation: « sa relation [de filiation] est sa personnalité »¹¹⁴. Ainsi, c'est en raison de *l'infinité de la personnalité du Verbe*, qui inclut formellement la subsistance divine, que la personne du Verbe peut subsister en deux natures: dans sa propre personne, le Verbe donne sa subsistance à la nature humaine, de telle sorte que le Verbe incarné est « une personne de nature humaine »¹¹⁵.

Dans son incarnation, le Verbe qui est une personne divine devient une « personne de nature humaine » (*persona humanae naturae*) sans cesser d'être une « personne de nature divine »¹¹⁶: c'est là précisément le cœur de l'exégèse de saint Thomas concernant la kénose (*exinanitio*) du Fils. Résumons: le premier fondement trinitaire de la kénose du Christ réside dans l'infinité de la personne du Fils, c'est-à-dire dans l'infinité de sa subsistance et de sa personnalité, en raison de sa relation personnelle de filiation.

4.2. La « forme de Dieu » et la propriété personnelle du Fils

Le second fondement trinitaire de l'*exinanitio* du Fils se trouve dans l'explication théologique de la « forme de Dieu (*forma Dei*) » (Ph 2,6). La plupart des Pères latins dont saint Thomas s'inspire (saint Ambroise, saint Augustin, saint Léon) identifient « forme » (*forma*) et « nature » (*natura*): la « forme de Dieu » est la « nature divine »¹¹⁷. Cette identification (*forma = natura* ou *essentia*) se retrouve communément chez les théologiens médiévaux (la *Glose*, Pierre Lombard, Gilbert de Poitiers, etc.) et chez les contemporains de saint

109. *ST III*, q. 17, a. 2, ad 2: « Illud esse aeternum Filii Dei quod est divina natura, fit esse hominis, in quantum humana natura assumitur a Filio Dei in unitate personae »; cf. *ibid.*, resp.

110. CAJETAN, *In III^{am}*, q. 2, a. 2 (éd. Léonine, vol. 11, p. 25-29): « Omne quod inest alicui personae, sive pertineat ad naturam eius sive non, unitur ei in persona ». Cf. THOMAS D'AQUIN, *ST III*, q. 2, a. 2, resp.

111. CAJETAN, *In III^{am}*, q. 3, a. 1, n° II (p. 54). En un sens, toutefois, l'incarnation ajoute quelque chose à la notion de « personne »: « dans le mystère de l'incarnation, l'union de la nature humaine n'ajoute rien à la notion (*ratio*) de "nature", mais elle ajoute bien quelque chose à la notion (*ratio*) de "personne", à savoir de subsister dans une nature humaine (*addit subsistere in natura humana*): c'est ainsi que l'union s'est faite non pas dans la nature mais dans la personne » (CAJETAN, *In III^{am}*, q. 2, a. 2, n° VIII, p. 27).

112. CAJETAN, *In III^{am}*, q. 3, a. 1, n° V (p. 54): « Verbum est infinitum secundum rationem deitatis radicaliter, quia ex deitate quidquid est in Deo infinitatem habet: sed secundum suam personalitatem est formaliter infinitum, quoniam personalitas divina non est constitutiva personae nisi infinitae. Et quemadmodum personalitas Verbi, scilicet filiatio divina, est formaliter subsistens, alioquin non esset constitutiva personae, quae formaliter est subsistens, ita est formaliter infinita: quia subsistentia formaliter inclusa in personalitate Verbi nec est finita ».

113. THOMAS D'AQUIN, *ST I*, q. 30, a. 2, ad 1: « la paternité est la personne du Père, la filiation est la personne du Fils (*filiatio [est] persona Filii*), la procession est la personne du Saint-Esprit qui procède »; cf. q. 32, a. 2, ad 2.

114. *In I Sent.*, dist. 19, q. 3, a. 2, ad 1: « Filius ex ipsa relatione est persona subsistens; sua enim relatio est sua personalitas ».

115. CAJETAN, *In III^{am}*, q. 3, a. 1, n° V (p. 55): « Filius Dei, quatenus subsistens, naturam humanam substantificat. Unde patet quod Verbum, secundum illam suae personalitatis rationem qua est subsistens, ac per hoc infinitae subsistentiae, vices humanae personae formaliter et eminenter in mysterio incarnationis supplet: est enim Verbum persona humanae naturae ».

116. THOMAS D'AQUIN, *De rationibus fidei*, c. 6: « Cum igitur Filius Dei, unigenitum scilicet Dei Verbum, per assumptionem habeat humanam naturam [...], sequitur quod sit suppositum, hypostasis vel persona humanae naturae; et cum habeat ab aeterno divinam naturam, [...] dicitur etiam hypostasis vel persona divinae naturae, secundum tamen quod divina humanis verbis exprimi possunt. Ipsum igitur unigenitum Dei Verbum est hypostasis vel persona duarum naturarum, divinae scilicet et humanae, in duabus naturis subsistens » (éd. Léonine, vol. 40 B, p. 64).

117. L. PIDOLLE, *La christologie historique du pape saint Léon le Grand*, p. 91-92.

Thomas¹¹⁸. Thomas lui-même la reprend également en plusieurs endroits¹¹⁹ mais ce n'est pourtant pas sa seule interprétation.

Dans son commentaire de l'épître aux Philippiens 2,6, saint Thomas commence par expliquer le mot latin « *forma* » dans le sens de « la nature d'une chose » (*natura rei*). Puis il apporte une première précision en expliquant que, en raison de la parfaite simplicité de Dieu, la « forme de Dieu » (*forma Dei*) n'est rien d'autre que « Dieu lui-même » (*ipse Deus*)¹²⁰. Sur cette base, saint Thomas introduit une seconde précision en posant la question : « Pourquoi saint Paul dit-il “dans la forme [de Dieu]” (*in forma*) plutôt que “dans la nature” [de Dieu] (*in natura*) » ? Voici sa réponse :

Parce que ce mot [« forme »] convient aux noms propres du Fils (*competit nominibus propriis Filii*) de trois manières : car on l'appelle *Fils*, *Verbe* et *Image*. [1] En effet, le Fils est celui qui est engendré, et la fin de la génération est la forme (*forma*). Et c'est pourquoi, afin de montrer qu'il est le parfait Fils de Dieu (*perfectus Dei Filius*), saint Paul dit « dans la forme [de Dieu] », en tant qu'il possède parfaitement la forme du Père (*habens perfecte formam Patris*). [2] Semblablement, un verbe n'est pas parfait sauf quand il conduit à la connaissance de la nature de la chose. Et c'est pourquoi le Verbe de Dieu est dit « dans la forme de Dieu », car il possède toute la nature du Père (*habet totam naturam Patris*). [3] De même enfin, une image n'est pas parfaite à moins d'avoir la forme (*forma*) de ce dont elle est l'image. [Et c'est pourquoi il est écrit en] He 1,3 : « [le Fils] est la splendeur de la gloire [de Dieu le Père] (*splendor gloriae*) et la figure de sa substance (*figura substantiae eius*) »¹²¹.

Cette interprétation trinitaire est tout à fait remarquable. Saint Thomas y affirme clairement la parfaite consubstantialité du Fils avec son Père (leur parfaite unité de nature), mais il ne se satisfait pas d'une pure et simple identification ou équivalence entre « forme » et « nature ». Suivant l'exégèse proposée, en Ph 2,6 le mot « forme » (*forma*) désigne la nature divine *en tant que cette nature divine est possédée par le Fils*, c'est-à-dire la nature divine *selon le mode propre qu'elle revêt dans la personne du Fils*. « Forme » désigne ici la

nature divine 1° en tant que le Fils reçoit cette nature *par sa génération éternelle* qui lui donne d'avoir la nature même du Père, 2° en tant que toute la nature du Père *est parfaitement exprimée dans le Verbe* qui fait connaître le Père, et 3° en tant que le Fils est l'Image qui *reflète parfaitement la gloire et la substance du Père*. Autrement dit, en associant la « forme de Dieu » aux noms propres du Fils, saint Thomas saisit cette « forme de Dieu » sous l'aspect de la *propriété personnelle du Fils* signifiée par ses trois noms propres (la note de *perfection* étant soulignée dans chaque cas) : « Fils », « Verbe » et « Image » sont en effet les trois noms propres au moyen desquels saint Thomas expose la propriété personnelle du Fils en *ST I*, q. 34-35 (le nom « Fils » étant expliqué par celui de « Verbe »). Ainsi, le point de départ de la kénose de Ph 2,6-7 réside dans la *personne du Fils* en tant qu'il possède la nature même du Père *sur son mode propre* qui est d'être le Fils, le Verbe et l'Image du Père¹²².

Cette exégèse est très proche des explications que, dans ses œuvres de synthèse, saint Thomas apporte pour montrer la *convenance de l'incarnation du Fils* (plutôt que l'incarnation du Père ou du Saint-Esprit) : c'est bien le Fils seul qui s'est incarné, et non pas le Père ni le Saint-Esprit ; le Fils seul est le terme personnel de l'assomption de la nature humaine, et l'on peut découvrir la sagesse qui s'y manifeste en considérant les noms propres qui signifient la propriété personnelle du Fils. C'est ainsi que, dans son Commentaire des *Sentences*, saint Thomas manifeste la convenance (*decentia*) de l'incarnation du Fils au moyen de ce qui est propre au Fils (*ex propriis ejus, in propriis ipsius*), c'est-à-dire en tant qu'il est le Fils, le Verbe, l'Image et la « personne médiane » dans la Trinité à qui il revient donc, en son humanité, d'être médiateur¹²³. Dans la *Somme de théologie*, saint Thomas manifeste cette même convenance au moyen des noms *Verbe* et *Fils*¹²⁴.

Ainsi, chez saint Thomas, les fondements trinitaires de la kénose ou *exinanitio* du Fils nous ramènent à son enseignement sur l'assomption d'une nature humaine par la personne divine, et sur les convenances de l'incarnation

118. G. DAHAN, « L'exégèse médiévale de Philippiens 2, 5-11 », p. 85-86.

119. Voir par exemple *ScG IV*, c. 7 (n° 3413) : « Per formam autem Dei non aliud intelligitur quam natura divina ». *ST III*, q. 19, a. 1, resp. : « Dicit Leo Papa, in Epistola ad Flavianum : agit utraque forma, scilicet tam natura divina quam humana in Christo, cum alterius communione, quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est ».

120. *In Ad Phil.*, c. 2, lect. 2 (n° 54).

121. *Ibid.*

122. Sur le mode d'existence (*modus existendi*) propre à chaque personne divine de manière distincte, voir *De potentia*, q. 2, a. 1, ad 13 ; q. 2, a. 5, ad 5 ; q. 3, a. 15, ad 17 ; q. 9, a. 5, ad 23.

123. *In III Sent.*, dist. 1, q. 2, a. 2, resp. Cette convenance est manifestée ensuite par les attributs essentiels qui sont appropriés au Fils (sagesse, *virtus*, égalité et beauté). Voir aussi *ScG IV*, c. 42 (n° 3801-3803) : la convenance de l'incarnation du Fils est exposée par sa propriété personnelle en tant que Verbe et Image.

124. *ST III*, q. 3, a. 8, resp.

du Fils, c'est-à-dire à l'enseignement christologique des premières questions de la *Tertia Pars* de la *Somme de théologie*.

Conclusion

Pour saint Thomas, la kénose ou *exinanitio* du Christ signifie que le Fils de Dieu assume, dans l'unité de sa personne divine, la « petitesse » ou le « vide » d'une nature humaine avec toutes les « déficiences » du corps et de l'âme qui conviennent à sa mission de salut et qui sont donc compatibles avec sa parfaite sainteté. La kénose s'applique seulement au *Fils* (et non pas au Père, ni au Saint-Esprit, ni à la Trinité comme telle), et plus précisément au Fils *en son incarnation*. Cette *exinanitio* n'implique aucune distance intra-trinitaire, ni aucun changement de la nature divine du Fils. Elle correspond à la manière suivant laquelle saint Thomas saisit les rapports entre la vie intime de Dieu Trinité (*theologia*) et l'économie (*dispensatio*)¹²⁵.

Thomas d'Aquin offre une exégèse intertextuelle de Ph 2,6-8 qu'il associe à d'autres textes bibliques, en particulier Jn 1,14 et Col 2,9 (ainsi que 2 Co 8,9). Cette exégèse prête une grande attention aux erreurs qui peuvent se présenter, en particulier au monophysisme mais surtout, d'une manière frappante, au nestorianisme. La dimension trinitaire n'est pas absente de sa théologie de la kénose du Fils. Cette dimension trinitaire n'implique ni changement en Dieu Trinité, ni distance entre les personnes, ni modification de l'ordre trinitaire. Saint Thomas rend plutôt compte de la kénose du Fils en invoquant l'*infinité* que la personne du Fils possède en vertu de sa nature divine, car cette infinité permet de saisir que le Fils « est devenu ce qu'il n'était pas, sans cesser d'être ce qu'il était ». Thomas d'Aquin rend également compte de la kénose au moyen de la propriété personnelle du Fils, d'une manière très proche de ses arguments de convenance en faveur de l'incarnation du Fils. Ainsi, suivant saint Thomas, la kénose de Ph 2,6-8 offre un « résumé » complet de la doctrine de l'incarnation, un enseignement qui apparaît en parfaite consonance avec la christologie de ses œuvres de synthèse.

Gilles EMERY, OP

125. Cf. *ST* III, q. 2, a. 6, ad 1 : « *in theologia, idest in deitate personarum, et in dispensatione, idest in mysterio incarnationis* ». Sur ce sujet, on peut voir Gilles EMERY, « *Theologia and Dispensatio: The Centrality of the Divine Missions in St. Thomas's Trinitarian Theology* », *The Thomist* 74 (2010) 515-561.

Le sacrement de mariage. Quel don pour la vie consacrée ?

Une introduction sous forme de confession

Le sacrement de mariage. Quel don pour la vie consacrée ? Avant d'entrer dans le vif du sujet, une confession personnelle est de mise. Après avoir soutenu ma thèse de doctorat en ecclésiologie, je pensais tout naturellement enseigner et continuer à travailler sur le mystère de l'Église. Aussi, quelle ne fut pas ma surprise lorsque Monseigneur Melina, qui était alors Président de l'Institut Jean-Paul II, me proposa d'y enseigner le sacrement de mariage. Ma première réaction fut d'être un peu déçue de devoir délaissier le thème de l'Église que j'aimais. Je craignais également qu'un tel enseignement sur le mariage, apparemment étranger à ma vocation, ne m'en éloigne, ou du moins, ne la nourrisse pas directement. Me voyant déconcertée par une telle demande, Monseigneur Melina me rassura par des paroles que je n'ai jamais oubliées tant elles se sont révélées vraies. Travailler sur le sacrement de mariage, me disait-il, ne m'éloignerait pas de mes recherches en ecclésiologie car le mystère des noces et le mystère de l'Église sont tout un. Enfin, ajoutait-il, travailler sur le sacrement de mariage, me ferait aimer davantage ma vocation de consacrée à Dieu : non pas comme en Matthieu 19,10, où les disciples découvrant l'exigence du mariage s'écrient : « *Si telle est la condition de l'homme envers la femme, il n'est pas expédient de se marier* » ; mais plutôt, parce qu'en découvrant la radicalité et la beauté du sacrement de mariage, je serais renvoyée à ma propre vocation comme en miroir. Telle fut exactement mon expérience. L'enseignement du sacrement de mariage et la rencontre avec tant de couples ont marqué une étape importante d'approfondissement de ma consécration. Aussi, ces quelques lignes sont un moyen d'exprimer ma gratitude au Seigneur et aux couples pour ce que j'ai reçu par l'intermédiaire du sacrement de mariage.

Venons-en à la question de cette étude : *le sacrement de mariage, quel don pour la vie consacrée ?*¹ En abordant ce thème, j'ai commencé par réfléchir aux divers « dons » que la consacrée que je suis a reçus de ceux qui vivent de la

1. J'emploie le terme « vie consacrée » au sens large pour signifier les personnes consacrées à Dieu dans la continence et que Jean-Paul II désigne par l'expression traditionnelle de « virginité pour le Royaume » ou de « célibat pour le Royaume ».