
La kénose du Christ et l'éthique de la fin de vie : une approche théologique de la souffrance et de la dignité humaine

Mémoire présenté par
Frédéric KITAMBALA SETUKA

Promoteur
Professeur **Stipe ODAK**

Lecteurs
Professeur **Éric GAZIAUX**
Professeur **Bernard-Louis GHISLAIN**

Année académique 2025-2026

Master en Théologie, à finalité approfondie

AVANT-PROPOS

Au terme de ce travail, je souhaite exprimer ma profonde gratitude au Professeur Stipe ODAK, qui a bien voulu promouvoir ce travail et l'a accompagné avec beaucoup de bienveillance, de rigueur et de discernement. J'adresse également mes sincères remerciements aux Professeurs Éric GAZIAUX et Bernard-Louis GHISLAIN qui ont accepté d'en assurer la lecture et dont les observations ont contribué à en affiner la réflexion. Nous n'oublions pas le Professeur émérite Dominique JACQUEMIN qui a suscité en nous l'intérêt pour cette problématique et qui nous a accompagné dans les premiers moments de son étude.

À feus mes parents Oscar KITAMBALA MALULA NZILA et Céline KAZIAMA KOMBA, passés trop tôt de l'autre côté du rideau, merci pour la vie, l'amour et l'éducation. De l'au-delà, vous êtes pour moi des anges gardiens. Merci à mes frères, sœurs, neveux et nièces pour l'amour et la fraternité.

À l'archipel des Seychelles où j'ai séjourné pour plusieurs années et qui est devenu comme une seconde patrie pour moi, ma reconnaissance va de façon toute particulière à Paul HODOUL, un parent que la providence a placé sur ma route, dont l'amitié ainsi que l'aide combien déterminante et précieuse ont soutenu la réalisation de ce projet. Avec lui, je remercie Mmes Agnès ARNEPHIE et Marie PREIRA ainsi que leurs familles respectives pour l'attention et l'amour qui soutiennent mon quotidien. À Nicole Juliette SICOBO, merci d'exister et de demeurer celle que tu es, attentionnée et aimante.

Enfin, j'exprime ma gratitude à tous les ami(e)s qui, de près ou de loin, m'ont apporté leur appui, leurs encouragements et leur amitié tout au long de cette recherche. Je pense spécialement à Dieudonné-Dolce BIUNGU, Bob-Michel ZIATA, Patrick NOVELE, Marc MWATHA, Guy INKUMENE, Papy MANENGO, Alain LUZONZO, Guillaume ITAMPONI, Francis MUHUNGA YAV, Olivier MAFUTA, Charles MBU SATELA, Germain MUKINISA, aux collègues de l'UC Louvain et à tous celles et ceux qui, discrètement, m'ont efficacement aidé d'une façon ou d'une autre. Vous êtes un soleil sur ma route, merci au Ciel de vous y avoir placés.

Frédéric KITAMBALA S.

0. INTRODUCTION GÉNÉRALE

0.1. Contexte et position du problème

La question de la fin de vie est l'un des défis majeurs auxquels nos sociétés contemporaines sont confrontées. Le vieillissement de la population, l'essor des technologies médicales et les avancées en matière de soins palliatifs ont complexifié la manière dont nous appréhendons la souffrance, la mort et l'accompagnement des mourants. En effet, autrefois, « la mort était une réalité apprivoisée par le sujet et les proches »¹ ; les mourants attendaient la mort entourés des proches, de la communauté, du voisinage et dans l'abandon total à Dieu ou à la prière, ce dont témoignait toute une spiritualité. Cela permettait à celui qui part de vivre la mort non seulement comme un terme, mais également comme un passage marqué d'une espérance et pas que comme une délivrance attendue ou une résignation stoïcienne. Depuis que l'agonie est devenue un acte technique aux mains des soignants, qu'elle est prise en charge par les soignants, c'est l'idée de la belle mort qui l'emporte et qui fait que l'on est porté à camoufler voire à ne pas accepter ou admettre toute souffrance, toute dégradation physique qui, encore hier, pouvait être dépassée ou sublimée par l'identification aux souffrances du Christ². On fait tout pour vivre comme si la souffrance était une réalité étrangère à la vie. Ainsi, les moments de la fin de vie sont vécus comme « le prolongement d'une vie qui, ayant refusé toute vertu à la faiblesse et à la fragilité, n'a conféré de la valeur qu'à la réussite, la santé, la performance, la beauté, l'action, la lucidité »³.

Alors, à l'approche de la mort, l'homme contemporain est confronté à des réalités humaines et existentielles d'une grande intensité : la souffrance avec la perte d'autonomie, la solitude, l'angoisse et l'impression parfois de n'être plus que l'ombre soi-même qu'elle engendre. Dans ces moments de fragilité extrême, certains en viennent à percevoir leur dignité comme irrémédiablement compromise. Ainsi, des voix s'élèvent pour revendiquer le droit de choisir les moments et les modalités de leur mort, en recourant au suicide assisté ou à l'euthanasie « définie comme mort donnée intentionnellement pour abrégé dans la dignité une vie qui se termine et qui ne veut pas affronter une perte de dignité »⁴. En effet, en pareille circonstance, « la dignité humaine et son respect servent souvent de "slogan" pour justifier des conduites opposées »⁵. Ainsi, l'euthanasie, souvent présentée comme un ultime acte

¹ F. KABEYA LUBANDA, « Faut-il avoir peur de la mort ? », p. 6, col.2, PDF, en ligne : <https://search.app/4QLaEN1fJKAiT3qg9>.

² Cf. J. RICOT, *Penser la fin de vie. L'éthique au cœur d'un choix de société*, Rennes, Presses de l'EHESP, 2017, P. 26.

³ Cf. *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ F. NIESSEN, « La dignité humaine et la foi chrétienne en bioéthique », p. 125, dans F. NIESSEN et O. DE DINECHIN, *Repères chrétiens en bioéthique. La vie humaine, du début à la fin*, Paris, Salvator, 2015.

d'affirmation de leur liberté ou autonomie, semble être pour beaucoup un moyen de « mourir dignement », suscitant ainsi un débat sur la fin de vie.

Le débat ainsi soulevé sur la possibilité de demande ou de construction de la mort par l'euthanasie ou le suicide assisté comme acte de dignité pose une question fondamentale sur la valeur de la vie humaine, la dignité des personnes en situation de fragilité extrême et les limites de la maîtrise technoscientifique ou médicale : peut-on mourir dans la dignité face à la souffrance ? La dignité de l'homme dépend-elle de sa capacité à contrôler les circonstances de sa mort ? Existe-t-il une dignité qui résiste à la souffrance, à la dépendance, voire à la désintégration du corps de la personne en situation de souffrance ? Et, si oui, où cette dignité prend-elle son origine ?

C'est ici qu'intervient la théologie chrétienne, particulièrement à travers la kénose du Christ. Cette dernière nous semble être un concept théologique central, pouvant offrir un éclairage fondamental. Venant du terme grec κένωσις (kenosis) qui se traduit par « se vider » ou « s'abaisser », la kénose renvoie au dépouillement ou à l'auto-abaissement volontaire du Christ, Fils de Dieu, qui accepte de prendre la condition humaine jusqu'à la mort et la mort sur la croix. Elle exprime l'abaissement dans l'incarnation et la passion, qui permet au Christ de s'unir pleinement à l'humanité. Elle a son fondement biblique dans l'hymne aux Philippiens (2, 5-11)⁶, qui constitue un socle fondamental de la théologie de la kénose, montrant le Christ comme celui qui, tout en étant Dieu, s'est vidé de sa gloire, assumant pleinement la condition humaine jusqu'à la mort sur une croix. Cet acte d'humilité suprême, dans lequel le Christ renonce à sa gloire divine pour « 'revêtir l'homme' [...] [et ainsi] assumer son destin concret avec la souffrance, la mort, l'enfer, en solidarité avec tous les hommes »⁷, loin d'être un acte d'effacement de sa dignité divine, en devient paradoxalement la révélation la plus haute : la gloire passe par l'abaissement, la force s'exprime dans la faiblesse (cf. 2 Co 12, 10), et la dignité réside dans la relation d'amour fidèle jusqu'au bout. Il peut servir de cadre théologique pour penser la manière dont les êtres humains, eux aussi vulnérables et mortels, sont appelés à vivre et à mourir dans la dignité.

Face aux enjeux contemporains de la fin de vie, la théologie kénotique nous invite justement à réévaluer la manière dont nous abordons la souffrance et la mort. Plutôt que de les considérer uniquement comme des faiblesses à combattre ou des réalités à maîtriser par des moyens technoscientifiques, la kénose nous aide à comprendre ces expériences humaines comme des moments d'ouverture à Dieu et aux autres, des lieux privilégiés pour rencontrer

⁶ Cf. « Kénose », dans K. RAHNER, H. VORGRIMLER, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Seuil, 1970, p. 250.

⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Pâques, Le mystère*, p. 140, cité par F. KABEYA LUBANDA, *La descente aux enfers chez Hans Urs von Balthasar pour penser une éthique des soins palliatifs*, Zürich, Lit, 2019, p. 56.

Dieu et l'autre. La souffrance, loin de signifier une perte de dignité, peut devenir un lieu d'accompagnement, de solidarité, de compassion et de rencontre profonde avec le mystère pascal du Christ.

Adopter l'approche de l'éthique de la fin de vie dans ce travail se veut résolument théologique, à partir de la kénose du Christ. Tout en demeurant attentive aux apports de l'éthique médicale contemporaine, elle ne prétend pas fournir un protocole médical ni une solution exhaustive aux dilemmes concrets. Il ne s'agit pas non plus de promouvoir « une théologie [kénotique] [...] qui, au nom de Dieu et de la foi, ferait descendre d'en-haut des principes pour clarifier la réalité, ne reconnaissant pas à celle-ci la capacité de dégager sa propre lumière »⁸. Elle propose un éclairage théologique capable d'inspirer la pratique du soin et l'accompagnement. En d'autres termes, « il s'agit de penser la réalité à l'aide des concepts de sa propre tradition de pensée, et ce, loin de toute tentative de récupération mais en cherchant à se faire comprendre aussi de celles et ceux qui ne partagent pas nécessairement le lieu natal de ces concepts »⁹.

Il importe également de préciser que la perspective kénotique défendue ici n'autorise pas certaines dérives : elle ne conduit ni à une glorification de la souffrance en elle-même, ni à un refus systématique des moyens thérapeutiques disponibles. Elle invite au contraire à discerner comment la dignité humaine, enracinée dans l'Incarnation et la solidarité du Christ souffrant, peut être honorée jusque dans la fragilité ou la vulnérabilité extrême. Aussi, s'agit-il de montrer qu'

il n'existe pas de compréhension de la dignité humaine liée seulement à des éléments extérieurs comme le progrès de la science [...] ou une pitié facile devant des situations limites [...],][et de dire que] lorsqu'on évoque le respect de la dignité de la personne, il est fondamental qu'il soit complet, total et sans contraintes, sauf celle de reconnaître que l'on se trouve toujours devant une vie humaine [créée à l'image d'un Dieu crucifié]¹⁰.

Finalement, il s'agit de montrer que la dignité humaine, même dans les dernières étapes de l'existence marquées par la souffrance et la dépendance, peut être comprise à la lumière de la kénose du Christ non pas comme dignité « fonctionnelle », liée à la performance ou à l'autonomie, mais plutôt comme dignité ontologique et relationnelle. Celle-ci s'enracine dans le fait que l'homme est créé à l'image de Dieu, et qu'il est rejoint dans sa condition d'extrême fragilité par un Dieu qui a lui-même connu la souffrance, l'abandon et la mort. La kénose devient alors une clé d'herméneutique pour (ré)penser l'éthique de la fin de vie : elle invite à

⁸ F. KABEYA LUBANDA, *La descente aux enfers chez Hans Urs von Balthasar pour penser une éthique des soins palliatifs*, Zürich, Lit, 2019, p. 3.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ BENOÎT XVI, *Discours à l'Académie pontificale pour la vie*, le 13 février 2010, cité par F. NIESSEN, « La dignité humaine et la foi chrétienne en bioéthique », p. 136.

une relation solidaire et compatissante entre soignants et soignés (relation horizontale), mais également à une communion avec un Dieu présent dans la souffrance (relation verticale).

Ainsi, dans l'élaboration d'éthique kénotique de la fin de vie, il semble réducteur de limiter l'analyse de la kénose au seul moment de la Passion ou de la souffrance du Christ alors que la tradition théologique rappelle qu'elle embrasse tout le mystère de l'Incarnation, avec aussi la glorification. Toutefois, c'est dans le Saint Triduum que la kénose trouve son expression la plus radicale et paradigmatique. La Croix est « le centre de l'histoire du salut, du fait que toute promesse s'accomplit en elle[...] ; elle est le centre de l'histoire du monde, du fait que, dépassant les catégories d'« élus » et de « nos-élus », elle réconcilie tous les hommes dans le Corps du crucifié[...] »¹¹. Se concentrer sur la souffrance revient à mettre en lumière le lieu théologique le plus parlant de la kénose pour accompagner les personnes en fin de vie.

Dans cette perspective, nous proposerons une réflexion articulée en trois chapitres. Nous commencerons par définir et expliciter le concept théologique de kénose tel qu'il apparaît dans l'hymne aux Philippiens et dans la tradition chrétienne. Nous poursuivrons ensuite notre réflexion, dans le deuxième chapitre, par une analyse théologique de la souffrance et de la dignité humaine, à la lumière de la condition kénotique du Christ. Et, dans le troisième chapitre enfin, nous esquisserons les contours d'une éthique et d'une spiritualité kénotique de l'accompagnement en fin de vie, qui pourraient offrir une alternative théologique et humaine aux logiques d'élimination de la souffrance par la suppression du souffrant.

0.2. Intérêt du sujet et état de la question

Dans un monde dans lequel la fin de vie est de plus en plus médicalisée, dans une société marquée par une forte valorisation de la performance, de l'autonomie et de la maîtrise et préférant des solutions technoscientifiques à une approche humaine et solidaire pour une fin de vie dans « la dignité », la souffrance est perçue comme une faille insupportable, voire un scandale à éliminer plutôt qu'à accompagner. Ainsi, « la médecine s'affronte [...] à des situations où il peut être difficile de savoir ce qui respectera au mieux [...] la dignité »¹². À l'approche de la mort, et face à la souffrance qui caractérise ce moment, la protection de la dignité humaine peut amener à envisager des solutions radicales telles que l'euthanasie ou le suicide assisté, perçus comme les derniers gestes de liberté et d'autonomie permettant de mourir dans la dignité.

En effet, associer la dignité à la capacité de maîtrise et de décision des moments et des circonstances de sa mort, relèguerait ainsi les malades les plus fragiles et dépendants, les

¹¹ H.U. VON BALTHASAR, A. GRILLMEIER, *Dogmatique de l'histoire du salut*, t. 12. *Le mystère pascal*, p. 19.

¹² F. NIESSEN, « La dignité humaine et la foi chrétienne en bioéthique », p. 137.

mourants, aux marges de l'humanité. Ainsi, donner du sens à leur souffrance et faire de la fin de vie un lieu d'humanité ne peut qu'intéresser la théologie. En effet,

La question de l'autre souffrant [...] touche de plein fouet le cœur même de la réflexion théologique, dans sa capacité à être audible comme parole d'espérance. Elle interroge la théologie dans sa manière de se construire et de se faire [...]. La théologie ne se fait pas dans une tour d'ivoire, mais elle se fait dans le creuset de l'expérience humaine et se doit de thématiser et de rendre communicable, sur plusieurs registres (le pratique, le spéculatif, ...), cette espérance dont elle est porteuse [...]. La théologie et l'éthique qu'elle peut énoncer à partir de ses convictions [...] se fait et se vit dans la brume de nos vies, et se présente comme une ressource pour opérer un discernement le plus juste possible et pour approfondir la quête de sens qui habite tout être humain et qui résonne de façon particulière en ces moments si chargés[qui marquent la fin de vie]¹³.

Ainsi, ce travail voudrait aider aussi bien les soignants que les soignés et tous les intervenants en soin à comprendre que la dignité en fin de vie appelle à

assumer les incertitudes et reconnaître que nous ne pouvons pas tout maîtriser, par exemple, en matière de soulagement des souffrances physiques et psychologiques où il peut être difficile, voire impossible, de supprimer les douleurs rebelles aux antalgiques habituels sans supprimer la conscience de soi du malade¹⁴.

Voilà pourquoi une réflexion théologique fondée sur la kénose du Christ est non seulement pertinente, mais aussi nécessaire. Elle permet de recentrer le débat éthique sur le fondement biblique de la dignité humaine intrinsèque dans la création à l'image de Dieu, un Dieu crucifié, en offrant une réponse chrétienne qui place l'humilité, la solidarité et l'espérance au cœur de la prise en charge des mourants. Elle permet également de voir « jusqu'où peut aller l'amour du Christ à la recherche d'une humanité qui se déshumanise. C'est là une des manières de faire de la théologie[qui soit capable d'être] audible et recevable par l'homme d'aujourd'hui »¹⁵.

Ce travail se propose donc de contribuer à cette réflexion, en apportant une perspective théologique éclairante sur l'une des grandes questions de notre temps tout en montrant que « même si elle se fait dans le contexte d'une communauté et en référence à la foi, la théologie est cependant fondamentalement un discours qui prend en compte les préoccupations de tout être humain qu'il soit croyant ou non croyant »¹⁶.

Aussi, faut-il le souligner, la kénose, bien qu'explorée sur le plan christologique et théologique, reste sous-exploitée sur le plan d'une éthique spécifique de la fin de vie. Notre travail articulera ces deux dimensions, en répondant aux défis contemporains liés à la fragilité, à la souffrance et à la dignité humaine dans une perspective chrétienne. Ainsi, nous nous inspirerons des recherches de Françoise Niessen, François Kabeya Lubanda, Dominique

¹³ É. GAZIAUX, « Introduction », dans D. JACQUEMIN (éd.), *Sédation, euthanasie. Éthique et spiritualité pour penser...* (Trajectoires, 30), Namur, Éditions jésuites, 2017, p. 9.

¹⁴ F. NIESSEN, « La dignité humaine et la foi chrétienne en bioéthique », p. 137.

¹⁵ F. KABEYA LUBANDA, *La descente aux enfers chez Hans Urs von Balthasar pour penser une éthique des soins palliatifs*, p. 4.

¹⁶ *Ibid.*

Jacquemin, Xavier Thévenot, Marie-Jo Thiel et nous lirons avec intérêt d'autres auteurs contemporains ayant abordé ou étudié la question.

0.3. Hypothèse de la recherche

La kénose du Christ, comprise comme un abaissement volontaire et solidaire avec la condition humaine, offre un cadre théologique pertinent pour penser la dignité dans le cadre d'une éthique de la fin de vie. Elle invite à reconnaître dans la fragilité et la souffrance une dimension de dignité humaine, enracinée dans l'amour divin et la rédemption, et fournit ainsi des bases pour accompagner spirituellement, humainement et pastoralement les personnes en fin de vie.

0.4. Méthode et division du travail

Dans ce travail, nous utiliserons différentes méthodes selon les chapitres. La méthode exégético-théologique nous permettra d'analyser la notion de la kénose dans les Saintes Écritures et son interprétation dans la tradition théologique. La méthode théologico-éthique (analogique et comparative) nous aidera quant à elle à relier ou à mettre en dialogue la théologie kénotique et l'éthique chrétienne, particulièrement avec la question de la dignité humaine en fin de vie. Nous nous servirons enfin de la méthode pratique ou pastorale.

Ce mémoire s'articule autour de trois chapitres. Le premier chapitre introduit la notion théologique de kénose du Christ, à travers son fondement scripturaire, ainsi que les lectures patristiques et théologiques contemporaines. Nous cherchons à comprendre comment la théologie chrétienne a interprété cet auto-abaissement divin et comment ce dernier nous éclaire sur la manière dont l'humain peut faire face à l'expérience de la fragilité et vivre la souffrance et la mort.

Le deuxième chapitre aborde la souffrance et la dignité humaine en fin de vie dans une dimension théologique. La compréhension chrétienne de la souffrance y est reliée à la dignité de l'homme créé à l'image de Dieu. Nous y abordons le débat éthique actuel sur l'euthanasie, le suicide assisté tout en confrontant ces questions aux valeurs chrétiennes, notamment le respect de la vie et de la dignité inhérente à la personne humaine.

Enfin, le troisième chapitre met en lumière la portée de la kénose pour une éthique de la fin de vie, en montrant comment l'abaissement du Christ inspire une attitude de solidarité, de compassion et d'espérance auprès des soignants et des personnes en fin de vie. L'ensemble vise à dégager une éthique et une spiritualité de la fin de vie enracinées dans le mystère de la kénose.

CHAPITRE PREMIER : LA KÉNOSE DU CHRIST : UNE LECTURE THÉOLOGIQUE

1.0. Introduction

Ce premier chapitre se propose d'explorer la kénose, concept central de la théologie chrétienne, tel qu'il est exprimé dans l'Écriture et interprété à travers les siècles. Terme grec signifiant « vider » ou « dépouillement », la kénose est principalement associée à l'Incarnation et à la Passion du Christ.

Dans les lignes qui suivent, nous tenterons d'abord de définir la kénose, nous en donnerons ensuite le fondement scripturaire . Nous mettrons aussi en lumière trois différentes interprétations théologiques qui en ont été faites par la patristique, par les kénoticiens modernes et par la théologie contemporaine afin de comprendre les déplacements que le concept a connus dans sa compréhension¹⁷. Cela nous permettra de comprendre que la kénose est autant une révélation de la divinité du Christ qu'un appel à l'imitation de son exemple. Nous mettrons un accent particulier sur ce dernier aspect afin de montrer que comme acte d'amour et de solidarité, la kénose est un paradigme éthique capable de porter une parole, un regard et un geste pouvant être porteurs de sens et promoteurs de la dignité dans la souffrance, spécialement dans un moment chargé qu'est la relation en fin de vie. Enfin, nous tenterons d'établir un lien entre la kénose et la souffrance humaine.

1.1. Définition et fondements scripturaux de la kénose

1.1.1. Définition du concept de kénose

Le concept kénose a été formé par les Pères grecs à partir du verbe grec *kenōō*, qui signifie « vider », « anéantir » ou « dépouiller ». Associé au pronom réfléchi, il signifie « se vider soi-même », « s'anéantir », « se dépouiller » [ἐαυτὸν ἐκένωσεν] 18. Il est particulièrement associé au passage de Philippiens 2, 5-11, où l'apôtre des gentils décrit le Christ comme celui qui, bien qu'

Étant dans la forme de Dieu n'a pas usé de son droit d'être traité comme un dieu mais il s'est dépouillé prenant la forme d'esclave. Devenant semblable aux hommes et reconnu homme à son aspect comme un homme il s'est abaissé devenant obéissant jusqu'à la mort à la mort sur une croix (Ph 2, 6-8)¹⁹.

D'après Pascal-Raphaël Ambrogio, la kénose, du grec *kenosis* (« vide ou dépouillé »), « désigne donc le fait pour le Fils, tout en demeurant Dieu, d'avoir abandonné en son

¹⁷ G. JOBIN, « Quand la faiblesse est donnée... Kénose et participation au temps du nihilisme », dans *Études théologiques et religieuses*, tome 85 (3), p. 324, PDF, en ligne : [//doi.org/10.3917/etr.0853.0323](https://doi.org/10.3917/etr.0853.0323).

¹⁸ Cf. E. BRITO, « Kénose », dans LACOSTE J.-Y. (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, 3^e éd. revue et augmentée, Paris, Quadrige-PUF, 2013, p. 754.

¹⁹ Les passages bibliques de ce travail sont tirés de *La Bible de Jérusalem*, Nouvelle édition revue et corrigée, Paris, Cerf, 1998.

Incarnation tous les attributs de Dieu qui l'auraient empêché de vivre la condition ordinaire des hommes[...] »²⁰.

Marc Vial de son côté voit la kénose

Non pas comme l'acte par lequel le Christ se dépouille de sa majesté divine, mais comme la force concrète dans laquelle la majesté de Dieu en lui s'atteste et s'exprime. La *condition de serviteur* revêtue par le Christ [...]serait ainsi à concevoir non comme un coup d'arrêt à l'exercice de sa *condition divine*, mais comme la condition concrète de l'acte d'être de Dieu, c'est-à-dire de son acte d'être Dieu²¹.

Cela voudrait dire que la condition de serviteur n'est pas une suspension de la divinité mais sa pleine manifestation et l'humilité devient, pourrait-on dire, la forme par excellence de la grandeur de Dieu.

Dans son effort d'explication de la kénose, Paul Henry en distingue pour sa part deux sortes : la kénose au sens large et la kénose au sens strict. Selon lui, on parle de kénose

[...]au sens large, si c'est le Christ, sans rien abandonner de divin, prend en outre la forme d'esclave et, sans que rien affecte sa divinité, est tour à tour humilié et exalté selon son humanité ; au sens strict, [...] [elle peut être *relative* ou *absolue*] : absolue, si le Christ cesse vraiment d'être ce qu'il était pour devenir autre chose, s'il cesse par ex. d'être engendré par le Père. On peut aussi tenter une distinction entre les attributs divins, les uns métaphysiques et relatifs, les autres moraux et absolus ; admettre que le Christ abandonne ceux-là, la toute-puissance ou l'omniscience, par ex., pour garder ceux-ci, telles la sainteté et la bonté. D'aucuns appelleront une telle kénose relative, d'autre absolue²².

Il y a dans cette distinction que fait Paul Henry une exploration des implications théologiques de la kénose. Il s'en dégage l'idée que la question de la kénose, telle qu'elle a été décrite dans le passage de l'épître aux Philippiens, est avant tout et indéniablement christologique. Elle permet de mieux cerner jusqu'où va le dépouillement du Christ. Il ne s'agit pas d'une simple humilité dans l'apparence mais d'un véritable renoncement à certains des attributs divins. Cela ne limite pas pour autant l'enjeu de la kénose à cette seule question christologique. Ce serait détourner l'attention de l'élan central du texte kénotique qui fait de l'abaissement et l'humilité du Christ un acte d'amour et de solidarité qui invite à l'imitation de l'exemple du Maître.

Ainsi, nous pouvons dire qu'en théologie chrétienne, kénose désigne l'abaissement volontaire du Fils de Dieu dans l'Incarnation et sa Passion. C'est un mouvement d'humilité et d'amour qui culmine dans la Croix. C'est en ce sens que kénotisme est entendu comme « [...]une explication théologique célèbre de l'Incarnation »²³.

²⁰ P.-R. AMBROGI, *Dictionnaire culturel du christianisme. Le sens chrétien des mots*, Paris, Honoré Champion, 2021, p. 532.

²¹ M. VIAL, « Dieu jusque dans le néant. Sur la kénose », p. 351, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 2015, 95-3, en ligne : https://www.persee.fr/doc/rhpr_0035-2403_2015_num_95_3_1953.

²² P. HENRY, « Kénose », dans L. PIROT, A. ROBERT, *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. 5, Paris, Letouzey et Ane, 1957, col. 13.

²³ P. HENRY, « Kénose », col. 7.

Disons que dans un sens comme l'autre, la kénose permet ainsi à Dieu d'entrer dans la réalité humaine, y compris celle de la souffrance, de la dépendance et de la mort, et d'être solidaire, en Jésus-Christ, avec toute l'humanité²⁴. Cela donne une valeur sans précédent à la condition humaine, même affaiblie ou souffrante, et souligne bien l'enjeu existentiel de la kénose : la solidarité de Dieu qui assume tout, excepté le péché.

Avec la kénose ainsi définie et comprise, on comprend bien que ce n'est pas tant le fait de vouloir prouver la divinité du Christ qui importe, mais le lien qui peut s'établir entre Dieu et la souffrance humaine à travers l'attitude du Christ vis-à-vis de cette dernière.

Aborder la fin de vie dans une perspective kénotique devient important puisqu'il permet de comprendre que, le fait pour Dieu par le Christ de s'identifier à l'humanité souffrante fait de la souffrance un lieu possible de rencontre avec Dieu et de possible relèvement.

Ayant ainsi clarifié les contours conceptuels de la kénose, nous en donnons à présent les fondements scripturaires.

1.1.2. Fondements scripturaires de la kénose

Si le substantif *kénôsis* ne figure pas dans le Nouveau Testament, le verbe *kénoô* ainsi que l'adjectif lui correspondant y reviennent respectivement 4 et 16 fois, et tous ou presque, chez saint Paul. La notion de kénose est quant à elle perceptible, nous en avons déjà fait mention ci-haut, dans l'épître aux Philippiens (Ph 2, 5-11) et concerne le Christ. Il est important de noter que certains théologiens contemporains l'appliquent aussi à la notion de la théologie trinitaire pour parler de la création du monde qui, d'après eux, correspondrait à une kénose de Dieu ou en Dieu. Le vocabulaire, peut-on donc l'affirmer, se trouve préférentiellement, pour ne pas dire exclusivement, dans les écrits pauliniens²⁵.

1.1.2.1. Philippiens 2, 5-11 : texte clé

Le texte de référence de la doctrine de la kénose est principalement celui de Philippiens 2, 5-11, hymne généralement considéré comme repris par Paul (qui y a éventuellement apporté des retouches)²⁶, et qui met en lumière le renoncement du Christ à lui-même et son obéissance au Père. C'est le point de vue que soutient, par exemple, Emilio Brito qui affirme que « le terme *kénose* (k.)[...] trouve son origine dans une expression de l'hymne de Ph 2, 7 »²⁷.

Ce texte kénotique est important à double titre : « c'est avec Rom., 1,1-4, l'expression la plus vigoureuse et la plus ramassée de sa [de Paul] christologie ; c'est aussi, pour le nom tout

²⁴ Cf. F. NIESSEN, « La dignité humaine et la foi chrétienne en bioéthique », p. 133.

²⁵ J. FANTINO, « La kénose entre création et accomplissement », p. 1, PDF en ligne : <https://hal.science/hal-01389148v1>.

²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 2.

²⁷ E. BRITO, « Kénose », p. 754.

au moins [...], le fondement d'une explication théologique célèbre de l'incarnation : le *kénotisme* »²⁸. Il importe cependant de signaler que ce texte « ne fonde pas le kénotisme théologique, mais celui-ci, suivant qu'on l'accepte ou qu'on le rejette, détermine, dans une large mesure, l'interprétation de celui-là »²⁹. C'est-à-dire que le kénotisme, bien que ne venant pas directement de l'hymne paulinienne, en détermine la compréhension. Autrement dit, la compréhension de l'hymne dépend de l'acceptation de la kénose comme un véritable renoncement du Verbe à certains attributs divins ou non. Cette option influence profondément la lecture du passage kénotique.

Posant des nombreuses questions exégétiques ou relevant de la théologie systématique, Ph 2, 5-11 est aussi l'un des textes qui a suscité le plus d'interprétations, parfois contradictoires³⁰. Paul Henry estime qu'il y a peu de textes qui suscitent des interprétations plus contradictoires du fait non seulement de sa haute portée théologique, dogmatique et religieuse, son exégèse étant particulièrement difficile et délicate, mais encore du caractère singulier et parfois unique de ses constructions et de son vocabulaire³¹. Jean Chrysostome ira jusqu'à le qualifier d'être « *un glaive à deux tranchants*, capable de pourfendre des hérésies aussi contraires[...] »³². C'est donc sa polysémie qui fait que « si les uns, avec les Pères, voient dans ce texte l'affirmation de la divinité du Christ, d'autres y lisent une négation tout aussi empathique du même fait »³³.

Souvent considéré comme hymne christologique par excellence, ce texte présente le Christ comme modèle en décrivant comment lui, bien qu'étant de condition divine, *s'est vidé de lui-même* (ἐκένωσεν) pour prendre la condition d'esclave et être obéissant jusqu'à la mort sur une croix³⁴. Ce passage constitue une pierre angulaire pour comprendre la kénose comme un mouvement divin d'abaissement volontaire. Il s'agit, dans ce passage,

du moins en arrière-plan, du tournant absolument décisif dans la manière de voir Dieu. Celui-ci n'est pas d'abord puissance absolue, mais amour absolu, et sa souveraineté se manifeste non dans le fait de retenir ce qui lui est propre, mais dans le fait de l'abandonner, de telle sorte que cette souveraineté se déploie au-delà de toute opposition, antérieure au monde, entre puissance et impuissance³⁵.

Ph 2 est un texte fondamental pour comprendre comment l'Église a interprété la kénose non comme une perte de divinité, mais comme un acte d'amour rédempteur. C'est dans ce sens que comme texte de référence pour notre démarche, nous considérons que son propos n'est pas

²⁸ P. Henry, « Kénose », col. 7.

²⁹ Ibid.

³⁰ Cf. M. Vial, « Dieu jusque dans le néant. Sur la kénose », p. 340.

³¹ P. Henry, « Kénose », col. 8.

³² Jean-Chrysostome, *Hom.*, VI, 1 ; *P.G.*, LXII, 218-220, cité par P. Henry, « Kénose », col. 7.

³³ Schumacher, *Präexistenz und Kenose*, 126, cité par P. Henry, « Kénose », col. 8.

³⁴ Cf. L. Dazé, *La kénose du Dieu trinité dans la théologie de la croix de Jürgen Moltmann*, (mémoire inédit), Sherbrooke, Université de Sherbrooke, 2012, p. 10, en ligne : <https://core.ac.uk/reader/51338461>.

³⁵ H.U. von Balthasar, A. Grillmeier, *Dogmatique de l'histoire du salut*, t. 12. Le mystère pascal, p. 32.

d'abord christologique au sens strict mais éthique « [...] dans la mesure où il [Ph 2, 5-11] est surtout de nature exemplaire, puisqu'il exhorte les lecteurs à vivre une existence christique et à se dépouiller d'un certain nombre de velléités, à l'image du Fils lui-même. [...] »³⁶.

Cette lecture exégétique souligne qu'avant d'être un traité de christologie ou de dogmatique, Ph 2, 5-11 est d'abord et avant tout un appel à l'imitation, et donc éthique. C'est dans ce sens que commentant l'hymne paulinienne, Jean-Noël Aletti affirme qu'

En Ph 2,5, l'idée du Christ modèle ou exemple ne peut être exclue, car, comme le montrent les parallèles lexicaux entre 2, 1-4 et 2,6-8 [...], le Christ est bien proposé comme exemple du *phrônein* correct, lequel consiste à être humble, etc. Les essais proposés pour éviter l'aspect imitation ne valent pas [...], [puisque] le contexte immédiat recommande, exige même celui de l'*exemplum* éthique³⁷.

Il ne s'agit pas que d'adorer un Christ abaissé, mais de l'imiter dans son humilité et son obéissance. C'est ce qu'il qualifie de « christologisation de l'agir des croyants »³⁸, soulignant par là le fait que ce texte kénotique ne les convie pas seulement à faire la même expérience que le Messie, mais également les plonge en plein cœur de cette expérience jusqu'à l'extrême.³⁹ La participation aux souffrances du Christ à laquelle invite la kénose, loin d'être synonyme d'un repliement, décentre de soi-même et ouvre sur les autres : là réside la source de la joie véritable dont Paul fait l'expérience (cf. 2, 17-18). [...] Elle [joie] est l'expérience de l'altérité »⁴⁰. La kénose devient un paradigme de vie chrétienne.

La force de ce texte se trouve dans le fait d'articuler autant la dimension théologique qui se manifeste à travers l'auto-abaissement du Fils de Dieu que la dimension éthique à travers l'appel à l'imitation dont il est porteur. E. Cuvillier dira que « s'il y a une éthique paulinienne, c'est ici et nulle part ailleurs qu'elle prend sa source »⁴¹.

Ainsi, il offre un paradigme éthique essentiel pour penser la fin de vie non pas en termes de maîtrise, de contrôle, mais de relation, de solidarité, de relation, de compassion, de communion et d'abandon confiant.

À côté de ce passage clé, il existe d'autres textes bibliques pertinents aussi bien dans les écrits de saint Paul que chez les synoptiques ainsi que dans le corpus johannique qui terminent

³⁶ M. VIAL, « Dieu jusque dans le néant. Sur la kénose », p. 346-347.

³⁷ J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Philippiens*, Paris, J. Gabalda et C^{ie}, 2005, p. 135-136, cité par É. CUVILLIER, « Abaissement et exaltation en Philippiens 2, 5-11 : une poétique de la foi », dans *Revue Études théologiques et religieuses*, 89, 2014/3, p. 379, PDF en ligne : <https://shs.cairn.info/revue-etudes-theologiques-et-religieuses-2014-3?lang=fr>.

³⁸ J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Philippiens*, Paris, J. Gabalda et C^{ie}, 2005, p. 175.

³⁹ Cf. É. GRIEU, *Un lien si fort : quand l'amour de Dieu se fait diaconie*, Nouvelle édition revue et augmentée, Ivry-sur-Seine, Éd. de l'Atelier/ Éd. Ouvrières, 2018, p. 64.

⁴⁰ É. CUVILLIER, « Place et fonction de l'hymne aux Philippiens. Approches historique et anthropologique », p. 157, dans D. GERBER et P. KEITH (Éds), *Les hymnes du nouveau testament et leurs fonctions. Actes du XXIIe congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (Strasbourg 2007)*, Lectio divina, Paris, Cerf, 2009.

⁴¹ *Ibid.*

cette perspective en montrant comment le dépouillement de Dieu s'inscrit dans un projet de salut.

1.1.2.2. La kénose dans les autres épîtres pauliniennes

Ayant pour idée maîtresse la richesse devenue pauvreté, le passage de 2 Corinthiens 8,9 paraît être le parallèle exact de l'hymne au Christ de Philippiens 2, 5-11, même si dans ce dernier (passage) aucune mention n'est faite de la pauvreté⁴². L'apôtre Paul dit : « Vous connaissez, en effet, la libéralité de notre Seigneur Jésus Christ, qui pour vous s'est fait pauvre, de riche qu'il était, afin de vous enrichir de sa pauvreté » (2 Co 8,9). Ici, la richesse symbolise sa condition divine, et la pauvreté, son Incarnation et sa Passion. C'est ce que sous-entend Paul Henry lorsqu'il affirme que la kénose

comporte toutes les *humiliations* subies par le Christ, y compris la pauvreté — qui n'est pas mentionnée ici [Ph 2,5-11] — mais en premier lieu le renoncement à la condition d'égalité avec Dieu, et l'acceptation *de la forme d'esclave*, c'est-à-dire, avant tout, le fait même de l'Incarnation, indépendamment de ses modalités⁴³.

D'après lui, la pauvreté comme une des formes d'humiliations subies par le Christ est au même titre que son renoncement à la condition divine et son auto-abaissement, une forme de kénose.

C'est de H. U. von Balthasar et A. Grillmeier que nous vient la synthèse de l'idée de la kénose chez saint Paul. Selon eux,

L'existence chrétienne consiste à refléter la forme du Christ : si l'un est mort pour tous, tous sont morts en principe (2 Co 5, 14) : la foi doit ratifier cette vérité (Rm 6,3 s), l'existence chrétienne doit la manifester (2 Co 4, 10), et si cette mort est survenue par amour pour moi (Ga 2, 20), ma réponse doit être une foi consistant en un don total, à ce destin divin ; le scandale et la persécution deviennent alors des titres de gloire pour le chrétien (Ga 5,11 ; 6, 12-14)⁴⁴.

À travers ce résumé, ils soutiennent l'idée que l'existence chrétienne à l'image du Christ de la kénose est une vocation au dessaisissement, à la dépossession aimante. En éthique de la fin de vie, cette perspective permet de dire que la mort n'est pas seulement une fin biologique, mais une participation possible au mystère du salut, si elle est accompagnée, honorée et vécue dans la foi, l'amour et la solidarité. C'est une vision qui peut ouvrir une voie qui permette de répondre à la quête de sens qui caractérise les moments de souffrance en fin de vie.

1.1.2.3. La kénose dans les évangiles synoptiques

Chez les synoptiques, l'écho le plus net de l'hymne kénotique se trouve dans Mc 10, 45, où Jésus dit : « Le Fils de l'homme est venu, non pour être servi, mais pour servir, et donner sa

⁴² Cf. P. HENRY, « Kénose », col. 29.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ H.U. VON BALTHASAR, A. GRILLMEIER, *Dogmatique de l'histoire du salut, t. 12. Le mystère pascal*, p. 19.

vie en rançon pour la multitude ». Dans ce texte se dessine en perspective l'idée d'abaissement volontaire, de service humble, d'obéissance aimante et de don total de soi présente dans l'hymne kénotique. C'est en cela, nous semble-t-il, que ce verset constitue une expression évangélique concrète de la kénose et se présente comme un des fondements scripturaires pour une réflexion éthique sur la souffrance, la dignité et l'accompagnement en fin de vie.

H. U. von Balthasar et A. Grillmeier ont repris ce passage dans le résumé qu'ils ont fait de l'idée de la kénose et de ce que cela implique pour les chrétiens chez les synoptiques. D'après eux,

Alors qu'il aurait le droit de régner, son service va jusqu'à lui faire donner sa vie en rançon pour la multitude[...]. Quand il parle de ceux qui veulent le suivre, il mentionne la croix comme forme fondamentale et synthèse du renoncement à soi (Mc 8, 34 s) ; elle consiste à boire la coupe qu'il doit boire, à recevoir le baptême dont il doit être baptisé (10, 38)⁴⁵.

Ceci voudrait dire que, bien qu'il soit le roi, le Christ renonce à sa gloire pour se faire serviteur. Ainsi, son service ne se limite pas qu'à des actes de compassion, il va jusqu'au don total de sa vie. Cela fait écho à Ph 2, 7-8 : la kénose n'est donc pas qu'un dépouillement de certains attributs divins, mais un mode concret d'existence. C'est le service total, même au prix de la souffrance. Jésus ne se contente pas de vivre la kénose, il appelle également ses disciples à l'imiter. Prendre sa croix, boire sa coupe, recevoir son baptême (Mc 8, 34 ; 10, 38) sont des images fortes du renoncement à soi, d'une disponibilité à souffrir par amour. C'est dans ce sens que la kénose devient un modèle éthique, pas seulement une vérité dogmatique.

1.1.2.4. La kénose dans le corpus johannique

Dans Jean 1,14 qui parle du Verbe, l'idée de la kénose n'est pas absente et résonne comme suit : « Et le Verbe s'est fait chair et il a campé parmi nous » (Jn 1,14). F. Kabeya soutient également l'idée de la présence chez Jean de la « kénose comme descente [...]. Le *Logos* qui était au commencement (Jn 1, 1), dit-il, descend du ciel vers la terre et meurt sur la Croix (Jn 19, 17) »⁴⁶. C'est dans ce même sens que H. U. von Balthasar et A. Grillmeier parlent de la kénose dans le corpus johannique. Pour eux,

[...] la passion (18, 4-8) est interprétée comme une consécration personnelle de Jésus pour les hommes qui lui sont donnés par Dieu (17, 19) et comme preuve d'amour suprême pour ses amis (15, 10). Cette preuve d'amour demande comme contrepartie non seulement le même don pour ses frères (1 Jn 3, 16), mais l'acceptation joyeuse que le Seigneur aimé soit entraîné dans la mort qui le ramène au Père (Jn 14, 28)⁴⁷.

Comme on peut le constater, chez Jean comme chez ceux que nous venons d'étudier précédemment, l'idée de la kénose est présente dans le paradoxe d'un Dieu qui fait l'expérience

⁴⁵ H.U. VON BALTHASAR, A. GRILLMEIER, *Dogmatique de l'histoire du salut*, t. 12. *Le mystère pascal*, p. 20.

⁴⁶ F. KABEYA LUBANDA, *La descente aux enfers chez Hans Urs von Balthasar pour penser une éthique des soins palliatifs*, p. 61.

⁴⁷ H.U. VON BALTHASAR, A. GRILLMEIER, *Dogmatique de l'histoire du salut*, t. 12. *Le mystère pascal*, p. 21.

de la souffrance et de la mort. Il y a également l'invitation à l'imitation de l'exemple du Maître faite aux chrétiens, ce qui en fait un modèle éthique.

1.1.2.5. La kénose dans l'épître aux Hébreux

L'auteur de l'épître aux Hébreux souligne que le Christ a traversé les cieux (cf. He 4,14), est descendu du ciel pour « compatir à nos faiblesses, lui éprouvé en tout, à l'exception du péché » (He 4,15) afin d'être un médiateur parfait (cf. He 2, 17). Partager la condition humaine pour le Christ (cf. He 2, 14-15) signifie s'identifier aux hommes et être pleinement solidaire avec eux jusque dans les souffrances les plus atroces et la mort afin de libérer celles et ceux qui en sont esclaves (cf. He 2, 17-18). Et, donc, parler de la souffrance et de la mort pour un Dieu comporte déjà l'idée de la kénose dont elles sont des manifestations ultimes.

Le Christ ne s'est pas contenté de compatir à distance, il s'est identifié aux souffrants afin d'être capable d'aider celles et ceux qui sont éprouvés, parce que lui-même a souffert. Par conséquent, il y a en filigrane cette idée que la kénose du Christ n'abolit pas la souffrance mais l'habite de l'intérieur en y apportant présence et espérance. C'est le sens nouveau qu'il en a donné et qui, pourrait-on dire, est important dans l'accompagnement de la fin de vie.

1.1.3. La notion d'abaissement et de dépouillement dans la tradition prophétique

Parler de kénose, d'abaissement ou de dépouillement renvoie inévitablement à la souffrance. Le livre du prophète Isaïe, par exemple, contient une figure majeure de la tradition prophétique : le Serviteur souffrant (Is 52,13-53,12). Ce personnage, identifié au Christ par la tradition chrétienne, incarne pleinement la logique de l'abaissement, du dépouillement et de la souffrance : « Il n'avait ni beauté ni éclat pour attirer nos regards » (Is. 53,2) ; « il a été méprisé et abandonné des hommes, homme de douleurs, familier de la souffrance » (Is. 53,3) ; « il s'est anéanti lui-même et n'a pas ouvert la bouche » (Is. 53,7). Jérôme et Augustin rapprochent le Serviteur de Yahweh de Philippiens 2, 5-11⁴⁸, respectivement à une et à deux reprises⁴⁹.

Ce passage constitue une annonce de la kénose du Christ qui acceptera la souffrance et l'humiliation pour racheter l'humanité.

Disons que la kénose est une notion centrale de la christologie qui trouve son fondement dans la Sainte Écriture. Elle révèle un double mouvement : un abaissement volontaire du Christ par amour et une exaltation par le Père. Par la kénose, le Christ ne fait pas l'expérience d'être abandonné, il s'abaisse volontairement par amour pour l'humanité. Ainsi, le Dieu de la kénose n'est pas un Dieu incapable de souffrir. Il est celui qui se fait solidaire d'une humanité souffrante.

⁴⁸ Cf. P. HENRY, « Kénose », col. 124.

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, col. 127.

Cette base scripturaire nous montre que dans presque tous les passages susmentionnés, il y a cette idée de puissance et de force opposée à celle d'impuissance et de faiblesse pour traduire la réalité de la kénose, posant ainsi les jalons pour une réflexion plus large sur l'idée d'abaissement et de dépouillement dans la tradition chrétienne. En effet, ces concepts trouvent un écho puissant dans les écrits des premiers théologiens et mystiques chrétiens.

Ne se limitant pas qu'à une simple exégèse des écritures, la question de la kénose a également nourri la théologie et la spiritualité chrétiennes à travers les siècles. Dans la tradition chrétienne, l'abaissement du Christ est interprété comme une démonstration d'amour divin et un appel à l'humilité. Les Pères de l'Église ont vu dans la kénose une affirmation de la divinité du Christ et un modèle de vie chrétienne.

Ainsi, après avoir examiné les fondements scripturaires de la kénose, il est nécessaire de nous intéresser aux diverses interprétations théologiques qu'a suscitées cette notion dans l'histoire. C'est ce qui va nous préoccuper dans la section qui va suivre afin de comprendre l'évolution sémantique qu'elle a connue. Nous partirons de l'interprétation des Pères et nous parlerons ensuite des interprétations théologiques moderne et contemporaine.

1.2.L'interprétation patristique de la kénose

La kénose du Christ telle qu'elle a été exprimée dans Philippiens 2, 5-11 a fait l'objet de nombreuses réflexions, parfois contradictoires. Concept formé par eux, ce sont également « les Pères grecs qui, les premiers, formalisent une réflexion sur la kénose. Les controverses christologiques du III^e et IV^e siècles constituent la toile de fond de cette réflexion. Le langage alors utilisé pour consolider la doctrine de la kénose est celui de l'ontologie »⁵⁰. Ils focalisent leur attention sur la nature divine et humaine du Christ. Ils cherchent à savoir comment, par son abaissement, le Christ est-il affecté dans sa nature divine.

Dans leur démarche, les Pères de l'église n'ont pas élaboré une interprétation proprement dite de la kénose. Ils tentaient d'expliquer le mystère de l'Incarnation contenu dans l'hymne christique de Philippiens 2, 5-11. C'est dans cette quête qu'ils se sont servis du concept de la kénose comprise comme exinanition (évidement, anéantissement jusqu'à la mort, faiblesse extrême, dépouillement) où les deux natures humaine et divine du Christ pouvaient être compatibles⁵¹. Ils ne font pas de leurs efforts d'interprétation de l'hymne christique une théorie sur le dépouillement. Ils ne cherchent pas non plus à en expliquer le comment. Leur souci a été de contrer les hérésies concernant le Fils de Dieu et de sauver l'orthodoxie de la foi⁵². Schumacher observe à propos de Ph 2, 5-11 que « si les uns, avec les Pères, voient dans ce texte

⁵⁰ G. JOBIN, « Quand la faiblesse est donnée... Kénose et participation au temps du nihilisme », p. 325.

⁵¹ Cf. L. DAZÉ, *La kénose du Dieu Trinité dans la théologie de la croix de Jürgen Moltmann*, p. 16.

⁵² Cf. *Ibid.*

l'affirmation de la divinité du Christ, d'autres y lisent une négation tout aussi empathique du même fait »⁵³. C'est la présence des doctrines contraires (hérétiques) qui justifie leurs efforts pour défendre la divinité du Christ contre les hérésies qui la niaient.

Dans cette section et sans prétention à l'exhaustivité, nous focaliserons notre attention sur quelques-uns d'entre les Pères qui ont interprété Ph 2, 5-11 et dont la lecture ou l'interprétation nous sera utile dans notre démarche. Nous garderons à l'esprit le fait que « presque jamais [...] on n'a présenté dans son ensemble l'exégèse d'un Père, ce qui expose à forcer [parfois] la portée des témoignages »⁵⁴.

Pour ce faire, nous partirons de l'interprétation faite par les Pères grecs et latins, dont Origène, Hilaire de Poitiers, Athanase, Jean Chrysostome et Augustin d'Hippone. Ensuite, nous aborderons la perspective moderne de la kénose et nous finirons par l'interprétation qu'en font certains penseurs contemporains.

1.2.1. Origène (vers 185-vers 253)

Origène propose pour sa part une interprétation systématique de la kénose comme concept théologique formel. Cependant, ses écrits, notamment son exégèse de Philippiens 2, 5-11, laissent entrevoir une vision éthique de l'abaissement du Christ en lien avec la transformation spirituelle du croyant. Interprétant le Ps 130, 1-2 dans un écrit contre Celse à qui il reprochait de ne pas avoir compris la « doctrine de l'humilité » des chrétiens, il affirme que

Plus que le sage *humble et rangé* de Platon (voir Lois 715 e-716 a), est *humble et rangé* le juste : rangé, parce qu'il *marque dans des chemins sublimes et admirables qui le dépassent* ; humble, parce que, tout en suivant ces chemins, il s'humilie volontairement, non sous un homme quelconque, mais *sous la puissante main de Dieu*, grâce à Jésus qui enseigne ces doctrines[suit une citation de Ph 2, 6-8]. Telle est la grandeur de la doctrine de l'humilité que, pour nous l'enseigner, nous n'avons pas n'importe quel maître, mais notre puissant Sauveur lui-même qui déclare : *Mettez-vous à mon école, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez soulagement pour vos âmes*⁵⁵.

On peut en déduire qu'Origène lit le passage kénotique comme une exhortation à l'humilité, à l'ascèse et à l'amour. D'après lui, la vraie humilité est celle qu'on apprend en suivant les traces du Christ et non pas celle des philosophes. La kénose du Christ devient ainsi chez lui un principe structurant de l'éthique chrétienne : s'abaisser pour être élevé, se vider de soi pour être rempli de Dieu, et aimer jusqu'au renoncement total.

Origène affirme par ailleurs que

[...]la bonté du Christ apparaît plus grande et plus divine et vraiment à l'image du Père, quand il s'humilie dans l'obéissance jusqu'à la mort et la mort de la croix ; elle apparaît

⁵³ SCHUMACHER, *Präexistenz und Kenose*, 124, cité par P. HENRY, « Kénose », col. 8.

⁵⁴ P. HENRY, « Kénose », col. 8.

⁵⁵ ORIGÈNE, *Contre Celse* VI, 15, éd. et trad. M. Borret, Paris, 1969, SC 147, p. 214-217, cité par M.-Y. PERRIN, « Variations tardo-antiques sur Philippiens 2, 5-11. "La Loi de l'humilité" », dans M. ARNOLD, G. DAHAN, A. NOBLESSE-ROCHER, *Philippiens 2, 5-11. La Kénose du Christ*, p. 61-62.

mieux de cette façon que s'il avait tenu pour un bien inaliénable son égalité avec Dieu, et s'était refusé à devenir esclave pour le salut du monde⁵⁶.

On comprend par-là que le fait déjà pour le Christ de s'humilier jusqu'à la mort pour le salut du monde est un comportement éthique puisqu'il se donne pour le bien des autres. C'est aussi le signe de la vraie grandeur.

En soulignant le fait que la grandeur du Christ réside dans son humilité et son abaissement librement choisi, Origène pense autrement la dignité que par la force ou l'autonomie. En éthique de la fin de vie, « l'homme contemporain, modelé par un rapport à la maîtrise et à l'efficacité »⁵⁷ trouve dans cette vision d'Origène une invitation à ne pas réduire la dignité à l'utilité ou à la performance, mais à la reconnaître dans l'être même de la personne du mourant. L'humilité dans la prise en charge de la fin de vie devient ainsi un appel à accompagner les mourants avec respect et douceur, en valorisant leur humanité jusque dans la dépendance et en refusant toute logique d'exclusion fondée sur la faiblesse.

1.2.2. Hilaire de Poitiers (vers 315- 367)

Hilaire voit en la kénose « [...] l'opération qui seule permet à la forme de serviteur, c'est-à-dire à l'humain, d'exister dans le Christ. L'abandon de la forme de Dieu par la kénose permet l'incarnation »⁵⁸. Selon lui, « [...] en tant que renoncement à soi de Dieu, la k. [kénose] dépend de la souveraine liberté divine »⁵⁹. Ainsi, tout en insistant sur la permanence et l'immutabilité de la nature divine⁶⁰, Hilaire pense que la kénose est un abandon de gloire, et que cet abandon ne porte pas sur la nature divine du Christ, en son fond, sur son être divin⁶¹.

Au-delà de cette approche proprement christologique, Hilaire propose, dans son commentaire du Ps 118, une lecture éthique de l'hymne de saint Paul en insistant sur l'humilité du Christ comme modèle de vie chrétienne. Selon lui,

L'Apôtre [...] nous enseignant l'humilité nous exhorte par ces mots [suit Ph 2, 5-8]. Nous tenons de Dieu le Fils unique l'exemple d'humilité ; mais voyons aussi la récompense [suit Ph 2, 9-11] [...]. La récompense de l'humilité, le prix de l'humilité est que, puisque demeurant auparavant *en forme de Dieu* il s'était ensuite produit *en forme d'esclave*, celui qui à la fois demeurait *en forme de Dieu* et s'était produit *en forme d'esclave* fut reconnu par la confession des êtres célestes, terrestres et infernaux dans la gloire de Dieu le Père⁶².

⁵⁶ ORIGÈNE, *In Jo I*, 32 (Preuschen IV, 41), cité par H.U. VON BALTHASAR, A. GRILLMEIER, *Dogmatique de l'histoire du salut*, t. 12. *Le mystère pascal*, p. 33.

⁵⁷ D. JACQUEMIN, « Mourir dans la dignité : un défi pour l'humain, un lieu pour Dieu ? », p. 1, en ligne : <https://www.saintluc.be/sites/default/files/library/aumonerie/2023-07/ASL-Mourir-dans-la-dignite-Dignite-St-Louis.pdf>.

⁵⁸ J. FANTINO, « La kénose entre création et accomplissement », p. 5.

⁵⁹ J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, 3^e éd. revue et augmentée, Paris, Quadrige-PUF, 2013, p. 757.

⁶⁰ Cf. P. HENRY, « Kénose », col. 120.

⁶¹ Cf. *Ibid.*, col. 118.

⁶² HILAIRE DE POITIERS, *Comm. In Ps 118*, lettre XIV, 10, éd. Et trad. (légèrement modifiée) M. MILHAU, Paris, 1988, SC 347, p. 134-137, cité par M.-Y. PERRIN, « Variations tardo-antiques sur Philippiens 2, 5-

Hilaire souligne ici que l'humilité du Christ dans son abaissement jusqu'à la mort n'est pas une perte, mais un chemin vers la glorification. En choisissant librement la kénose, le Christ manifeste, pourrait-on dire, une dignité qui dépasse ou transcende la souffrance.

Il estime par ailleurs que « dans le renoncement à la puissance, la puissance est à l'œuvre [...] [Et que] se priver de puissance est un acte de puissance »⁶³. Hilaire entend par là que le renoncement volontaire à l'agir, loin d'être une faiblesse, peut manifester une force intérieure profonde. Cette idée de Hilaire peut être d'un apport précieux et éclairer positivement l'éthique de la fin de vie. Accepter la limitation ou la finitude, refuser l'obstination déraisonnable ou l'acharnement thérapeutique et accueillir la fragilité et la souffrance peut être un acte de liberté et de dignité. Cette logique kénotique loin de spiritualiser ou d'idéaliser la souffrance, rejoint celle du Christ, dont la puissance et la force s'expriment paradoxalement dans le dépouillement et dans la faiblesse (cf. 2 Co 12, 9-10). Elle invite à repenser la notion de puissance dans le soin, non plus comme domination, mais comme capacité à accompagner humblement. La kénose peut ainsi devenir un modèle éthique pour vivre et accompagner la fin de vie dans un élan de l'amour.

L'interprétation de Hilaire est intéressante pour nous dans ce sens-ci qu'il considère que par la kénose, le Christ n'a pas seulement révélé un mystère théologique (christologique), mais aussi tracé une voie d'humilité et d'obéissance que tout croyant se doit de suivre. Cela nous permet de dire qu'en accueillant humblement sa fragilité et la souffrance, le mourant peut vivre la fin non comme un échec, mais comme une ouverture au relèvement, où la dignité se révèle dans l'abandon confiant à l'amour et à la solidarité. Disons que pour lui, Philippiens 2, 5-11 est aussi un modèle éthique.

1.2.3. Athanase d'Alexandrie (vers 296-373)

Dans son effort d'interprétation de Philippiens 2, 5-11, Athanase soutient que « puisque le Verbe ne pouvait mourir lui-même — il est immortel —, il prit un corps capable de mourir, afin de l'offrir pour tous »⁶⁴. D'après lui, « le Logos impassible revêtit un corps... pour prendre sur lui ce qui est nôtre et l'offrir en sacrifice..., afin que tout l'homme obtienne le salut »⁶⁵. Il présente ici le mystère de l'incarnation comme un acte salvifique. Le verbe divin qui est immortel par nature a assumé une chair mortelle pour pouvoir mourir à la place de l'humanité. En prenant un corps, il a pu s'unir à la condition humaine, y compris la souffrance et la mort,

11. "La Loi de l'humilité", dans M. ARNOLD, G. DAHAN, A. NOBLESSE-ROCHER, *Philippiens 2, 5-11. La Kénose du Christ*, Paris, Cerf, 2013, p. 58.

⁶³ HENRY, « Kénose », col. 119.

⁶⁴ ATHANASE, *De carna Christi* 6 (PL 2, 764 A), cité par H.U. VON BALTHASAR, A. GRILLMEIER, *Dogmatique de l'histoire du salut*, t. 12. *Le mystère pascal*, p. 23.

⁶⁵ ATHANASE, *De incarn.* 20 (PG 25, 152 B ; SC n° 18), cité par H.U. VON BALTHASAR, A. GRILLMEIER, *Dogmatique de l'histoire du salut*, t. 12. *Le mystère pascal*, p. 23.

qu'il a offertes en sacrifice. Ainsi, c'est par cette union entre le divin et l'humain que le salut est rendu possible pour tout homme, corps et âme. Ce don kénotique du Christ manifeste l'amour divin qui prend sur lui notre condition pour nous en libérer.

Chez lui, la kénose désigne l'incarnation et le Fils est l'image du Père. Comme on peut le remarquer, il aborde Ph 2 sous l'angle christologique. C'est ce qui ressort de cette explication qu'il en donne :

Étant donné que le Fils est l'image du Père, on doit nécessairement comprendre que la divinité propre au Père est l'être même du Fils. Et c'est cela qu'expriment les paroles : *Lui qui, étant dans la forme de Dieu...* (Ph 2, 6) et : *le Père est en moi* (Jn 14, 10). Et ce n'est pas en partie que la forme de la divinité est l'être du Fils, mais c'est la plénitude de la divinité (Col 2, 9) du Père qui est cet être du Fils, et le Fils est Dieu totalement. Et c'est pourquoi, alors qu'il était l'égal de Dieu, *il n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être égal à Dieu* (Ph 2, 6)⁶⁶.

Il y a présent chez lui, comme chez d'autres Pères, un accent christologique dans l'interprétation de Philippiens 2, 5-11. Il parle de l'humilité du Christ mais pas en termes d'exemplarité ni non plus dans le cadre d'une invitation à l'imitation mais pour défendre sa divinité.

En contexte de la fin de vie, son interprétation de Ph 2 résonne comme un appel à reconnaître, dans la mort assumée par le Christ, une solidarité divine avec la souffrance humaine, qui confère à toute fin de vie une dignité et une espérance transcendantes.

1.2.4. Jean Chrysostome (vers 439-407)

Jean Chrysostome est, parmi tous les Pères grecs, celui qui « a écrit le commentaire le plus développé de Phil., II, 6-11 dans ses *homélies* VI et VII »⁶⁷. Il considère ce passage comme « *un glaive à deux tranchants*, capable d'abattre [...] les hérésies les plus opposées et qui sert aux hérétiques pour étayer leur doctrine »⁶⁸. Ainsi, fait-il observer, combien est-il difficile d'en faire l'exégèse. Paul Henry remarque à son propos qu'il

Paraît être le seul Père grec qui comprenne ἀρπαγμόν comme ἀρπαγμα, c.-à-d. objet d'un vol, d'un bien injustement acquis. Le Christ, dit-il, ne craint pas qu'on lui enlève sa nature ou sa dignité. Il a celle-ci comme un bien stable et assuré ; il peut donc la déposer, certain de pouvoir la reprendre ; il n'a pas pris le pouvoir comme un bien volé⁶⁹.

Comme Grégoire de Nazianze il pense que « l'incarnation a consisté à assumer la malédiction de l'humanité, et c'est seulement parce que le Christ a pris toutes les composantes de l'homme, affectées par la mort — corps, âme, esprit — qu'il a pu, comme ferment dans la masse, tout sanctifier »⁷⁰. Il admet en outre que « [...] dans sa kénose, dans son incarnation, le

⁶⁶ Cf. ATHANASE, *Contre les Ariens* 3, 5-6, cité par J. FANTINO, « La kénose entre création et accomplissement », p. 4.

⁶⁷ P. HENRY, « Kénose », col. 87.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, col. 88.

⁷⁰ H.U. VON BALTHASAR, A. GRILLMEIER, *Dogmatique de l'histoire du salut*, t. 12. *Le mystère pascal*, p. 24.

Christ a renoncé, pour un temps, à la manifestation, on pourrait presque dire à l'exploitation de sa dignité naturelle, de sa gloire divine »⁷¹. Cela voudrait dire d'après lui que la divinité du Christ n'a pas cessé avec son abaissement et qu'il a seulement voilé sa gloire pour se faire proche de l'humanité. Sa divinité est donc ontologique, et non pas fonctionnelle. Elle est son être même, elle n'est pas un statut qu'il pourrait suspendre. Ce que le Christ met de côté dans l'acte de la kénose, c'est l'usage visible de ses prérogatives divines, par amour et par solidarité avec les hommes. Il ne cesse pas d'être Dieu. Toutefois, cela paraît un peu métaphysique parce qu'il ne précise pas, comme nous le dirons d'ailleurs pour certains kénoticiens modernes, comment ce voilement s'opère et comment a-t-il pu voiler certains de ses attributs sans perdre sa divinité ?

En outre, l'hymne christique fait chez lui l'objet d'une interprétation profondément éthique, inclusive de la christologie. Chez lui, l'abaissement et l'humilité du Christ ont une valeur exemplaire. Il en fait admirablement l'économie dans cet extrait d'une homélie lors de laquelle il mettait au défi les Anoméens :

Mais vous essayez d'expliquer les passages où Jésus-Christ est exalté, autrement que par la raison que nous vous avons donnée, savoir, qu'il voulait révéler sa divinité : je vous défie d'y parvenir. Un prince peut, sans s'avilir, parler de lui-même en termes simples, c'est la modestie ; un esclave qui exalte ses grandeurs se fait mépriser, c'est de l'orgueil. Voilà pourquoi nous louons un prince qui s'humilie ; et personne ne loue l'esclave qui se vante. Si donc le Fils était bien inférieur au Père, comme vous le dites, il ne devrait pas dans ses paroles se donner comme l'égal du Père ; ce serait de la jactance. Mais qu'étant égal au Père, il s'abaisse et s'humilie, personne ne peut l'en blâmer ; cela fait son éloge et c'est le plus beau spectacle et le plus instructif [qui présente une valeur morale] à proposer aux hommes⁷².

C'est dans ce même élan que, dans un autre sermon, et au sein d'une polémique trinitaire et christologique, il développe une invitation à l'humilité. Selon lui,

[...] Il [le Christ] a assumé le fait de prendre chair par humilité et non parce qu'il était inférieur au Père[...]. [...] [Et] Paul qui savait très bien cela, [...] parlant de l'humilité aux Philippiens, il introduit le Christ et, après avoir dit : *pensant par humilité que les autres sont plus élevés*(Ph 2, 3), il a ajouté : *ayez en vous les sentiments du Christ Jésus qui, étant de condition divine, n'a pas retenu comme une proie le fait d'être égal à Dieu, mais s'est vidé lui-même, ayant pris la forme d'un esclave*. [...] Paul a excellemment cité cet exemple, lorsqu'il exhorte à l'humilité⁷³.

On comprend alors que pour lui, la divinité du Christ n'est pas affectée par son humilité, puisqu'on ne parle d'humilité que lorsqu'un égal obéit à un égal. Étant égal à son Père, le Christ, malgré son abaissement, garde sa divinité et ne craint pas que sa kénose la lui fasse perdre de

⁷¹ P. HENRY, « Kénose », col. 89.

⁷² JEAN-CHRYSOStOME, « Le Fils est consubstantiel au Père », hom. VII, 5 en ligne : http://jesusmarie.free.fr/jean_chrysostome_12_homelies_contre_les_anomeens.html.

⁷³ JEAN-CHRYSOStOME, *Sur l'égalité du Père et du Fils*, hom. X, éd. et trad. A.-M. MALINGREY, Paris, 1994, SC 396, p. 270-276, 1.404-485 (traduction légèrement modifiée), cité par M.-Y. PERRIN, « Variations tardo-antiques sur Philippiens 2, 5-11. "La Loi de l'humilité" », p. 62-63.

la même manière que celui qui possède un bien qu'on ne peut lui enlever, même s'il le cache, n'éprouve nullement de crainte⁷⁴.

Évidemment, avec l'évocation du verset 3, on voit qu'il évoque la vertu de l'humilité dans le cadre des relations entre les membres d'une même communauté en vue de créer de l'harmonie qui semblait y faire défaut. N'empêche que pratiquée dans le cadre des relations en fin de vie, elle puisse aider à donner au mourant le sentiment d'être respecté dans son humanité.

On peut donc en conclure en disant, pour Jean Chrysostome, Philippiens 2, 5-11 n'est pas seulement un texte doctrinal sur la divinité ou l'identité du Christ, mais également une leçon de vie. Il en tire un programme éthique fondé sur l'humilité, l'obéissance entendue non pas comme le fait de subir la volonté d'un autre mais au sens d'adhésion de la foi et de consentement à la faiblesse, et le service des autres. Dans la relation de fin de vie, le chrétien est invité à renoncer à l'orgueil, à obéir à Dieu et à se donner aux autres, à l'image du Christ qui s'est abaissé avant d'être exalté. Ce serait une façon de faire renaître l'humain dans le chef de celles et ceux qui se sentent diminués dans leur humanité par la maladie.

Pour terminer cette section, nous allons chercher à comprendre l'interprétation de ce passage kénotique chez Augustin, ce qui nous permettra d'aborder la kénose dans la perspective moderne.

1.2.5. Augustin d'Hippone (354 – 430)

C'est dans ses sermons de Noël que par deux fois Augustin rapproche Ph 2,5-11 avec le Serviteur d'Isaïe, exposant ainsi son interprétation de la kénose⁷⁵. Dans ses homélies, il « insiste sur l'immutabilité et l'intégrité des deux natures et il a tendance à voir dans *forma* une équivalence de *natura* [...]. L'exinanition est toujours d'abord et avant tout et presque exclusivement [chez lui] l'incarnation »⁷⁶. Et, comme on peut le constater, son interprétation est christologique.

À côté de cela, il s'inscrit lui aussi dans la ligne interprétative éthique de Jean Chrysostome avec qui, d'ailleurs, il partage l'utilisation des images dans la lecture de l'hymne christique. Partant d'un exemple, il dit :

Supposé qu'un sénateur prenne un vêtement d'esclave, parce qu'il ne lui serait pas permis d'entrer dans un cachot avec son costume de sénateur pour y consoler un prisonnier ; le voilà couvert du vêtement de la prison ; c'est par humanité qu'il se montre sous ces vils lambeaux ; mais son caractère de sénateur ne brille-t-il pas en lui avec d'autant plus d'éclats que par un sentiment de compassion plus vive il voulut revêtir ce qui relevait de l'humilité ? Ainsi en est-il de Notre Seigneur : il reste toujours Dieu, toujours le Verbe, toujours la Sagesse,

⁷⁴ JEAN-CHRYSOSTOME, *Sur l'égalité du Père et du Fils*, hom. X, éd. et trad. A.-M. MALINGREY, Paris, 1994, SC 396, p. 270-276, 1.404-485 (traduction légèrement modifiée), cité par M.-Y. PERRIN, « Variations tardo-antiques sur Philippiens 2, 5-11. "La Loi de l'humilité" », p. 62-63.

⁷⁵ P. HENRY, « Kénose », col. 127.

⁷⁶ *Ibid.*

toujours la Puissance de Dieu, toujours occupé à gouverner les cieux, toujours à diriger la terre et à combler les anges, tout entier partout, tout entier dans le monde, tout entier dans les patriarches, tout entier dans [...] ⁷⁷.

La kénose illustre pour lui le modèle suprême d'imitation du Christ dans la vie morale et spirituelle du croyant. Il voit dans l'itinéraire du Christ, de l'abaissement à la glorification, un chemin de sainteté pour le croyant. Pour lui, comme Maître de l'humilité, le Christ enseigne, « par la parole et par l'exemple », ⁷⁸ un chemin qui n'appartient qu'à lui et à ses disciples. C'est ainsi qu'il renchérit en disant que

Cette eau (de l'humiliation du cœur) ne se trouve dans aucun livre de ceux qui sont étrangers à la foi, elle n'est pas dans ceux des épicuriens, pas dans ceux des stoïciens, pas dans ceux des manichéens, pas dans ceux des platoniciens. On peut trouver partout d'excellents préceptes de conduite morale, mais on n'y trouve pas cette humilité. La voie de l'humilité a une autre source : elle vient du Christ ⁷⁹.

Comme Chrysostome, il utilise un certain anthropomorphisme pour exprimer la kénose qui est une réalité divine. Là où le premier compare le Christ à un prince qui s'humilie sans perdre sa dignité, Augustin le compare à un sénateur qui revêt les habits d'un esclave pour consoler. Dans les deux cas, l'humilité volontaire révèle encore davantage la grandeur intrinsèque du Christ qui ne perd pas sa divinité mais la manifeste autrement par l'abaissement. La différence est dans l'accent que chacun y met : là où Chrysostome insiste sur l'opposition entre l'orgueil de l'esclave et la véritable humilité du prince pour prouver l'égalité du Fils avec le Père, et ainsi inviter à l'humilité les disciples, Augustin, lui, met l'accent sur la compassion active du Christ, soulignant que son abaissement est un acte d'amour et de solidarité, sans rien retrancher à sa souveraine puissance. Si Chrysostome argumente surtout contre les erreurs théologiques, Augustin médite quant à lui sur la beauté de la morale de l'acte kénotique, perspective qui paraît rejoindre notre démarche.

Toutefois, nous trouvons un peu inappropriée chez Augustin plus que chez Chrysostome l'utilisation de l'image du sénateur pour expliquer la divinité du Christ. Le caractère de sénateur étant fonctionnel et pouvant se perdre une fois le mandat terminé, il serait difficile de les comparer, la divinité du Christ étant ontologique, liée à sa nature. Le manteau de prisonnier porté par le sénateur voile temporairement le fait d'être sénateur qui est un état éphémère tandis que l'image d'un prince qui s'humilie utilisée par Jean Chrysostome est évocatrice d'une vertu qui traduit le dessaisissement d'un état ou d'un titre qu'on possède par la naissance ou par hérédité et de façon permanente. Même là encore, on peut être déchu du titre de prince,

⁷⁷ AUGUSTIN, *Sermon* 264, 4 (PL 38, col. 1215 ; cité et traduit par A. VERWILGHEN[...]), cité par M.-Y. PERRIN, « Variations tardo-antiques sur Philippiens 2, 5-11. "La Loi de l'humilité" », p. 65.

⁷⁸ Cf. AUGUSTIN, *In Iohannis evangelium tractatus* LIX, 1, éd. M.-F. BERROUARD, Paris, 1993, BA 74A, p. 116, cité par M.-Y. PERRIN, « Variations tardo-antiques sur Philippiens 2, 5-11. "La Loi de l'humilité" », p. 70-71.

⁷⁹ AUGUSTIN, *Enarrationes in psalmos* XXXI, 2, 18, éd. Et trad. M. DULAËY, Paris, 2011, BA 58A, p. 380, cité par M.-Y. PERRIN, « Variations tardo-antiques sur Philippiens 2, 5-11. "La Loi de l'humilité" », p. 65.

tandis que le Christ ne pourra jamais être déchu de sa divinité, peu importe le langage qu'on utilisera pour l'exprimer.

En définitive, observons que même si l'interprétation des Pères est loin d'être uniforme, il existe, par-delà toutes leurs divergences, un fond commun à tous : « la kénose n'exprime pas la limitation de Dieu, ni un changement dans sa divinité, pour devenir homme [...]. [Et] le sujet de la kénose est le Fils préexistant et son objet principal tient dans le fait de l'incarnation »⁸⁰. G. Jobin résume cela de la belle manière lorsqu'il observe que malgré les différences d'interprétation

une position dominante —demeurée normative par la suite — s'est fait jour. Le premier élément du consensus patristique est que la divinité du Christ n'est en rien affectée par son incarnation et son abaissement jusqu'à la mort sur la croix[...]. Un second élément du consensus patristique est celui d'une réappropriation de cette gloire dans l'initiative divine de la Résurrection et dans l'acte de nomination qui confère au Christ le nom qui est au-dessus de tout nom, un nom qui suscite l'adhésion volontaire et la libre obéissance par toute la création⁸¹.

On le voit, les Pères de l'Église ont joué un rôle déterminant dans l'élaboration de la compréhension de la kénose et tous, en Orient comme en Occident, approuvent le fait que « l'incarnation s'est réalisée en vue de la rédemption de l'humanité sur la Croix »⁸² et le langage qu'ils utilisent tous « pour consolider la doctrine de la kénose est celui de l'ontologie. C'est de la nature du Verbe divin et du Christ incarné, puis ressuscité dont il est question : de sa nature divine et humaine, de sa relation vitale à Dieu et à la divinité et, enfin, de ce qui en sa nature est affecté par la dépossession »⁸³.

Certains ont plus que d'autres insisté sur la dimension trinitaire et christologique du texte en montrant comment le Verbe de Dieu s'abaisse sans cesser d'être Dieu, tandis que d'autres y ont aussi vu une invitation à l'imitation de l'exemplarité du Christ dans l'humilité et le service pour ses frères.

Si les Pères de l'Église ont posé les bases de la réflexion sur la kénose, la théologie moderne ainsi que la théologie contemporaine ont pour leur part revisité cette notion pour répondre aux défis de leur temps. Dans la partie qui suit, nous chercherons à savoir quelle compréhension les kénoticiens modernes et les théologiens contemporains ont-ils de la kénose et comment cela pourrait-il aider dans la prise en charge en fin de vie.

⁸⁰ J. FANTINO, « La kénose entre création et accomplissement », p. 6.

⁸¹ G. JOBIN, « Quand la faiblesse est donnée... Kénose et participation au temps du nihilisme », p. 325.

⁸² H.U. VON BALTHASAR, A. GRILLMEIER, *Dogmatique de l'histoire du salut*, t. 12. *Le mystère pascal*, p. 22.

⁸³ G. JOBIN, « Quand la faiblesse est donnée... Kénose et participation au temps du nihilisme » », p. 325.

1.3. Interprétations théologiques de la kénose

1.3.1. La kénose dans la perspective moderne

La polysémie et l'ouverture de Ph 2, 5-11 à diverses interprétations, conséquences de la traduction dans la forme pronominale du verbe « κενόω », « vider », « faire sortir », « évacuer » (une maison par exemple) qui devient « ἑαυτὸν ἐκένωσεν », « il s'est dépouillé », conduit les exégètes à l'indécision. En effet, traduit dans sa forme réfléchie, « ἑαυτὸν ἐκένωσεν » « il s'est dépouillé », ce verbe suscite une difficulté parce qu'il désignerait ainsi l'acte par lequel le Christ se dépouille ou se vide, sans pour autant préciser de quoi se dépouille ou se vide-t-il. La réponse à cette préoccupation et la recherche du motif de la kénose l'ont ainsi conduite à faire l'objet d'interprétations diverses⁸⁴.

Malgré cette multitude d'interprétations, deux lignes interprétatives principales se dégagent. La première est celle qui considère que parler de la kénose revient à désigner la manière dont le Christ incarné a mené son existence humaine. Cette perspective est minoritaire chez les exégètes contemporains. La deuxième, suivie par la majorité des spécialistes du Nouveau Testament et par la théologie chrétienne depuis le IV^e siècle, est celle consistant à désigner la kénose comme acte par lequel le Fils éternel de Dieu, le « Logos » préexistant, a pris chair dans l'histoire humaine⁸⁵.

Par ailleurs, nous savons que parler de la kénose comme acte par lequel le Fils éternel du Père a pris chair en Jésus de Nazareth après le concile de Chalcédoine qui a affirmé la pleine humanité et la pleine divinité du Christ. Cela amène à chercher à mettre en exergue les conséquences théologiques⁸⁶.

Dans cette section, nous aborderons spécialement deux courants de pensée modernes qui ont tenté chacun à sa manière de répondre à cette problématique consistant à savoir comment attribuer au Christ incarné les propriétés de la divinité alors qu'elles n'apparaissent pas avec évidence (on l'a vu, touché et localisé dans un endroit précis comme toute autre personne humaine)⁸⁷. Il s'agira du kénotisme luthérien du XVI^e et XVII^e siècles qui offre les deux premières réponses et du kénotisme proprement dit des XIX^e et XX^e siècles qui nous en donnera une troisième. Ce ne sera pas nécessairement dans le but d'établir un lien direct entre la kénose et la relation de fin de vie qui nous préoccupe, mais pour voir comment, à partir de l'interprétation du kénotisme moderne, on en est venue à l'interprétation contemporaine qui soutient notre démarche.

⁸⁴ Cf. M. VIAL, « Dieu jusque dans le néant. Sur la kénose », p. 340.

⁸⁵ Cf. *Ibid.*

⁸⁶ Cf. *Ibid.*, p. 341.

⁸⁷ Cf. *Ibid.*, p. 342.

1.3.1.1. Le kénotisme luthérien ou kénotisme improprement dit du XVI^e et XVII^e siècles

Parmi les partisans de ce premier courant s'affrontent deux modèles : le premier modèle dit « kénotisme mitigé » et l'autre appelé « modèle kénotique dur »⁸⁸.

Pour les partisans du premier modèle, « la kénose réside dans l'acte par lequel, durant le temps de sa vie sur la terre, le Christ voile ses propriétés divines[...] »⁸⁹. C'est la position défendue par l'école de Tübingen à partir d'une ligne de pensée commencée par Johannes Brenz(1499-1570), un disciple de Luther. Ils soutiennent l'idée qu'avec l'incarnation « le Christ n'a jamais renoncé à l'usage de ses attributs divins, mais qu'il les a seulement cachés pour un temps *selon l'économie* »⁹⁰, « [ce qui entraîne] une *atténuation* ou k. de ces attributs *divins* dans l'humanité, de façon à ne pas altérer leur caractère divin »⁹¹. C'est-à-dire que pour eux, la divinité du Christ ne diminue pas avec la kénose. Seul diminue l'usage qu'il fait de certains attributs liés à sa nature divine, à l'exemple de la toute-puissance qu'il cache sous le voile de l'impuissance, ce qui n'affecte en rien sa divinité.

À l'opposé de cette école se trouve une autre, dite de Giessen développant les thèses de M. Chemnitz (1522-1586), lui aussi élève de Luther et de Melanchthon, qui prône le modèle de l'*évidement*, un « modèle kénotique dur ». D'après la ligne d'interprétation de cette école, « le Christ possède, dans son humanité et dès sa vie terrestre, la majesté divine, mais renonce habituellement à son usage. Ce n'est qu'avec la glorification qu'il exercera l'usage plénier de cette majesté »⁹². Ce qui veut dire que selon les partisans de cette école, ce n'est pas parce qu'il voilait sa toute-puissance derrière une sorte d'impuissance qu'il ne s'en est pas servi mais parce qu'il avait choisi librement de ne pas en user.

Malgré leurs différences d'approche, les deux écoles partagent un unique souci, « celui de demeurer fidèle à la définition de Chalcédoine. Il ne saurait être question, pour aucun des deux modèles [...], de sortir de l'orbe chalcédonien et de mettre en cause la pleine divinité du Christ »⁹³. La kénose, d'après elles, ne concerne que le Christ déjà incarné, c'est-à-dire que l'abaissement divin commence non pas dans le Verbe éternel, mais uniquement à partir du moment où le Verbe devient chair, soit dans l'humanité concrète de Jésus.

Sur ce sujet, le kénotisme proprement dit que nous abordons dans les lignes qui suivent voit différemment les choses.

⁸⁸ Cf. M. VIAL, « Dieu jusque dans le néant. Sur la kénose », p. 343.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ « Kénose », dans J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, p. 755.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*

⁹³ M. VIAL, « Dieu jusque dans le néant. Sur la kénose », p. 342-343.

1.3.1.2. Le kénotisme proprement dit (XIX^e et XX^e siècles)

L'émergence en Allemagne de la théologie kénotique ou du kénotisme moderne proprement dit aux XIX^e et XX^e siècles marque une inflexion significative dans la théologie chrétienne, sous l'influence notable de la pensée d'Hegel pour qui « le sujet absolu, afin de devenir concret et pour-soi, se rend fini dans la nature et dans l'histoire du monde »⁹⁴. Cela voudrait dire que pour lui, Dieu est pleinement lui-même, non pas en restant lointain ou séparé, mais en franchissant la finitude.

Signalons au passage que c'est à cette période que les théologiens vont s'intéresser à la kénose de manière particulièrement novatrice. Contrairement à ce que soutiennent les partisans des écoles de Tübingen et de Giessen deux siècles avant, les kénoticiens allemands estiment que ce n'est pas le Christ historique mais le Verbe préexistant qui devient homme, ce qui signifie que ce n'est pas un simple homme exceptionnel qui devient « divin », mais Dieu lui-même qui s'humilie librement en devenant homme⁹⁵. Cela a pour mérite, nous semble-t-il, de protéger la pleine divinité du Christ qui ne cesse pas d'être Dieu par l'incarnation. C'est Dieu qui, dans son amour divin, prend l'initiative de descendre. Ce n'est pas l'homme qui choisit de s'élever, ce qui a l'avantage de souligner la dignité humaine et l'humilité de Dieu, perspective analogiquement très intéressante pour la relation en fin de vie lorsqu'on considère le lâcher-prise du soignant devant l'irréparable comme une kénose non pas au sens d'une abdication devant la finitude mais le signe de respect de la dignité de la personne souffrante pouvant se vivre dans la relation.

Ils estiment par ailleurs que « la nature divine du *Logos* ne sort pas intacte, pour ne pas dire indemne, du processus d'incarnation.[...] [Selon eux,]pour que le *Logos* divin puisse devenir véritablement humain, il est nécessaire qu'il se dépouille d'un certain nombre de caractéristiques proprement divines »⁹⁶. C'est-à-dire que pour eux, le Verbe devient vraiment humain en renonçant temporairement à certains attributs divins. L'incarnation implique, pensent-ils, une transformation réelle et profonde, et non une simple apparence, ce qui transforme profondément la manière d'être Dieu.

Qualifié par G. Jobin de « courant théologique commun à plusieurs dénominations chrétiennes »⁹⁷, le kénotisme moderne compte aussi bien les luthériens, les réformés, les anglicans que les orthodoxes. Les noms associés à ce courant, et qui reviennent souvent, sont

⁹⁴ J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, p. 755.

⁹⁵ Cf. *Ibid.*

⁹⁶ M. VIAL, « Dieu jusque dans le néant. Sur la kénose », p. 344.

⁹⁷ G. JOBIN, « Quand la faiblesse est donnée... Kénose et participation au temps du nihilisme » », p. 326.

ceux des Allemands Thomasius, Gess, des Britanniques Charles Gore et Frank Weston, du Russe Serge Boulgakof⁹⁸.

Le luthérien Gottfried Thomasius inaugure une lecture originale. Avec une théorie un peu étrangère à la christologie luthérienne, il considère comme sujet de la kénose non pas le Christ incarné mais

Le Verbe préexistant, qui pour s'incarner devra se dépouiller, non de ce qui est essentiel à Dieu, mais d'une manière d'être divine, et donc de se limiter. Le Verbe abandonnera les attributs *relatifs* à la divinité, ceux qui concernent la Trinité *économique* (c.-à-d. envisagés dans ses rapports avec le monde) : toute-puissance, omniscience, omniprésence, mais non pas les attributs *absolus* de la Trinité *immanente*, qui sont distincts des premiers, tels que vérité, sainteté, amour, et qui, loin d'être évacués, sont révélés dans l'incarnation⁹⁹.

Cela voudrait dire que selon lui, par son incarnation, le Verbe préexistant s'autolimité volontairement, renonçant à certains attributs relatifs, c'est-à-dire qui ont trait aux relations que la divinité établit avec le monde (la toute-puissance, l'omniscience, l'omniprésence), et gardant ceux absolus ou immanents et constitutifs de la divinité (amour, vérité, sainteté). Il saurait renoncer à ceux-ci au risque de renoncer à être lui-même, et donc de cesser d'être et d'être le *Verbe*¹⁰⁰. L'abaissement n'est donc pas chez lui une perte de divinité, mais une restriction volontaire de ses modalités d'expression et un acte d'amour librement consenti. La kénose chez lui ne compromet donc en rien la possession par le Fils incarné des attributs divins immanents.

Le réformé Wolfgang Friedrich Gess (1919-1891) est quant à lui d'un tout autre avis à ce sujet. Niant toute distinction entre les attributs absolus et relatifs, il justifie la limitation des attributs physiques et relatifs par la puissance illimitée du suprême attribut absolu et moral qu'est l'amour. Pour lui, l'amour est la seule véritable limitation du Verbe¹⁰¹. Par ailleurs, il estime qu'

Un homme comme Jésus de Nazareth ne peut être véritablement humain, c'est-à-dire doté d'une âme humaine, si cette dernière est identique au *Logos* divin. [...] L'incarnation va de pair avec l'absence originaire de la conscience, par Jésus, de son identité divine, cette conscience n'étant recouvrée que progressivement. Le dépouillement consiste ici en un renoncement à la divinité même, ce renoncement fût-il provisoire : et de fait, le double événement de la résurrection et de l'Ascension coïncide avec la « récupération » (si l'on ose le terme) de toutes les prérogatives divines de Jésus Christ dont l'incarnation l'avait temporairement privé¹⁰².

Il rejette l'idée selon laquelle « le Verbe en s'incarnant perdrait son omniscience, mais garderait la conscience de sa divinité et, par là-même, son activité divine ainsi que l'influx de la vie divine reçue du Père »¹⁰³. Pour lui, afin que le Christ soit véritablement humain, le Verbe

⁹⁸ Cf. P. HENRY, « Kénose », col. 139-149.

⁹⁹ *Ibid.*, col. 139.

¹⁰⁰ Cf. M. VIAL, « Dieu jusque dans le néant. Sur la kénose », p. 344.

¹⁰¹ P. HENRY, « Kénose », col. 139-140.

¹⁰² M. VIAL, « Dieu jusque dans le néant. Sur la kénose », p. 345.

¹⁰³ P. HENRY, « Kénose », col. 140.

a volontairement dû mettre de côté sa conscience divine jusqu'à ce qu'il la retrouve progressivement, surtout après sa résurrection.

Dans la même optique que le réformé Gess, Charles Gore, représentant le plus célèbre et la figure de proue du kénotisme anglican

*refuse de diviser les attributs divins, d'opposer les attributs moraux et les attributs physiques ; il refuse toute théorie métamorphique. D'après lui, le Verbe n'abandonne pas ses attributs, mais en limite l'usage : il restreint sa toute-puissance et refuse de tout connaître[...]*¹⁰⁴.

Il y a ici aussi une certaine proximité avec la notion du voilement temporaire de la divinité présente chez Augustin et chez Chrysostome. Pour Gore, le Christ limite l'usage de ses attributs sans perdre sa nature. La kénose est cependant chez lui restreinte à une certaine sphère.¹⁰⁵ Il pense aussi que « [...] la création, et encore plus l'incarnation, est déjà une autolimitation de Dieu »¹⁰⁶.

Frank Weston(1871-1924), un autre anglican, bien que refusant l'étiquette de kénotiste, donne de cette théorie une explication qui se rapproche du kénotisme. Pour lui,

La kénose, en possession d'un sujet permanent, a tort d'opposer attributs moraux et physiques (un enfant croit à la toute-puissance de sa mère parce qu'il croit à son amour) ; elle a tort aussi d'assigner [...]deux ou trois centres de conscience au Christ, et elle n'explique pas [...]comment le Christ glorifié a pu reprendre ses attributs divins qu'il avait abandonnés[...]. Par l'incarnation, le Verbe limite l'usage de ses attributs divins de façon qu'ils soient toujours conditionnés par l'état, plus ou moins développé, de son humanité¹⁰⁷.

Son approche évite un certain nombre d'écueils rencontrés par les théories rivales. Il veut harmoniser les conceptions réaliste, ontologique, des conciles et de la tradition, avec la conception idéaliste, psychologique, de la personne. Il y a moyen de noter un certain déplacement d'intérêt entre Gore et Weston. On peut ainsi dire que

L'un était surtout préoccupé du dilemme omniscience-ignorance du Christ, portant sur des objets extérieurs au Christ ; le second s'intéresse à la conscience que le Christ a de soi-même et esquisse par là une théorie en un sens plus radicale et plus intimement apparentée à celle de Gess ; ainsi, par ex., lorsqu'il fait dépendre la conscience que le Christ a de soi comme Dieu de la conscience qu'il a de soi comme homme¹⁰⁸.

Il faut toutefois reconnaître que ces approches anglicanes posent de nouvelles questions sur l'unité de la personne du Christ, qui vont être abordées encore autrement dans le cadre de la tradition orthodoxe.

Chez les Orthodoxes, le kénotisme prend une teinte mystique. Boulgakof, en particulier, voulant donner une réponse orthodoxe au problème de la kénose, développe une vision profondément trinitaire et sophianique. Jésus, selon lui, « réunit en soi l'humanité céleste et

¹⁰⁴ P. HENRY, « Kénose », col. 141.

¹⁰⁵ *Ibid.*, col. 139-141.

¹⁰⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Pâques. Le mystère*, trad. R. GIVORD, Paris, Cerf, coll. « Foi vivante — Pensée chrétienne », 1996, p. 38-39, cité par G. JOBIN, « Quand la faiblesse est donnée... Kénose et participation au temps du nihilisme », p. 326

¹⁰⁷ P. HENRY, « Kénose », col. 139-142.

¹⁰⁸ *Ibid.*, col. 142.

l'humanité créée »¹⁰⁹ et cette union n'est possible que grâce à la *sophianité* : « Si l'incarnation est la kénose de la divinité, elle sera aussi l'apothéose de l'humanité »¹¹⁰. Cela voudrait dire que pour lui, si Dieu en s'incarnant (kénose) s'abaisse, cet abaissement divin élève en retour l'humanité à sa plus haute dignité. En fin de vie, l'abaissement ou l'humilité du soignant signifierait, pourrait-on analogiquement dire, renoncer à sa puissance de maîtrise et consentir à l'échec pour se faire solidaire avec le patient, faire société avec lui et lui assurer un accompagnement. Ce serait la meilleure façon de le rehausser dans son humanité et de lui reconnaître sa dignité.

Il comprend par ailleurs que la kénose comme « l'abaissement, l'humiliation volontaire de la divinité »¹¹¹ et estime qu'« il n'y a de kénose divine dans l'incarnation que parce qu'il y a, d'une part, une kénose dans la Trinité tout entière (point spécial de Boulgakof), d'autre part, une kénose divine dans la création (point commun à d'autres kénotistes, par exemple Frairbairn) »¹¹². S'inspirant de « il n'y a pas de plus grand signe d'amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime » (Jn 15, 13), Boulgakof estime que l'amour du Père s'exprime dans la génération active qui est une sorte de sortie ou d'évacuation de soi et une réalisation de soi, c'est-à-dire que le Père n'est Père que pour autrui. Voilà qui l'amène à penser que donner sa vie à ceux qu'on aime signifie autrement la perdre. Voilà qui lui fait penser que la filiation est en elle-même une kénose éternelle, parce que le Verbe n'est pas son propre Verbe, mais celui du Père¹¹³.

Comme on peut s'en apercevoir, cette vision du kénotisme moderne si elle a eu l'avantage d'avoir fait droit au Jésus de l'histoire, amenant ainsi à prendre au sérieux l'humanité du Christ que le modèle de Chalcédoine semblait minimiser¹¹⁴, pêche par considérer « la kénose comme dépouillement d'une partie de la divinité consenti par le Fils de Dieu en revêtant notre humanité »¹¹⁵, sans toutefois en expliquer le comment. Il court de ce fait le risque de nier la divinité du Christ comme telle. Le kénotisme moderne reste aussi assez métaphysique.

Cette vision du kénotisme moderne contraste avec le déplacement que vont opérer certains courants catholiques du XX^e siècle, où la kénose est relue à travers des catégories plus éthiques. Du côté catholique, le kénotisme moderne est accueilli avec beaucoup de réserves. Des théologiens comme H.-U. von Balthasar et Paul Henry en critiquent la tendance à substituer une approche psychologique à une christologie ontologique. Ils pointent le danger de réduire la

¹⁰⁹P. HENRY, « Kénose », col. 147.

¹¹⁰*Ibid.*

¹¹¹*Ibid.*, col. 148.

¹¹²*Ibid.*, col. 148-149.

¹¹³Cf. *Ibid.*, col. 149.

¹¹⁴G. JOBIN, « Quand la faiblesse est donnée... Kénose et participation au temps du nihilisme », p. 327.

¹¹⁵J. MERCIER, « Kénose », p. 718, cité par G. JOBIN, « Quand la faiblesse est donnée... Kénose et participation au temps du nihilisme », p. 326.

divinité du Christ à une conscience humaine limitée, et soulignent la rupture potentielle avec le consensus patristique.

En se réclamant du consensus patristique pour souligner les faiblesses du kénotisme, le travail des critiques catholiques (Henry et Balthasar notamment) a eu pour mérite de manifester la continuité métaphysique qui est au cœur de deux interprétations en conflit (le problème se trouve être l'articulation des natures divine et humaine du Christ) et le déplacement opéré entre une interprétation ontologique et une interprétation psychologique de la kénose¹¹⁶.

On l'aura peut-être remarqué, si l'étude du kénotisme moderne n'a quasiment pas un grand apport pratique sur la thématique que de la souffrance et de la dignité en fin de vie que nous traitons. Son importance dans notre démarche tient au fait qu'il a opéré « un déplacement de l'accent théologique. La préoccupation patristique pour l'ontologie laisse la place à une investigation faisant la part belle à la psychologie. On quitte les berges de la métaphysique ontologique pour aborder celles de la métaphysique de la conscience »¹¹⁷. Cela voudrait dire qu'avec le kénotisme moderne les théologiens ne portent plus leur attention sur l'être divin du Christ (ontologie) mais font l'exploration de sa conscience humaine (psychologie), en passant d'une approche centrée sur ce qu'il est à une réflexion sur ce qu'il vit intérieurement, de la métaphysique de l'être à une métaphysique de la conscience et de l'amour. Cette évolution, bien que critiquée, permet d'envisager la kénose autant comme un mystère divin, que comme un modèle éthique pour la vie chrétienne et les situations limites, notamment en fin de vie, où l'amour se manifeste dans le renoncement, le service et la solidarité.

Disons qu'en substituant aux catégories ontologiques des catégories éthiques, psychologiques qu'ils déclarent parfois tacitement comme seules religieuses, le kénotisme moderne a permis le passage un troisième courant d'interprétation de la kénose qui se fait à partir d'un cadre éthique¹¹⁸. Il a permis de prendre conscience du fait que la kénose a des implications concrètes dans la vie chrétienne, et qu'elle peut inspirer les comportements individuels et collectifs, ce qui pourrait avoir un impact positif dans des relations en fin de vie.

Comment la kénose pourrait-elle alors devenir un modèle éthique pour la vie chrétienne contemporaine, notamment face à la souffrance et la mort ? C'est ce que nous allons voir dans l'interprétation contemporaine de la kénose.

¹¹⁶ G. JOBIN, « Quand la faiblesse est donnée... Kénose et participation au temps du nihilisme », p. 326.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 326.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 326-327.

1.3.2. La kénose contemporaine comme paradigme éthique

Après les Pères et les kénoticiens modernes, c'est à partir d'un cadre éthique que le troisième courant d'interprétation se construit. G. Jobin distingue deux lieux de manifestation de ce cadre éthique : l'exégèse et l'éthique ainsi que l'éthique et de l'orthopraxie¹¹⁹.

Dans les lignes qui suivent, nous présenterons cette interprétation contemporaine de la kénose en deux temps correspondant aux deux lieux.

1.3.2.1. Exégèse et éthique

C'est à partir du contexte qui a imposé l'insertion de Philippiens 2, 5-11 dans le texte de saint Paul qu'est faite cette interprétation. Texte fondamental du Nouveau Testament décrivant l'abaissement et l'exaltation du Christ, J.-N. Aletti met en lumière son contexte afin de montrer que la kénose n'est pas qu'une réalité christologique, mais qu'elle a aussi une portée éthique essentielle. Selon lui,

Le fameux passage christologique[...] n'est pas proposé aux Philippiens pour leur rappeler qu'ils doivent confesser Jésus Christ comme seul seigneur, bien plutôt pour leur rappeler que l'exaltation et la seigneurie de Jésus sont la conséquence d'une humilité portée à son extrême (Ph 2,6-8). Autrement dit, plus que les difficultés causées par l'environnement païen, ce sont les nécessités ecclésiales qui semblent dicter les insistances de Paul sur l'unité des esprits, sur l'attention aux autres, l'humilité comme gage d'unité, bref, sur le *φρroveiv* communautaire (Ph 1,7 ; 2,2.5 ; 3,15.19 ; 4,2.10)¹²⁰.

Cela va sans dire que la kénose peut, dans ce passage, être comprise comme un paradigme éthique de l'humilité, de l'amour et de la solidarité avec celles et ceux qui souffrent. Paul introduit cet hymne en appelant les Philippiens à adopter les sentiments qui sont dans le Christ Jésus (Ph 2, 5). Cet appel souligne que la kénose ne doit pas être comprise uniquement comme un événement théologique concernant le Christ, mais également comme une attitude à imiter dans la vie des croyants. L'abaissement volontaire du Christ devient alors un modèle de vie fondé sur l'humilité, le service, la charité et la solidarité.

Aletti insiste sur le fait que cette lecture éthique s'enracine dans le contexte même de l'épître où Paul exhorte les Philippiens à l'unité et à l'humilité (Ph 2, 1-4). L'hymne n'est donc pas un élément isolé, mais il illustre l'attitude que les chrétiens doivent adopter les uns envers les autres. D'après lui,

Ces versets [Ph 2, 5-11] constituent un *exemplum*[...] qui tient de l'éloge[...]. Mais cette finalité éthique explique aussi les insistances et les silences de la christologie : que l'insistance soit mise sur l'abaissement, la kénose, et qu'il n'ait aucune affirmation sur la dimension salvifique de l'itinéraire du Christ, voilà qui en a étonné plus d'un[...] ! C'est en étudiant plus à fond la finalité éthique de Ph 2, 6-11 qu'on peut évaluer ses insistances et ses silences, bref sa portée en Ph¹²¹.

¹¹⁹ G. JOBIN, « Quand la faiblesse est donnée... Kénose et participation au temps du nihilisme », p. 327.

¹²⁰ J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Philippiens*, Paris, J. Gabalda et C^{ie}, 2005, p. 6-7.

¹²¹ *Ibid.*, p. 147.

Dans la même lancée, G. Jobin pense que c'est « en réponse aux conflits qui semblent traverser la communauté, aux tensions qui peuvent mener aux coteries et aux chicanes, [que] Paul offre la kénose comme mesure et norme des relations au sein de l'église de Philippiens »¹²². Michael Goulder renchérit en disant que « c'est une fois de plus le simple impératif éthique qui hisse l'imagination de l'apôtre à des sommets théologiques »¹²³. C'est dans ce sens que cet hymne constitue

Une invite à la *sequela Christi* ; elle exhorte à imiter l'humilité du Christ. C'est une dimension éthique —entendue au sens de la description d'un comportement souhaitable à adopter en vue du maintien du bien que représente la communauté des baptisés — qui détermine la construction du second chapitre où l'hymne est insérée. C'est dans une perspective que l'on pourrait nommer praxique —soulignant à la fois les comportements des croyants entre eux et le maintien de l'unité — que l'hymne est aujourd'hui interprétée¹²⁴.

La kénose est ainsi l'expression suprême de l'amour désintéressé, opposé à toute forme d'orgueil ou de recherche de pouvoir.

Cette lecture exégétique de Philippiens 2, 5-11 montre que ce passage ne peut être dissocié de son impact éthique. Le texte ne se limite pas à une confession de foi sur le Christ, il trace aussi une voie pour la vie chrétienne. En redécouvrant la kénose comme un appel à l'humilité et au service, il propose une éthique pratique, incarnée ou ancrée dans la dynamique même de l'amour divin et de la solidarité.

Par ailleurs, étant le cœur scripturaire du concept de kénose, ce passage justifie la motivation de Jésus à ne pas tirer profit pour lui de son rang (Ph 2, 6), à se dépouiller (Ph 2, 7), à s'humilier (Ph 2, 8) par son obéissance à Dieu. Et, pour un familier de la Bible qui sait que l'obéissance dans les écrits de Paul n'équivaut pas toujours à la soumission (laquelle est liée à la reconnaissance du statut supérieur de celle ou celui à qui l'on obéit ainsi que sa propre infériorité), elle signifie dans ce contexte vouloir faire la volonté de l'autre, être attentif et docile à ses paroles¹²⁵. Cela nous amènera à dire aussi avec É. Grieu que

L'évocation de la grandeur en Dieu [avec l'exaltation du Fils en Ph 2, 9] est là pour faire exploser tous nos compteurs et nos règles graduées, [et qu'] alors l'obéissance apparaît avant tout pour dire la force d'un lien. Dès lors, tout ce qui en elle nous fait peur — dissymétrie de la relation, perte d'indépendance, renoncement à sa propre visée — est balayé au profit de l'unique bien incommensurable qu'elle permet : l'union à l'autre. Et cette union sera respectueuse de l'être de chacun, parce qu'elle est une relation de confiance¹²⁶.

C'est dans ce sens que vous conviendrez que la kénose comme modèle d'abaissement libre et solidaire fonde la possibilité d'une éthique chrétienne qui valorise la solidarité par la présence auprès du souffrant en fin de vie et l'accueil de la fragilité humaine, respectant ainsi

¹²² G. JOBIN, « Quand la faiblesse est donnée... Kénose et participation au temps du nihilisme », p. 328.

¹²³ M. GOULDER, « Les épîtres pauliniennes », dans R. ALTER, F. KERMODE (dir.), *Encyclopédie littéraire de la Bible*, Paris, Bayard, 2003, p. 612, cité par G. JOBIN, « Quand la faiblesse est donnée... », p. 328.

¹²⁴ G. JOBIN, « Quand la faiblesse est donnée... Kénose et participation au temps du nihilisme », p. 328.

¹²⁵ É. GRIEU, Un lien si fort : quand l'amour de Dieu se fait diaconie, p. 61.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 61-62.

sa dignité. C'est fort de cela que nous partageons la pensée de F. Niessen pour qui « la solidarité comme impératif éthique n'est pas une conséquence ou une annexe de la foi chrétienne : elle est au cœur de la foi, comme le montre l'interprétation de l'hymne aux Philippiens »¹²⁷.

L'éthique kénotique est alors une éthique de la solidarité respectueuse de l'altérité et de la dignité de chacun. Dans le moment extrême qu'est la fin de vie, l'impératif éthique que constitue la kénose de Ph 2, 5-11 invite le soignant à la solidarité avec les malades ou les mourants dans ce qu'ils vivent. C'est ainsi que dans une perspective chrétienne, une éthique de la kénose est « une éthique de la solidarité et du non-abandon, de l'espérance pour tous[...] »¹²⁸.

À la lumière de la kénose, la fin de vie peut être vécue comme lieu de *rendez-vous du donner et du recevoir* entre soignant et patient, comme un lieu de solidarité, de socialité et d'espérance, et non pas comme une simple période de déchéance où le patient perdrait sa dignité.

Savoir donner et recevoir est constitutif de cette relation d'échange et d'alliance entre deux êtres humains vulnérables ; l'autre n'est pas un assisté, objet du dévouement de l'accompagnement¹²⁹. L'enjeu d'une approche kénotique de la fin de vie n'est donc pas que théologique mais aussi éthique et pastoral. Ce sera une façon de leur rendre leur humanité et leur dignité qu'ils croient perdues par la souffrance et la maladie que de promouvoir une telle éthique

Disons toutefois que puisqu'enfin de vie, « l'obéissance et l'abaissement, au sens du consentement au réel, sont des conditions d'ouverture et de réceptivité »¹³⁰, par l'éthique kénotique le soignant reste ouvert et solidaire avec celles et ceux qui sont au plus bas avec la maladie.

1.3.2.2.Éthique et orthopraxie

Une lecture actualisée de Ph 2, 5-11 soutient, nous l'avons déjà dit, que « la dimension éthique de la kénose désigne les résultats d'une interprétation contemporaine tournée vers l'action, vers la transformation du monde actuel »¹³¹. Dans cette perspective contemporaine, la kénose ne se limite pas à une *spéculation* théologique sur la nature du Christ mais devient un paradigme éthique. G. Jobin souligne que chez Emmanuel Levinas, cette dimension éthique de la kénose peut être comprise comme « un appel divin fait à l'homme, un appel qui invite ce

¹²⁷ F. NIESSEN, « La dignité humaine et la foi chrétienne en bioéthique », p. 133.

¹²⁸ F. KABEYA LUBANDA, *La descente aux enfers chez Hans Urs von Balthasar pour penser une éthique des soins palliatifs*, p. 16.

¹²⁹ F. NIESSEN, « Souffrance au creuset de la bioéthique : un appel à accompagner », p. 112-113.

¹³⁰ F. KABEYA LUBANDA, *La descente aux enfers chez Hans Urs von Balthasar pour penser une éthique des soins palliatifs*, p. 66.

¹³¹ G. JOBIN, « Quand la faiblesse est donnée... Kénose et participation au temps du nihilisme » », p. 328.

dernier à la responsabilité, un appel à sortir de soi »¹³². Ainsi, la kénose ne désigne plus seulement l'abaissement du Verbe dans l'incarnation. Elle devient aussi une interpellation adressée à chacun, celle de se rendre disponible à l'autre, en particulier à celle ou celui qui souffre et qui est dans une situation extrême. Voilà pourquoi « on ne peut pas ne pas faire rapprochement entre cette lecture éthique de la kénose et la théorie de l'éthique de la responsabilité qu'il propose »¹³³. Dans le contexte de la fin de vie, cette compréhension kénotique devient source d'orthopraxie, elle appelle à accompagner le souffrant non pas par un surplomb mais dans une posture d'humilité et de solidarité, à l'image du Christ qui s'est fait proche et solidaire avec les plus fragiles. Cette logique subvertit les modèles humains de grandeur et invite les croyants à une éthique de solidarité et de don de soi.

Dans le monde actuel, marqué par la recherche de prestige et de réussite individuelle, la kénose représente un défi radical : elle invite à une conversion du regard et du cœur. Cette approche éthique dépasse la simple imitation morale. Il s'agit d'entrer dans une logique de transformation intérieure, où l'humilité et la solidarité deviennent des voies authentiques de communion avec Dieu et avec autrui. C'est pourquoi, avec G. Jobin qui reprend les idées de Vattimo, nous pouvons être amenés à dire que

L'hymne qu'on lit en Ph 2, 6-11 [...] a plutôt une fonction exemplaire, parénétique ; elle invite les disciples à se comporter entre eux comme Dieu qui s'est abaissé, qui s'est vidé, qui n'a rien retenu pour lui-même, au point que c'est grâce à l'intervention du Père que lui est re-donné le *Nom qui est au-dessus de tout nom* (Ph 2,9 b). Ainsi, recourir à la kénose et à sa dimension parénétique première, c'est, dans l'état actuel des discussions théologiques et philosophiques, mobiliser cette idée d'une indécidabilité théorique concernant la nature de Dieu et laisser la place à une approche éthique de la kénose. [...] [Cela oblige] à penser au cœur d'une déchirure entre vérité théorique et vérité pratique, entre orthodoxie et orthopraxie¹³⁴.

La kénose, en tant qu'acte d'abaissement volontaire du Christ, constitue donc un modèle d'humilité et de solidarité pour les chrétiens. L'appel de Jésus à « prendre sa croix » (Luc 9, 23) et à « laver les pieds les uns aux autres » (Jean 13, 14) reflète cet idéal de dépouillement de soi pour le bien d'autrui. C'est l'idée que défend G. Ward lorsqu'il affirme que

La kénose n'est pas un en-soi. Elle n'opère pas en vue d'elle-même. S'il y a kénose, c'est en vue d'un autre ; c'est pour l'autre. La kénose est, en principe, finalisée. S'il y a effectivement ek-stase, c'est pour une fin, pour un but : il s'agit d'un évidement de soi vers l'autre (*emptying towards the other*) en vue d'être rempli de l'autre. S'il y a évidement, c'est qu'il y a en même temps remplissement. La kénose appelle le plérôme, il y a abandon de soi en vue de la réception du don qu'est l'autre. Ainsi, abandon et don constituent les deux versants du mouvement de la relationalité, de la socialité [...]. La kénose n'est dépossession que pour préparer le terrain pour une réception du plérôme, l'autre¹³⁵.

¹³² G. JOBIN, « Quand la faiblesse est donnée... Kénose et participation au temps du nihilisme », p. 329.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ibid.*, p. 333.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 337.

Dans la vie quotidienne, la kénose se traduit par une éthique de la relationalité et de la réciprocité où les valeurs d'humilité, d'amour du prochain, de service désintéressé et de solidarité sont mises en avant. Elle invite à une imitation du Christ dans les dimensions personnelles de l'existence. C'est dans ce sens que G. Jobin dit que

Le discours contemporain sur la kénose parle plus volontiers d'altérité, d'attention à la singularité, de charité, de sollicitude et de compassion [de solidarité] que de justice, d'institutions justes. L'éthique kénotique repose sur les épaules d'un sujet et semble transcender toute structure institutionnelle. L'amour constitue donc la ressource éthique privilégiée qui donne sa couleur particulière à cette orthopraxie non fondationnelle. On parlera alors d'une éthique kénotique de l'amour [mieux, de la solidarité]¹³⁶.

Cela veut dire que l'éthique kénotique contemporaine ne s'appuie pas sur des principes institutionnels abstraits, mais sur une responsabilité individuelle fondée sur l'amour, la compassion, la solidarité et la relation à l'autre, ce qui en fait une orthopraxie concrète et relationnelle centrée sur la personne souffrante plutôt que sur des cadres normatifs abstraits et impersonnels. C'est dans ce sens que É. Cuvillier dit que la dimension exemplaire traduite par Paul dans le « *devenir ce que l'on est* ne relève pas d'un volontarisme moral. Il naît de l'expérience d'un *lâcher-prise*, d'une kénose vécue subjectivement »¹³⁷.

Ainsi, la kénose, comprise comme promotrice d'une éthique de la solidarité, ouvre à une attitude de proximité et de responsabilité envers autrui. Cette dynamique d'abaissement trouve une résonance particulière dans l'expérience humaine de la souffrance en fin de vie.

Reconnaissons que le mérite de l'éthique kénotique comme éthique de la solidarité est qu'elle

Considère la valeur inconditionnelle, inaliénable, de la personne quelle que soit sa situation culturelle ou sociale, et quel que soit son état, physiologique ou mental [...] [et qu'elle] est le prolongement[...] de l'indignation face à l'abandon des patients en fin de vie. Elle consiste à prendre soin et à accompagner la vulnérabilité [la souffrance] de la fin de vie, en offrant une présence jusqu'au bout¹³⁸.

Elle valorise le don de soi comme expression ultime de la charité et de la solidarité . Elle a aussi un fondement biblique et théologique solide établi à partir de Ph 2, 5-11.

Toutefois, elle peut exposer au risque de verser dans une spiritualisation excessive de la souffrance, impliquer une exigence morale élevée tant pour les soignants que pour les malades, et n'apporte pas nécessairement de réponses précises aux dilemmes concrets auxquels fait face

¹³⁶ G. JOBIN, « Quand la faiblesse est donnée... Kénose et participation au temps du nihilisme » », p. 341.

¹³⁷ É. CUVILLIER, « Place et fonction de l'hymne aux Philippiens. Approches historique et anthropologique », p. 153, dans D. GERBER et P. KEITH (Éds), *Les hymnes du nouveau testament et leurs fonctions. Actes du XXIIe congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible*(Strasbourg 2007), Lectio divina, Paris, Cerf, 2009.

¹³⁸ A. ZIELINSKI, « Une éthique de la solidarité », p.54, dans A. BIOY, A. VAN LANDER et alii(Éds), *Aide-mémoire Soins palliatifs en 54 notions, 2è éd. Repères fondamentaux, questions éthiques, expériences palliatives*, Paris Dunod, 2020.

la médecine en fin de vie. Elle peut aussi être considérée comme une éthique confessionnelle et personnelle, ce qui en limiterait la portée aux seuls chrétiens.

Ceci nous amène à réfléchir dans la section qui va suivre sur la relation qui existe entre la kénose et la souffrance humaine.

1.4. Le lien entre la kénose et la souffrance humaine

Parler de la kénose, c'est parler de l'incarnation et de la souffrance qui en est une des conséquences. C'est ce que Balthasar et Grillmeier insinuent lorsqu'ils affirment que « le *Logos* qui n'avait besoin d'aucune élévation prit cette forme et *il souffrit pour nous en tant qu'homme la mort dans sa chair, pour s'offrir ainsi pour nous au Père dans la mort* et nous élever avec lui à la hauteur qui lui appartient de toute éternité »¹³⁹. Et, considérer que « l'obéissance et l'abaissement sont des aspects de la kénose du Fils dont la descente aux enfers [comme une souffrance atroce quand on n'a pas de mots pour la dire] est le point culminant »¹⁴⁰ pourrait amener à dire que la kénose du Christ n'est pas seulement une descente dans l'humanité, mais également une descente ou une entrée dans la souffrance humaine. La kénose inclut donc la notion et l'idée de souffrance.

C'est dans cette perspective que F. Kabeya considère que c'est « une mission que le Fils a reçue du Père, [que] [...] de s'abaisser jusqu'à partager *la condition des damnés* »¹⁴¹. En acceptant volontairement la condition humaine jusqu'à la croix, le Christ manifeste une solidarité profonde avec l'humanité souffrante. Car,

Si Dieu lui-même a vécu cette ultime expérience de son monde [...] alors oui, il ne sera pas seulement celui qui juge ses créatures d'en haut et du dehors ; mais grâce à son expérience intime du monde, en tant que Dieu fait homme, qui connaît expérimentalement toutes les dimensions du monde (jusqu'à l'abîme de l'enfer), il devient mesure normative pour l'homme[...]¹⁴².

Cela voudrait dire qu'en s'abaissant jusqu'à vivre lui-même la souffrance la plus extrême, Dieu ne reste pas extérieur ni indifférent face à la souffrance humaine, mais devient un modèle de compassion et de solidarité pour accompagner toute souffrance. J. Moltmann justifie la participation de Dieu à la souffrance humaine en des termes on ne peut plus clairs. Pour lui,

[...] Un Dieu incapable de souffrir est un Dieu indifférent. Souffrance et injustice ne le touchent pas [...]. Mais celui qui ne peut souffrir, ne peut non plus aimer. Ainsi, il est un être sans amour[...] Un Dieu qui n'est que tout-puissant est un être imparfait en lui-même, car il ne peut éprouver la faiblesse et l'impuissance. La toute-puissance peut être désirée et honorée par des hommes impuissants, mais la toute-puissance n'est pas aimée, mais seulement crainte. Mais quel être sera donc un Dieu qui n'est que tout-puissant ? C'est un être sans expérience, un être sans destin, et un être qui n'est aimé par personne. Un homme qui éprouve

¹³⁹ H.U. VON BALTHASAR, A. GRILLMEIER, *Dogmatique de l'histoire du salut*, t. 12. *Le mystère pascal*, p. 28-29.

¹⁴⁰ F. KABEYA LUBANDA, *La descente aux enfers chez Hans Urs von Balthasar pour penser une éthique des soins palliatifs*, p. 60.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 61.

¹⁴² H.U. VON BALTHASAR, A. GRILLMEIER, *Dogmatique de l'histoire du salut*, t. 12. *Le mystère pascal*, p. 16-17.

l'impuissance, un homme qui souffre parce qu'il aime, un homme qui peut mourir est donc un être plus riche qu'un Dieu tout-puissant, incapable de souffrir ni d'aimer, immortel¹⁴³.

Cette relation qui s'établit entre Dieu et la souffrance humaine dans la kénose inspire la relation des soignants dans l'accompagnement de celles et ceux qui traversent des épreuves, qui souffrent notamment en fin de vie, en adoptant une posture d'écoute, de compassion et d'engagement solidaire. Dans un tel contexte, la souffrance n'est plus perçue comme absurdité. Cependant, comme un lieu de solidarité et un lieu potentiel de rencontre avec Dieu et le prochain.

C'est dans ce sens-ci qu'on peut comprendre la kénose dans une dynamique relationnelle et téléologique comme un appel à l'ouverture à l'autre, comme n'étant pas une fin en soi. C'est cela qui est au fondement de l'hymne et qui se manifeste de façon anthropologique dans la compréhension de soi que Paul a de lui-même et qu'il propose à ses auditeurs, ainsi qu'en témoigne Cuvillier. La kénose est pour lui synonyme de « se dépouiller — ou être dépouillé — de soi-même, de ses intentions, de son avoir, de ses possessions, de ses identités mondaines pour recevoir ou attendre d'un autre ce qui peut combler »¹⁴⁴. La kénose manifeste ainsi la solidarité du Christ avec la condition humaine souffrante. En s'abaissant jusqu'à la croix, il rejoint l'homme dans sa fragilité, dans sa souffrance, donnant à cette souffrance un sens de communion, d'amour et d'espérance. Vivre la kénose ou en faire l'expérience, c'est pour les chrétiens « souffrir pour le Christ(1,29), [et]cette communion aux souffrances de Christ(3,10), loin d'être synonyme de repliement, décentre de soi-même et ouvre sur les autres : là réside la source de joie véritable dont Paul fait l'expérience (cf. 2, 17-18). La joie, selon les Philippiens vient de l'extérieur de ce monde et de sa logique, elle est expérience de l'altérité »¹⁴⁵.

Disons que dans l'esprit de Ph 2, 5-11, « *revêtir l'homme* signifie en fait : assumer son destin concret avec la souffrance, la mort, l'enfer, en solidarité avec tous les hommes »¹⁴⁶. Ainsi, comme mouvement d'abandon de soi vers l'autre pour être rempli de l'autre et comme impératif éthique, la kénose ouvre des perspectives intéressantes sur l'accompagnement des mourants et l'éthique du soin qui soit respectueuse de la dignité des patients.

Conclusion

L'étude de la kénose du Christ abordée dans ce chapitre nous a permis d'en dégager le sens fondamental : un abaissement volontaire, non comme une perte de l'être, mais comme un acte d'amour et de don total. Fondée scripturairement sur Philippiens 2, 5-11, cette réalité a été

¹⁴³ J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 254-255.

¹⁴⁴ É. CUVILLIER, « Place et fonction de l'hymne aux Philippiens. Approches historique et anthropologique », p. 154.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ H.U. VON BALTHASAR, A. GRILLMEIER, *Dogmatique de l'histoire du salut*, t. 12. *Le mystère pascal*, p. 23.

interprétée de diverses manières à travers l'histoire : les Pères de l'Église l'ont envisagée dans une perspective ontologique, tandis que la pensée moderne a mis en lumière ses implications psychologiques, ce qui sera à la base de l'interprétation contemporaine qui se fait sur une base éthique.

Ces évolutions et déplacements de sens du concept ont révélé qu'au-delà du fait d'être christologique (ontologique) et psychologique, la kénose est avant tout éthique. Elle n'est pas qu'une attestation de la divinité du Christ mais également une invitation à suivre l'exemple du Christ dans son abaissement, une transformation de la relation entre Dieu et l'humanité et une invitation à l'ouverture, à la solidarité pour le prochain.

En mettant en lien la kénose et la souffrance humaine, surtout en fin de vie, nous avons souligné le fait que la kénose dont la descente aux enfers (entendus comme souffrance) est le point culminant n'est pas seulement une descente en humanité, mais également une descente ou une entrée dans la souffrance humaine. Par la kénose, le Christ se fait solidaire de la souffrance humaine. La kénose est ainsi une ouverture à l'autre, à l'autre diminué dans sa force physique et dans son humanité par la souffrance, voire par la maladie. Par la kénose, pourrait-on dire, « le regard et la parole d'autrui font vivre l'homme dans l'homme. Nous sommes loin de la dignité comme image ou maîtrise du destin. La dignité se comprend alors dans une relation humaine, produite par la reconnaissance de l'autre »¹⁴⁷. C'est cela la dimension éthique de la kénose que nous estimons pouvoir servir dans la relation de soins en fin de vie.

Cependant, sachant que « l'obéissance et l'abaissement qualifient un état de dépendance et de perte d'autonomie[...] »¹⁴⁸, comment une éthique kénotique n'exposerait-elle pas, dans la relation de soins en fin de vie, les patients à une perte de dignité ? Où et comment cette éthique de la solidarité peut-elle concrètement s'appliquer dans l'accompagnement de la fin de vie ? Comment sa promotion bénéficierait-elle aux patients en fin de vie ainsi qu'aux soignants ? Comment penser la souffrance dans une approche théologique qui préserve la dignité humaine, en particulier dans le contexte de la fin de vie ? C'est ce qui nous préoccupera dans le prochain chapitre. Nous chercherons à y articuler la tradition chrétienne et les défis contemporains liés à la souffrance et à l'accompagnement des mourants.

¹⁴⁷I. MARIN, « La dignité humaine, un consensus ? », dans *Esprit*, février 1991, p. 99, cité D. JACQUEMIN, « Mourir dans la dignité : un défi pour l'humain, un lieu pour Dieu ? », p. 4, en ligne : <https://www.saintluc.be/sites/default/files/library/aumonerie/2023-07/ASL-Mourir-dans-la-dignite-Dignite-St-Louis.pdf>.

¹⁴⁸F. KABEYA LUBANDA, *La descente aux enfers chez Hans Urs von Balthasar pour penser une éthique des soins palliatifs*, p. 60.

CHAPITRE DEUXIÈME : APPROCHE THÉOLOGIQUE ET ÉTHIQUE DE LA SOUFFRANCE ET DE LA DIGNITÉ HUMAINE EN FIN DE VIE

2.0.Introduction

La médecine est en même temps une réponse à la maladie, à l'expression de la douleur ou à la souffrance et à la demande de l'aide d'un être humain. Ainsi, lutter contre la maladie ainsi que la souffrance qu'elle engendre est au cœur de la médecine et justifie le développement des techniques médicales.

Par conséquent, la confrontation à une maladie grave avec son lot de souffrances « est souvent un moment-clé pour se poser des questions sur le sens »¹⁴⁹. À l'approche de la mort, si la médecine et les biotechnologies sont capables d'atténuer la douleur physique, elles demeurent cependant inopérantes face à la question existentielle ou question du sens que soulève la souffrance (spirituelle), car elles « ne peuvent répondre ni de la signification de l'existence, ni de son horizon eschatologique[...] »¹⁵⁰.

Par ailleurs, la souffrance est une dimension constitutive, voire le moment fondateur de tout l'univers moral¹⁵¹. Car, donner du sens à la vie, au temps qui reste à vivre, passe par quelque chose d'autre que par les seules techniques médico-scientifiques, qui serait de l'ordre de la relation. Ainsi, puisque « nous entrons souvent dans la réflexion morale par la souffrance [...] qui amène concrètement un homme, une femme à se poser la question du sens de la vie et de ses choix, à s'interroger sur les valeurs morales et religieuses, sur *comment faire pour bien faire* ? dans un monde habité par le mal[...] »¹⁵², le christianisme, particulièrement le catholicisme peut, à travers les Écritures et sa théologie, offrir un éclairage précieux sur la souffrance et sur la dignité qui s'y joue comme enjeu éthique.

En effet, c'est à ce que l'apport des religions peut être déterminant. Ne pouvant pas apporter des remèdes médicaux, elles « contribuent à assumer la démaîtrise existentielle jusque dans son vécu douloureux présent. En d'autres termes, elles offrent aux croyants une vision du monde et un regard sur l'être humain qui les aide à affronter le tragique de l'existence »¹⁵³.

Ce chapitre voudrait répondre aux questions suivantes : que disent les Écritures de la souffrance ? Comment la théologie, en particulier celle traitant de la kénose du Christ, comprend-elle la souffrance ? La souffrance efface-t-elle la dignité humaine ou au contraire en est-elle le lieu de manifestation d'une nouvelle manière ? Comment fonder théologiquement une dignité qui résiste dans la souffrance, la fragilité et dans la dépendance ?

¹⁴⁹ Cf. F. NIESSEN, « Souffrances au creuset de la bioéthique : un appel à accompagner », p. 93, dans F. NIESSEN et O. DE DINECHIN, *Repères chrétiens en bioéthique. La vie humaine, du début à la fin*, Paris, Salvator, 2015.

¹⁵⁰ M.-J. THIEL, *Au nom de la dignité de l'être humain*, Montrouge, Bayard, 2013, p. 21.

¹⁵¹ Cf. F. NIESSEN, « Souffrances au creuset de la bioéthique : un appel à accompagner », p. 93.

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ M.-J. THIEL, *Au nom de la dignité de l'être humain*, p. 21.

Nous aborderons ce chapitre en trois parties : la première offrira une compréhension biblique et théologique de la souffrance, notamment à travers la figure du Christ souffrant. La seconde traitera de la question de la dignité humaine face à la souffrance ainsi que des différentes compréhensions qui en découlent. Enfin, nous montrerons que la dignité humaine a son fondement dans la kénose du Christ, c'est-à-dire dans son abaissement solidaire jusqu'à la mort, qui ouvre la voie à une véritable relation qui est vecteur de dignité en situation de fragilité et de souffrance extrême marquant la fin de vie.

2.1. La souffrance dans la théologie chrétienne

La souffrance est une réalité constitutive de l'existence¹⁵⁴. Ainsi, toute réflexion théologique sur la dignité humaine en fin de vie ne peut pas faire l'économie ou passer outre une interrogation fondamentale, à savoir : quel sens la souffrance peut-elle avoir à la lumière de la foi chrétienne ?

Présente dans toutes les étapes de l'existence, la souffrance « creuse une faille dans toutes les relations et d'abord à l'intérieur de soi-même. Elle tire vers le bas plutôt que vers le haut »¹⁵⁵. Elle devient particulièrement aiguë au moment de la fin de vie, où elle interroge autant la médecine que la théologie. Loin d'être une simple épreuve physique, elle touche à l'être profond de la personne, à son espérance, à sa foi, à ses relations.

La théologie chrétienne, enracinée dans l'expérience biblique, n'évacue pas la souffrance, mais l'affronte avec gravité et espérance. Elle la considère autant comme une conséquence du mal que de la condition humaine marquée par la finitude, mais également comme un lieu possible de transformation intérieure, de rencontre avec Dieu et d'ouverture au salut. Ce paradoxe se manifeste pleinement dans la vie et la passion du Christ, qui n'a pas seulement connu la souffrance, mais l'a portée, transfigurée et offerte, faisant d'elle une voie de solidarité ou de communion avec l'humanité souffrante.

Ce point s'ouvrira donc avec une étude de la compréhension biblique et théologique de la souffrance, pour en dégager les grandes lignes, avant d'approfondir le mystère de la souffrance rédemptrice dans la kénose du Christ, cœur de la révélation chrétienne sur le sens ultime de la souffrance humaine.

¹⁵⁴ Cf. A. P. PANOU, *Mourir dans la dignité. Corps et Âme, l'union indissoluble*, Le Coudray-Macouard, Saint-Léger, 2023, p. 73.

¹⁵⁵ F. NIESSEN, « Souffrances au creuset de la bioéthique : un appel à accompagner », p. 99.

2.1.1. Compréhension biblique et théologique de la souffrance

2.1.1.1. La souffrance dans l'Ancien Testament

Dans l'Ancien Testament, la souffrance est souvent perçue comme une conséquence du péché. Cependant, elle est aussi le lieu d'épreuve et un chemin vers la purification et l'approfondissement de la relation avec Dieu. Job dans le livre qui porte son nom vit sa souffrance comme une persécution de la part de Dieu (Jb 7, 19-20 ; 11, 6 ; 13, 21 ; 16, 13). Pour Xavier Thévenot une telle conception de la souffrance de la part de Job peut se comprendre du fait que « le désir de sens est si fort en l'homme, le refus de se croire abandonné est si intense qu'il préfère se croire être élu par la persécution de l'autre que mis hors-entretien »¹⁵⁶. Jean-Paul II dans *Salvifici Doloris* l'origine de la conception de la souffrance comme peine infligée pour le péché commis telle qu'elle a été soutenue par les amis de Job dans « une doctrine exprimée dans d'autres écrits de l'Ancien Testament qui nous montrent la souffrance comme une peine infligée par Dieu pour les péchés des hommes »¹⁵⁷.

Pour Job qui est un homme juste, une telle souffrance est une épreuve insensée et imméritée, raison pour laquelle il crie à l'injustice, manifeste une longue et agressive plainte, démonte dans une lucidité affinée par la souffrance les discours d'une théologie mercantile¹⁵⁸.

Ainsi, l'enjeu du livre de Job est d'« être une tentative de l'homme souffrant pour se situer par rapport à Dieu, le Saint et le Tout-Puissant »¹⁵⁹. Il constitue en même temps « [...] une révélation sur l'homme, sur Dieu, et sur leurs relations, quand la souffrance confronte à la question existentielle du sens »¹⁶⁰. Ce n'est pas tellement la souffrance qu'il endure qui fait perdre à Job le goût de vivre. Ce qui lui pose un problème, c'est son incapacité à *donner du sens à sa souffrance*. C'est cela qui justifie le désespoir et le goût du néant, le souhait de la mort dans lesquels il est plongé, et qui suscitent chez lui la tentation au suicide : « Ah ! Je voudrais être étranglé : la mort plutôt que mes douleurs ! » (7, 15)¹⁶¹. Cette attitude de Job pour qui la souffrance paraît plus difficile à supporter que la mort traduit une réalité à laquelle sont de nos jours confrontées les personnes en fin de vie. Car, « si la mort est un mal, la souffrance peut être un plus grand mal encore puisque des hommes désirent la mort comme soulagement de la souffrance, ou comme recours pour garder la dignité humaine »¹⁶².

¹⁵⁶ X. THEVENOT, *Compter sur Dieu. Études de théologie morale*, Paris, Cerf, 1992, p. 133.

¹⁵⁷ JEAN-PAUL II, *Salvifici Doloris*, Lettre apostolique sur le sens chrétien de la souffrance humaine, n°10, en ligne : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_letters/1984/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris.html.

¹⁵⁸ Cf. X. THEVENOT, *Compter sur Dieu. Études de théologie morale*, p. 133.

¹⁵⁹ F. NIESSEN, « Souffrances au creuset de la bioéthique : un appel à accompagner », p. 115.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 118.

¹⁶¹ Cf. *Ibid.*

¹⁶² A. P. PANOU, *Mourir dans la dignité. Corps et Âme, l'union indissoluble*, p. 71.

Une telle souffrance ne peut être que totale, elle engage toutes les instances ou dimensions de la personne de Job. Sa souffrance est corporelle puisque la vermine et les croûtes terreuses couvrent sa chair, sa peau gerce, suppure et s'est noircie (cf. Jb 7,5 ; 30, 30) ; elle est psychique puisqu'il se plaint de Dieu de l'avoir fait chanceler de la tranquillité qu'il vivait et de l'avoir brisé (cf. Jb 16, 12) ; elle est relationnelle puisque ses proches et ses amis l'ont abandonné (cf. Jb 19,14 ; 30, 1 ; 13, 5-6.13 ; 19,2 ; 21, 2-3) et spirituelle puisque la vie l'a dégoûté, il se plaint et a une âme remplie d'amertume (cf. Jb 10,1 ; 6, 11 ; 7, 19-20 ; 13, 21 ; 16, 13 ; 10,2 ; 9, 11 ; 30, 20).

Dans cette souffrance totale, Job ne souffre pas que dans son corps, il « souffre [également] de l'absence d'accompagnement, très précisément de l'absence de l'écoute [...] [à même de lui permettre de] relire par sa propre parole ce qu'il vit et élaborer une réflexion, un discernement pour continuer à construire sa vie, à travers la souffrance »¹⁶³. Cette souffrance de Job est aussi celle qu'endurent toutes les personnes en passe de mourir. Le soulagement qu'elles attendent ne saurait provenir d'une simple prise en charge médicale. Il est à trouver ailleurs.

Comme Job, toute personne confrontée à l'expérience de la fin de vie a besoin d'une présence et d'une oreille qui puissent la « capaciter » par l'écoute et l'attention dans sa quête de sens et l'aider à donner du sens à sa vie. À vrai dire, c'est « le sursaut de la vie dans l'homme qui souffre [qui] le conduit à oser en appeler indirectement, par le mode du reproche, à la responsabilité éthique de l'autre, à sa capacité de justice »¹⁶⁴. C'est cela qui ouvre la voie à une fin de vie dans la dignité.

Job en a manifesté le désir dans son dernier mot qui n'est rien d'autre qu'un appel à l'écoute (cf. Jb 31, 35) dont le manque constitue d'ailleurs le reproche qu'il adressera à ses amis qui ont, selon ses mots, des réponses toujours longues et se comportent en donneurs de leçons, l'incitant à s'enfermer sur lui-même (cf. Jb 7, 11 ; 10, 1).

On peut en conclure que « Job est obsédé par ses propres images de Dieu dont il n'arrivera pas à sortir et qui défigurent Dieu »¹⁶⁵. Il est tellement enfermé dans ses plaintes qu'il devient, lui-même, sourd à la voix de Dieu et « ose dénoncer la vanité des discours théologiques prétendant dévoiler le sens dernier de la souffrance sans tenir compte de celui qui souffre »¹⁶⁶. Il semble justement que la réponse de Dieu aux appels et aux plaintes de Job soit elle aussi à son tour

¹⁶³ F. NIESSEN, « Souffrances au creuset de la bioéthique : un appel à accompagner », p. 118.

¹⁶⁴ X. THEVENOT, *Compter sur Dieu. Études de théologie morale*, p. 133.

¹⁶⁵ F. NIESSEN, « Souffrances au creuset de la bioéthique : un appel à accompagner », p. 119.

¹⁶⁶ M.-J. THIEL, *Au nom de la dignité de l'être humain*, p. 47.

Un appel à écouter, écouter la présence de Dieu qui se manifeste par des médiations dans la vie du monde. Cette écoute est l'écoute de la foi, passant alors du registre psychologique au registre théologal. Dieu n'est ni vengeur, ni arbitraire, ni interventionniste. Le souffrant peut rencontrer Dieu quand il l'accueille dans la foi et dans l'espérance. Foi en la transcendance du Dieu Créateur qui est toujours là[...] ¹⁶⁷.

Cela voudrait dire que donner du sens à sa vie, vivre une fin de vie digne malgré les souffrances qui l'accompagnent, a besoin d'une écoute réciproque du soignant et du soigné, de même que de Dieu.

Comment ces premières compréhensions de la souffrance dans l'Ancien-Testament ouvrent-elles la voie à une lecture plus nuancée de la souffrance dans le Nouveau Testament ?

2.1.1.2. La souffrance dans le Nouveau Testament

Le Nouveau Testament nous donne une lecture différente de la souffrance. Il a fallu « attendre le Christ et sa solidarité radicale avec tous les *indignes* pour mesurer le poids de dignité dont il honore tout être humain, quel qu'il soit » ¹⁶⁸. Ainsi, aux plaintes et aux révoltes de Job succède la solidarité de Jésus avec l'humanité et particulièrement avec les malades et handicapés de tout genre, bref, avec les souffrants ¹⁶⁹.

En effet, Jésus lui-même, confronté à la souffrance tant physique que morale, incarne une approche différente en guérissant les malades et en consolant celles et ceux qui souffrent, révélant ainsi un Dieu compatissant qui ne reste pas indifférent à la détresse et aux malheurs des hommes. Il agit envers eux avec compassion par sa présence et par des gestes concrets de guérison (cf. Ac 10, 38) qui expriment sa bonté, sa lutte contre l'exclusion et son désir de réintégrer ces souffrants dans la société civile et culturelle (cf. Mc 1, 40-42).

En Jésus, Dieu n'est pas seulement présent dans les souffrances humaines, mais s'y oppose également. Ses gestes sont la preuve de l'opposition de Dieu à toutes les formes de malheur qui touchent les hommes. Il n'aime pas le mal. Dans le récit de l'aveugle-né, Jésus refuse l'idée consistant à considérer la maladie comme punition d'un péché (cf. Jn 9, 1-2) ¹⁷⁰. Ainsi, la souffrance, loin d'être un châtement arbitraire ou une punition comme le pensait Job, devient un lieu de rencontre avec Dieu et un chemin possible de relèvement et de sanctification, à condition de la vivre « à l'exemple du Christ, dans la relation comme don. *Voilà ce qui humanise et rachète dans la croix de Jésus. Voilà ce qui est rédempteur* » ¹⁷¹.

Par ailleurs, comme tout homme, Jésus affronte la mort dans l'angoisse et meurt sur la croix. À Gethsémani, se sentant seul, il a recherché la présence de ses disciples et de Dieu, son

¹⁶⁷ F. NIESSEN, « Souffrances au creuset de la bioéthique : un appel à accompagner », p. 119.

¹⁶⁸ M.-J. THIEL, *Au nom de la dignité de l'être humain*, p. 47.

¹⁶⁹ Cf. F. NIESSEN, « Souffrances au creuset de la bioéthique : un appel à accompagner », p. 120.

¹⁷⁰ Cf. *Ibid.*, p. 121.

¹⁷¹ A. P. PANOU, *Mourir dans la dignité. Corps et Âme, l'union indissoluble*, p. 89.

père (cf. Mc 14, 32-42). Sa prière pleinement humaine à son père, prière d'un homme qui ne veut pas mourir avant l'heure et d'une mort aussi atroce, peut nous aider à comprendre que

Le paroxysme du mal[de la souffrance], c'est ce qui met vraiment hors-jeu, c'est l'indifférence, c'est l'abandon par ceux mêmes qui normalement ont la charge de contribuer à faire vivre et à faire donner sens à la vie. On comprend mieux pourquoi Jésus de Nazareth, l'Innocent, est non seulement présenté par les évangiles de Matthieu et Marc comme victime de la persécution, mais aussi comme atteint par le sentiment d'être abandonné par Celui même qui est Origine de toutes les origines, le Père¹⁷².

Ainsi, cette prière de Jésus « nous dit combien est légitime la prière de confiance en la présence de Dieu au cœur même de la peur et de la détresse dans la souffrance et face à la mort »¹⁷³. Ainsi, habité par l'Esprit de Dieu, Jésus « a vécu ses propres souffrances dans toute la vérité de sa condition d'homme »¹⁷⁴. Cette souffrance n'a pourtant pas eu le dernier mot sur lui. Après elle, Jésus ressuscité est vainqueur du mal. L'amour étant plus fort que la mort, les disciples vont être bouleversés de le retrouver vivant.

Victorieux de la mort, du mal et de la souffrance, avec lui

La vie a été plus forte que la mort et la croix, mais le mal et la souffrance n'ont pas disparu et Jésus reste solidaire de nos souffrances. *Premier né d'entre les morts* (Colossiens 1, 18), Il est ressuscité après avoir traversé les souffrances et la mort pour nous ouvrir le chemin de Pâques, le passage vers la Vie¹⁷⁵.

En agissant ainsi, Jésus s'est inscrit sur un registre pratique. Il « n'a pas fait des grands discours sur la souffrance, mais il a agi contre les maux des hommes et a appelé ses disciples à faire de même : tendre la main, compatir en actes, apaiser, guérir »¹⁷⁶, bref, il les a invités à être solidaires et à l'écoute du cri et de la souffrance des autres.

On voit à quel point, dans la perspective d'une éthique chrétienne de la fin de vie, l'écoute est capitale à la prise en charge et au respect des malades surtout graves en fin de vie. F. Niessen en souligne l'importance en affirmant que

L'enjeu de l'écoute du souffrant par l'accompagnant est de rendre possible [...] [la] vie théologale. Le chemin peut être très difficile pour ce souffrant qui devra peut-être, comme Job, convertir son image de Dieu. Renouvelé dans cette dimension théologale de foi, d'espérance et d'amour *comme* le Christ, il pourra expérimenter que le discernement moral, dans la situation où il se trouve, est un discernement spirituel, relatif à question du sens de la vie dans sa relation avec Dieu et dynamisé par l'Esprit Saint¹⁷⁷.

De l'Ancien au Nouveau Testament, il y a comme un passage ou une transition qui s'opère dans la compréhension de la souffrance. On passe d'une compréhension de la souffrance comme punition ou silence de Dieu ainsi qu'en témoigne l'expérience de Job, à celle de la souffrance comme une réalité transfigurée par le Christ qui en fait un lieu possible de don, de

¹⁷² X. THEVENOT, *Compter sur Dieu. Études de théologie morale*, p. 133-134.

¹⁷³ F. NIESSEN, « Souffrances au creuset de la bioéthique : un appel à accompagner », p. 121.

¹⁷⁴ Cf. *Ibid.*, p. 123.

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 121.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 123.

communion avec l'autre et avec Dieu de même que de sanctification. Bref, l'expérience de la souffrance devient « une sorte d'expérience mystique provoquant arrachement à soi, *ek-stase*, dépouillement jusqu'à l'aveu que la seule vérité de l'homme est d'être une supplication sans réponse »¹⁷⁸. Cette évolution du sens de la souffrance éclaire les défis contemporains de l'éthique de la fin de vie et lui confère un rôle très important. Grâce à elle, l'éthique pourra, en ce temps chargé de souffrance et de douleur qu'est la fin de vie,

Arracher à l'immédiateté de l'appréciation des situations, amener à prendre conscience de la distance par rapport à la douleur émotionnelle, attirer l'attention sur les conséquences proches et lointaines, personnelles et collectives, réfléchir aux voies d'un amour qui s'attache au respect de la dignité de chacune des personnes concernées¹⁷⁹.

C'est dans ce sens que la perspective de la kénose, introduite dans le premier chapitre de ce travail, enrichit cette compréhension en soulignant l'idée que la souffrance peut être vécue comme un appel au renoncement à soi, à l'empathie, à la compassion, à la solidarité et à l'ouverture au divin et à l'autre.

2.1.1.3. La souffrance dans la perspective kénotique

Tel qu'exprimé dans Philippiens 2, 5-11, le concept de kénose enrichit la lecture biblique de la souffrance en offrant une perspective dans laquelle Dieu ne reste pas distant de l'expérience humaine, mais se fait solidaire et s'engage pleinement dans la souffrance humaine. Ce renoncement volontaire à une pleine manifestation de la divinité permet de comprendre que le divin s'identifie à la condition humaine dans sa souffrance et dans sa fragilité. Partant de l'hymne du Christ de Philippiens, Jürgen Moltmann pense qu'on ne saurait parler de la kénose, de l'Incarnation sans évoquer l'idée de la souffrance que le Christ assume en prenant la condition humaine. Pour lui,

L'Incarnation du *Logos* se consomme sur la croix. L'Incarnation est orientée vers sa passion. L'envoi de Jésus se consomme dans sa déréliction sur la croix. On ne peut donc parler d'une incarnation de Dieu sans avoir cette fin devant les yeux. Il ne peut y avoir de théologie de l'Incarnation qui ne devienne une théologie de la croix¹⁸⁰.

Dans la kénose, l'Incarnation débouche sur la souffrance et marche avec elle. Comment cependant la kénose manifeste-t-elle la souffrance ? Quels sont les enjeux de la souffrance que la kénose met en lumière ? Comment la kénose peut-elle aider à la reconquête de la dignité mise « en jeu » dans la souffrance ? Telles sont les questions auxquelles nous tenterons de répondre dans les lignes qui vont suivre.

¹⁷⁸ X. THEVENOT, *Compter sur Dieu. Études de théologie morale*, p. 127.

¹⁷⁹ F. NIESSEN, « Souffrances au creuset de la bioéthique : un appel à accompagner », p. 123-124.

¹⁸⁰ J. MOLTMAAN, *Le Dieu crucifié*, p. 232.

2.1.1.3.1. Identification du Christ à la souffrance humaine

Par son acte kénotique, le Christ se dépouille de sa gloire pour partager la réalité douloureuse de l'existence humaine. Dans le don qu'il fait de sa vie, Jésus « donne à entendre une véritable identification entre Lui et tous ceux qui souffrent, identification qui sera la pierre angulaire de touche à l'accueil du Christ au jugement dernier [...] »¹⁸¹ Cette identification signifie que la souffrance n'est pas un simple mal à supporter, mais un espace de communion où le divin entre en relation intime avec l'humain. Ainsi, chaque épreuve vécue par l'homme trouve une réponse dans un Dieu qui a lui-même expérimenté la souffrance et la fragilité.

Ainsi, dans un élan kénotique, celui qui accompagne le souffrant extrême est appelé à se dépouiller de ses propres sécurités, attentes ou jugements pour entrer, avec humilité et compassion, dans la vulnérabilité de l'autre. Car, « être incapable de supporter nos propres souffrances nous rend incapable de partager les souffrances des autres »¹⁸². À l'image du Christ qui a partagé pleinement la condition humaine jusque dans la souffrance et la mort, l'accompagnant devient une présence silencieuse et aimante, solidaire de la fragilité. Cette identification ouvre un espace de dignité, où la souffrance peut être portée ensemble, transfigurée par la relation. Ainsi, le soin devient une forme de communion, un acte d'amour qui soulage plus que les seuls maux physiques.

Accompagner dans sa souffrance celui qui souffre dans un esprit kénotique pourra aider celui qui ploie sous le fardeau d'une souffrance extrême à se sentir porté, et donc respecté dans sa dignité.

2.1.1.3.2. Une dimension relationnelle et solidaire

La souffrance totale touche à la temporalité, au rapport que le patient en fin de vie entretient avec son passé, son présent et son futur. Elle réduit la différence entre le présent et le futur à un minimum¹⁸³. C'est dans ce sens que X. Thévenot affirme que

L'expérience du mal [de la souffrance] est toujours introduction d'une dysphorie temporelle. [...] Soit parce que le présent est si insupportable qu'il est vécu comme une perpétuelle parenthèse animée par la seule quête de l'apaisement ou/et la seule recherche fantasmatique d'une intégrité perdue ; soit, en fin, parce que l'avenir paraît définitivement bouché à cause, par exemple, d'un environnement qui rejette ou de la mort qui fait sentir son œuvre dans le corps propre ou dans le corps social¹⁸⁴.

La souffrance perturbe donc la relation du patient au temps. Son rapport au présent devient insupportable, parce que ce présent est envahi par la souffrance qui en perturbe la

¹⁸¹ M.-J. THIEL, *Au nom de la dignité de l'être humain*, p. 49.

¹⁸² F. NIESSEN, « Souffrances au creuset de la bioéthique : un appel à accompagner », p. 103.

¹⁸³ Cf. M. BAUM, « Peut-on répondre à la souffrance d'un point de vue médical ? », p. 395, dans E. HIRSCH (Éd.), *Fins de vie, éthique et société*, Toulouse, Éd. Érès, 2016.

¹⁸⁴ X. THEVENOT, *Compter sur Dieu. Études de théologie morale*, p. 130.

signification. Le présent est alors vécu en termes de pertes de santé, de projets, de relations, d'autonomie et de capacités physiques et mentales. Ces réalités qui lui donnaient sens sont perdues¹⁸⁵. C'est alors que peuvent surgir des questionnements empreints de sentiments de culpabilité, fermant toute fenêtre donnant vers un avenir serein ou prometteur. Une telle souffrance fait que la mort apparaisse comme le « seul avenir souhaitable puisqu'elle délivre définitivement de la souffrance »¹⁸⁶, ou « faussement [...] comme une délivrance car nous nous sentons sans possibilité d'évasion[...], le futur [...] [devenant] aussi effrayant que le présent[...] »¹⁸⁷.

C'est dans une telle situation où la souffrance « rend l'autre encore plus étranger à moi-même qu'il ne l'est déjà par le seul fait de sa singularité »¹⁸⁸, que se fait sentir le besoin de compassion, de solidarité ou d'accompagnement envisagé comme « [...]instauration d'un espace relationnel[...], comme mise en œuvre d'une relation ouverte[...] »¹⁸⁹, capable d'utiliser la force de la souffrance pour la retourner¹⁹⁰. Ainsi, la souffrance « qui brise la continuité et la communication devient moyen ultime de se *parler* ; cela jusque dans le silence parfois effrayé que déclenche la proximité de l'abîme du néant »¹⁹¹. Ceci voudrait dire que la souffrance de la fin de vie appelle à la relation puisque

Dans la rencontre avec la souffrance de l'autre – [...] l'être souffrant ne se suffit plus de son autonomie — il [être souffrant] étouffe dans son narcissisme et prend le risque de l'appel qu'une fausse idée de la dignité liée à l'autonomie l'empêchait d'adresser à l'autre. [...] Reconnaître avoir besoin de l'autre, c'est déjà prendre conscience de sa finitude¹⁹².

Par conséquent, affirmer que « l'être humain se structure[...] tout au long de sa vie par sa relation à l'autre, aux autres, et cela même quand il n'arrive plus à parler »¹⁹³, c'est dire combien la relation est importante pour aider le patient à donner du sens à son existence malgré une souffrance devenue atroce.

Ainsi, cette relation d'accompagnement aide le souffrant à donner du sens au temps qui lui reste, et de cette relation, la souffrance « [...] reçoit sa signification dans l'ordre du discours par le fait qu'elle est appel à sortir hors de l'enfermement du sujet »¹⁹⁴. Cela voudrait dire que la souffrance comme « lieu précis de l'impuissance de l'action »¹⁹⁵ invite à la compassion, à la

¹⁸⁵ Cf. F. NIESSEN, « Souffrances au creuset de la bioéthique : un appel à accompagner », p. 101.

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ M. BAUM, « Peut-on répondre à la souffrance d'un point de vue médical ? », p. 395.

¹⁸⁸ X. THEVENOT, *Compter sur Dieu. Études de théologie morale*, p. 125.

¹⁸⁹ B. MATRAY, s.j., *La présence et le respect. Éthique du soin et de l'accompagnement*, p. 206-207, cité par F. NIESSEN, « Souffrances au creuset de la bioéthique : un appel à accompagner », p. 112.

¹⁹⁰ Cf. X. THEVENOT, *Compter sur Dieu. Études de théologie morale*, p. 125.

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² M. BAUM, « Peut-on répondre à la souffrance d'un point de vue médical ? », p. 395-396.

¹⁹³ B. CHOTEAU, « La souffrance globale en fin de vie », p. 195, dans D. JACQUEMIN et D. DE BROUCKER (éds), *Manuel des soins palliatifs*, 4^e éd. entièrement revue et augmentée, Paris, Dunod, 2014.

¹⁹⁴ M. BAUM, « Peut-on répondre à la souffrance d'un point de vue médical ? », p. 395.

¹⁹⁵ X. THEVENOT, *Compter sur Dieu. Études de théologie morale*, p. 125.

solidarité. Ainsi, cette dernière, « étant la réponse même de Dieu aux multiples passions [souffrances] des hommes, [...] doit être la véritable réponse de l'homme —mais *non pas* la solution — à la question de la souffrance »¹⁹⁶.

Dans l'hymne christique, le dépouillement volontaire du Christ (cf. Ph 2, 6-8) promeut justement une éthique de la solidarité ou de la compassion qui considère la dimension relationnelle dans la gestion des souffrances en fin de vie en invitant à une présence humble, compatissante et solidaire. En se vidant de lui-même pour rejoindre l'humanité souffrante, le Christ montre que l'amour véritable se manifeste dans le don, même (et surtout) dans la fragilité. Cette attitude kénotique peut inspirer les soignants, les proches et les communautés à se rendre proches sans dominer, à écouter sans imposer, à accompagner sans fuir la souffrance de l'autre. La kénose devient un modèle relationnel : elle transforme la souffrance en lieu de communion, où l'humanité de la personne est reconnue et aimée jusque dans les souffrances ultimes. Parce que dans la kénose, c'est la relation du Christ à Dieu qui est manifestée,

Et c'est la justesse et la force du lien établi avec l'humanité qui sont révélées : celui qui nous est présenté comme Seigneur, [...]est précisément celui qui, pour nous rejoindre s'est mis au rang de l'esclave, renonçant ainsi à toute forme de domination, faisant passer le soin du lien avant toute préoccupation de reconnaissance¹⁹⁷.

La perspective de la théologie kénotique fait de la souffrance le lieu de la relation, de la rencontre entre le souffrant et Dieu par le Christ et avec l'accompagnant. Ainsi, la kénose résonne comme une invitation faite aux souffrants à ne pas vivre leur souffrance dans l'isolement et à la percevoir comme une occasion de se rapprocher de Dieu et des autres. Puisque « le don que le Christ fait à l'humanité – [...]de lui-même – est indissociable des relations par lesquelles nous tenons debout dans l'existence »¹⁹⁸, la perspective kénotique est justifiable pour accompagner les personnes souffrantes en fin de vie car être capable de supporter sa propre souffrance rend apte à supporter les souffrances des autres¹⁹⁹. Cette dimension relationnelle de la kénose transforme ainsi la souffrance en une force unificatrice. Ainsi, puisque l'obéissance dans l'hymne christique exprime la force d'un lien, elle pourra, dans la relation en fin de vie, balayer

Tout ce qui en elle [...] fait peur — dissymétrie de la relation, perte d'indépendance, renoncement à sa vie privée — [...]au profit de l'unique bien incommensurable qu'elle permet : l'union avec l'autre. Et, cette union sera respectueuse de l'être de chacun, parce qu'elle est une relation de confiance²⁰⁰.

Voilà ce qui peut nous amener à dire avec A.-P. Panou qu'

¹⁹⁶ X. THEVENOT, *Compter sur Dieu. Études de théologie morale*, p. 124.

¹⁹⁷ É. GRIEU, *Un lien si fort : quand l'amour de Dieu se fait diaconie*, Nouvelle édition revue et augmentée, Ivry-sur-Seine, Éd. de l'Atelier/ Éd. Ouvrières, 2018, p. 63.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 57.

¹⁹⁹ Cf. F. NIESSEN, « Souffrances au creuset de la bioéthique : un appel à accompagner », p. 103.

²⁰⁰ É. GRIEU, *Un lien si fort : quand l'amour de Dieu se fait diaconie*, p. 61-62.

[...] il y a un sens salvifique de la souffrance à rappeler dans la manière dont tout homme souffre en continuant à rester en relation. Cette relation manifeste une forme d'abandon, mais à Dieu. Elle doit avoir quelque chose de semblable à ce qu'a été l'expérience de Jésus sur la croix ; c'est ainsi, que dans la souffrance assumée, tout homme s'unit au Christ souffrant²⁰¹.

Le Christ entre en relation avec l'humanité dont il se fait solidaire par la kénose, en partageant sa souffrance jusqu'à la mort sur la croix. La compassion, mieux, la solidarité, pour l'humanité souffrante manifestée dans sa kénose paraît comme une attitude éthique à imiter pour accompagner l'autre dans sa souffrance « dans la mesure où elle contribuera au rétablissement d'un meilleur rapport au temps chez celui qui souffre ; ce qui accompagnera d'ailleurs la quête d'une meilleure narrativité, davantage déprise des excès de l'imaginaire »²⁰². Elle pourra l'aider à donner du sens à sa propre souffrance. Car, dans la souffrance en fin de vie comprise comme

Moment de grande *vulnérabilité*, grande est l'asymétrie dans la relation malade-soignant et surtout malade-médecin : le malade dénudé de tout...le soignant, le médecin riche de son savoir, de son pouvoir [...]. Sollicité de la sorte dans sa capacité relationnelle, reconnaissant donc cette part de non-savoir, qui est la sienne, le médecin pourra alors appréhender les besoins, les désirs, les problématiques qui habitent le malade et tenter d'y répondre au mieux dans une recherche de proportionnalité du soin qui veillera à trouver[...] *la plus juste articulation entre la finalité du soin et les moyens qu'il requiert*²⁰³.

En établissant une relation avec les personnes souffrantes en fin de vie à travers l'accompagnement et une souffrance partagée suivant la perspective kénotique, on souligne aussi que comme pour la relation entre le divin et l'humain, la relation entre le soigné et le soignant n'est pas un rapport vertical et abstrait, mais un engagement réciproque fondé sur la solidarité.

2.1.1.3.3. Une ouverture vers la transformation et l'espérance

La kénose ne permet pas seulement la relation avec Dieu et l'autre dans la souffrance. Elle transforme également la souffrance en un chemin d'espérance. Le sacrifice kénotique du Christ ouvre la possibilité que la souffrance, loin d'être une fatalité, soit le prélude à une vie renouvelée en communion avec le divin. Dans cette perspective, la souffrance devient porteuse d'espérance et d'une réconciliation entre le céleste et le terrestre, entre Dieu et l'humain.

En somme, la kénose enrichit la lecture biblique de la souffrance en proposant une souffrance partagée qui s'inscrit dans un engagement relationnel profond entre le divin et l'humain. Le Christ y est ce sujet compatissant qui est porteur d'espérance car lorsque la progression de la vie s'arrête, reste alors la seule *trans*-gression de l'espérance qui, avec crainte et tremblement, passe à travers les ténèbres²⁰⁴. En traversant les ténèbres de la souffrance sans

²⁰¹ A. P. PANOU, *Mourir dans la dignité. Corps et Âme, l'union indissoluble*, p. 90.

²⁰² X. THEVENOT, *Compter sur Dieu. Études de théologie morale*, p. 130-131.

²⁰³ B. CHOTEAU, « La souffrance globale en fin de vie », p. 195.

²⁰⁴ X. THEVENOT, *Compter sur Dieu. Études de théologie morale*, p. 137.

les dénier, le Christ de la kénose a mené le combat de l'espérance. Il nous enseigne aussi « qu'il n'est pas vain d'espérer parce que l'amour est plus fort que [...] la mort »²⁰⁵. Il offre un modèle dans lequel la souffrance n'est pas une fin en soi. En revanche, une étape vers l'espérance, invitant chacun à trouver dans sa propre expérience un écho de l'amour qui va jusqu'au bout.

De quelle manière cette compréhension kénotique prépare-t-elle à saisir la dimension rédemptrice de la souffrance dans le Christ ?

2.1.2. La souffrance rédemptrice dans la kénose du Christ

La dimension rédemptrice de la souffrance est au cœur de la théologie chrétienne et est intrinsèquement liée à l'acte de kénose. Et, lorsque saint Paul écrit : « Je trouve ma joie dans les souffrances que j'endure pour vous, et je complète ce qui manque aux tribulations du Christ en ma chair pour son Corps qui est l'Église » (Col. 1, 24), il voudrait nous faire comprendre que la participation aux souffrances du Christ donne une valeur salvifique à la souffrance humaine, sans pour autant nier son caractère tragique. C'est dans ce sens que A.-P. Panou affirme qu'

[...] Il y a un sens salvifique de la souffrance à rappeler dans la manière dont tout homme souffre en continuant à rester en relation. Cette relation manifeste une forme d'abandon, mais à Dieu. Elle doit avoir quelque chose de semblable à ce qu'a été l'expérience de Jésus sur la croix ; c'est ainsi, que dans la souffrance assumée, tout homme s'unit au Christ souffrant²⁰⁶.

Ainsi, s'il est vrai que ce qui forme l'axe de l'hymne kénotique c'est la force du lien du Christ à Dieu,

Le plus intéressant, c'est de voir comment, à cause de cela même, le Christ est capable de privilégier un autre lien, beaucoup plus difficile et ingrat, avec l'humanité cette fois-ci. Parce qu'il est sûr de l'amour du Père, il ne ferme pas la main sur la parité vis-à-vis de Dieu, et il rejoint la condition humaine. Et vis-à-vis d'elle, il s'engage de la même manière qu'il l'est vis-à-vis de Dieu : dans l'obéissance²⁰⁷.

Dans l'obéissance à Dieu, le renoncement au souci de la grandeur est éprouvé positivement et vécu dans l'épreuve terrible de la croix. L'exaltation du Christ par Dieu vient répondre à son obéissance car

À travers [...] [elle] c'est sa relation à Dieu qui est de nouveau pleinement manifestée, et c'est la justesse et la force du lien établi avec l'humanité qui sont révélées : celui qui nous est présenté comme Seigneur, et devant qui tout genou doit fléchir, est précisément celui qui, pour nous rejoindre s'est mis au rang d'esclave, renonçant ainsi à toute forme de domination, faisant passer le soin du lien avant toute préoccupation de reconnaissance²⁰⁸.

C'est ainsi que, dans ce processus kénotique, le Christ, embrassant la souffrance humaine de manière totale, transforme sa souffrance en un acte rédempteur. En se vidant de lui-même,

²⁰⁵ X. THEVENOT, *Compter sur Dieu. Études de théologie morale*, p. 137.

²⁰⁶ A. P. PANOU, *Mourir dans la dignité. Corps et Âme, l'union indissoluble*, p. 90.

²⁰⁷ É. GRIEU, *Un lien si fort : quand l'amour de Dieu se fait diaconie*, p. 62.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 63.

il montre que la souffrance n'est pas une fin en soi. Elle est, cependant, un chemin qui conduit à la résurrection, à la restauration et à la réconciliation entre l'humain et le divin.

Sa kénose révèle une profonde solidarité. Le Christ ne se contente pas que de supporter la souffrance, il l'assume pour donner (offrir) un exemple de partage, de compassion et de solidarité. En s'identifiant aux faibles et aux souffrants, il renverse la logique d'un pouvoir déconnecté ou désincarné et montre que l'amour véritable se manifeste dans la fragilité et dans l'abandon de soi. Par ce renoncement, sa souffrance devient porteuse d'une force salvatrice qui transforme la souffrance en une source de rédemption pour toute l'humanité.

Aussi disons-nous qu'en s'ouvrant pleinement à la condition humaine avec ses peines, ses faiblesses, ses désespoirs et ses souffrances, le Christ offre à chacun la possibilité de trouver dans la souffrance une voie vers la guérison spirituelle. Son sacrifice sur la croix n'est plus perçu uniquement comme un châtement, mais comme l'aboutissement d'un amour inconditionnel qui redonne sens et espoir à l'existence humaine. C'est en partageant la souffrance humaine que le Christ permet à la souffrance de se métamorphoser en une étape vers la rédemption.

2.1.3. Implications théologique et pastorale

La kénose du Christ, son abaissement volontaire jusqu'à la mort sur la croix (cf. Ph 2, 5-11), révèle une théologie de la souffrance centrée non sur la résignation, mais sur la participation à l'amour rédempteur. Dans la perspective chrétienne, la souffrance du Christ n'est pas une fin en soi, mais elle devient lieu de don, de communion et de transformation. Elle est vécue dans l'obéissance au Père et dans une solidarité totale avec l'humanité souffrante. Cette dimension rédemptrice confère à la souffrance humaine une signification nouvelle : elle est non pas une valeur absolue, mais une possibilité d'union au mystère pascal.

Sur le plan théologique, la souffrance, lorsqu'elle est vécue à la lumière de la kénose, peut être interprétée comme un lieu de transformation spirituelle. Le croyant, uni au Christ souffrant, est invité à entrer dans la logique d'offrande, non de passivité. Ce n'est pas la douleur physique qui sauve, mais l'amour vécu dans et malgré la souffrance. Ainsi, la souffrance assumée dans la foi peut devenir un chemin de grâce, un creuset de purification, voire un témoignage prophétique dans un monde qui fuit la fragilité et la vulnérabilité.

Cette perspective théologique oblige à rejeter toute glorification de la souffrance en elle-même. Elle appelle plutôt à une attitude de discernement : ce n'est pas la souffrance qu'il faut chercher, mais le Christ en toute chose, y compris dans les épreuves. En fin de vie, cela signifie accompagner la personne non pour donner un sens artificiel à sa douleur, mais pour reconnaître et soutenir sa dignité dans sa fragilité, dans sa souffrance.

Pastoralement, cette vision invite à une présence remplie de compassion, de solidarité, de respect et de foi auprès des mourants. L'aumônier, le soignant ou le proche devient médiateur d'une espérance qui ne nie pas la réalité de la souffrance, mais la traverse avec le Christ. Cela suppose une attitude kénotique de la part de celles et ceux qui accompagnent : ils sont invités à se dépouiller de tout désir de maîtrise pour entrer dans l'écoute, le silence, la consolation.

Concrètement, cela se traduit par une attention à la personne dans toutes ses dimensions : corporelle, psychologique, spirituelle et relationnelle. L'accompagnement devient alors une forme de diaconie, un service de la présence du Christ souffrant dans chaque malade. Il implique aussi une éthique du soin fondée sur la dignité inaliénable de la personne, au-delà de toute efficacité ou productivité. Ainsi, la pastorale de la fin de vie devient un lieu théologique : là où l'homme souffre, Dieu souffre avec lui et l'appelle à la vie en plénitude.

Comment cette compréhension de la souffrance rédemptrice dans la kénose du Christ peut-elle ouvrir à des nouvelles perspectives pour aborder la question de la dignité humaine face à la souffrance ? Comment concilier la dignité humaine avec la souffrance parfois extrême que l'homme endure ?

2.2. *La dignité humaine face à la souffrance*

Les sens d'un mot peuvent cacher des enjeux vitaux. Le mot dignité ne déroge pas à cette règle. Ayant plusieurs significations, le mot dignité peut justifier des conduites parfois contradictoires. En son nom, « les uns demandent la mort et les autres une meilleure qualité de vie. Au nom de la dignité, certains médecins réclament le développement des soins palliatifs tandis que d'autres prônent l'euthanasie définie par l'intention de donner la mort »²⁰⁹. Tous ces différents sens du mot dignité peuvent amener à occulter sa signification primordiale de valeur intangible de l'humain²¹⁰, et peuvent également conduire à des conséquences éthiques. Ainsi, de nos jours, le concept ainsi que la réalité de la dignité ne vont plus de soi au cœur des soins, de la maladie ou de l'expérience souffrante et sollicitent un engagement éthique qui puisse les restaurer, eux qui en fait n'ont jamais été perdus, mais ont été rendus moins lisibles et dicibles²¹¹. Lorsqu'on traite, par exemple, de la dignité en fin de vie ou du *comment mourir dans la dignité*, les éclairages apportés au concept nous éviteront une position éthique simpliste « qui prévaut lorsque la compassion laisse croire que c'est le respect de la dignité qui pourrait justifier une légalisation du suicide assisté ou de l'euthanasie »²¹².

²⁰⁹ M.-J. THIEL, *Au nom de la dignité de l'être humain*, p. 27.

²¹⁰ Cf. J. RICOT, *Penser la fin de vie*, p. 257.

²¹¹ Cf. D. JACQUEMIN, « Mourir dans la dignité : un défi pour l'humain, un lieu pour Dieu ? », p. 4, pdf, en ligne : <https://www.saintluc.be/sites/default/files/library/aumonerie/2023-07/ASL-Mourir-dans-la-dignite-Dignite-st-louis.pdf>.

²¹² Cf. J. RICOT, *Penser la fin de vie*, p. 263.

Cette polysémie, faut-il le souligner avec M.-J. Thiel, tire son origine de l'étymologie même du mot dignité, du « latin *dignitas*, désignant le *fait de mériter* ». La déclinaison des situations humaines *méritantes*, dont on sait les malentendus qu'elles peuvent susciter, offre un panorama des enjeux de la dignité humaine tout en mettant en évidence l'impact des anthropologies sous-jacentes »²¹³. Ceci nous amène à présenter et à chercher à comprendre les différents types de dignité qui sont la résultante des enjeux sémantiques de la question sociétale que constitue la demande de la mort ou l'euthanasie.

2.2.1. Différentes sortes de dignité

La dignité désigne originellement les qualités qui appellent considération, estime et prestige. Par la suite, cette conception s'est déformée pour ouvrir plusieurs perspectives²¹⁴. À la suite de F. Niessen²¹⁵, nous distinguons trois types de dignité.

2.2.1.1. Dignité sociale

Inégalitaire et réservée aux privilégiées, la dignité sociale « désignait dans le monde aristocratique un statut respectable exigeant une certaine considération, comme l'évoque encore de nos jours l'usage du mot *dignitaire* »²¹⁶. Écrite au pluriel, elle est relative à l'échelle des honneurs décernés dans une société et « désigne le titre et l'honneur d'une fonction élevée dans une société stratifiée »²¹⁷. C'est le cas, par exemple, dans la hiérarchie militaire. La dignité sociale représente « ce dont un individu dispose pour remplir des fonctions, un statut, un rôle social, pour être ce qu'il est. La dignité tient alors de l'apparence, de l'honorabilité, de la beauté majestueuse »²¹⁸. Elle devient dans ce cas un honneur, une investiture qu'on gagne et qu'on peut perdre pour faute grave une fois la déchéance prononcée.

2.2.1.2. Dignité subjective ou dignité-décence

Elle est employée au sens moral de grandeur d'âme, de retenue, au sens de ne pas laisser voir sa tristesse lorsqu'on est, par exemple, éprouvé, de ne pas donner à voir aux autres le spectacle de son corps affaibli.

Proche de l'estime de soi, la dignité est ici comprise comme « une valeur personnelle qui, comme telle, peut varier dans sa perception d'un individu à l'autre »²¹⁹. Relative à la conception de chacun, elle est aussi

²¹³ M.-J. THIEL, *Au nom de la dignité de l'être humain*, p. 31.

²¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 31.

²¹⁵ Cf. F. NIESSEN, « La dignité humaine et la foi chrétienne en bioéthique », p. 126-130.

²¹⁶ J. RICOT, *Penser la fin de vie*, p. 269.

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ M.-J. THIEL, *Au nom de la dignité de l'être humain*, p. 31.

²¹⁹ É. FOURNERET, *Choisir sa mort. Les débats de l'euthanasie*, Paris, PUF, 2012, p. 111-112, cité par J. RICOT, *Penser la fin de vie*, p. 266.

Image de soi et indice d'utilité que chacun se confère dans sa confrontation aux valeurs dominantes, aux images gratifiantes, aux repères d'utilité que la société véhicule quand elle évoque l'être humain. Et quand on sait combien l'estime de soi est déterminée par le regard d'autrui, on comprend que certains soient poussés dans une quête éperdue d'honorabilité, avant de plonger dans le néant quand la conformité vient à choir...²²⁰

Suivant cette dynamique, deux lignes interprétatives du mot dignité se dégagent. Tout d'abord, la dignité serait due aux circonstances de la vie. Ainsi, celui qui perd sa capacité de faire les choix qu'il aurait souhaités faire, n'étant plus autonome, perd sa dignité ou devient moins digne. Cette dignité dans l'usage contemporain est synonyme de décence et désigne une « sorte d'élégance qui épargne à autrui le spectacle de nos propres maux »²²¹. Une telle conception « assimile la dignité à la capacité d'exercer pleinement son autonomie »²²², une autonomie qui du reste est illimitée et s'éloigne de la conception biblique de l'être humain qui « révèle au contraire une compréhension de la liberté et de l'autonomie dans laquelle est inscrite de manière substantielle la responsabilité envers ses semblables et envers la nature[...] »²²³.

Cette conception « voit la dignité comme inamissible, ne pouvant être remise en cause ni déniée par quoi ni qui que ce soit »²²⁴.

Ensuite, la dignité serait fondée sur la reconnaissance de l'humanité par un ou plusieurs êtres humains, pour que celui qui n'est plus reconnu comme suffisamment homme par autrui, par celui qui le regarde, perdrait ainsi sa dignité. Ainsi, un individu reçoit sa dignité d'abord du regard que les autres portent sur lui²²⁵. Ainsi, d'après cette conception, on est digne lorsqu'on estime l'être vraiment à ses propres yeux. Une fois que l'image que l'on se fait de soi ne répond plus à l'exigence que l'on a, cette perte de l'estime de soi diminuerait la dignité personnelle²²⁶. Et, l'expérience renseigne que

C'est précisément ce sentiment de honte qui préside souvent à l'émergence d'une demande de mort. C'est d'ailleurs bien à quoi est destiné le souci fondamental des soins palliatifs que de soutenir le plus longtemps possible le statut de Sujet à la personne malade, par le regard porté sur lui, par le respect de sa pudeur, de sa subjectivité dans toute décision à prendre ou tout projet à construire, par la sollicitation et la prise en compte de sa parole et de son vécu²²⁷.

²²⁰ M.-J. THIEL, *Au nom de la dignité de l'être humain*, p. 32.

²²¹ J. RICOT, *Penser la fin de vie*, p. 278.

²²² J.-F. POISSON, *Soins palliatifs, la vraie alternative à l'euthanasie*, Paris, Mame, 2023, p. 122.

²²³ Cf. M. M. LINTNER, « Comment l'éthique théologique est-elle mobilisée aujourd'hui ? Un regard catholique », p. 48-49, dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, n°291, 2016, p. 29-52, en ligne : DOI 10.3917/reth.291.0029.

²²⁴ J.-F. POISSON, *Soins palliatifs, la vraie alternative à l'euthanasie*, p. 123.

²²⁵ Cf. J. POHIER, *La Mort opportune. Les droits des vivants sur la fin de leur vie*, Paris, Seuil, 1998, p. 157-158, cité par J. RICOT, *Penser la fin de vie*, p. 266-267.

²²⁶ J.-F. POISSON, *Soins palliatifs, la vraie alternative à l'euthanasie*, p. 122.

²²⁷ S. AMAR, « Écouter et prendre soin d'une personne qui souhaite mourir », p. 555, dans D. JACQUEMIN et D. DE BROUCKER (éds), *Manuel des soins palliatifs*, 4^e éd. entièrement revue et augmentée, Paris, Dunod, 2014.

Ainsi, on voit petit-à-petit « s'opérer insidieusement un glissement faisant de la représentation d'«un mourir dans la dignité» l'équivalent synonymique d'un droit à décider de sa mort, au nom du libre arbitre ou du principe d'autonomie »²²⁸.

Tout en étant légitime, cette conception de la dignité exclut toute autre considération, et c'est à chacun de décider librement de ce qu'il considère comme digne ou indigne de vivre, sans que personne d'autre soit apte à en juger la dignité mieux que soi. C'est une dignité « édifiée avant tout sur la raison, la beauté ou la jeunesse d'un corps, [...] jaugée à la lumière de la science, [...] construite sur le sable plutôt que sur le roc. Vienne la tempête et tout s'effondre »²²⁹. Dans cette conception, « la suprématie totale de l'individu dans sa sphère propre d'intervention est ainsi proclamée, et ce pouvoir s'étend en principe jusqu'à la possibilité de décider de sa vie ou de sa mort »²³⁰.

En contexte de la fin de vie, cette dignité renvoie à un corps qui fait usage de la parole et de la raison et qui peut être accepté et montré à autrui. Elle est perdue une fois que le corps connaît une dégradation physique et mentale entraînant une dépendance aussi bien physique que psychique. Ainsi,

Avec cette perte disparaissent par conséquent toutes les injonctions visant à préserver absolument la vie. Ainsi, le *droit de mourir dans la dignité* est-il fondé sur l'idée que la dignité se perd, et qu'avant de la perdre un *dernier choix* est à faire, comme une ultime manifestation de sa propre existence, comme s'il fallait se rassurer sur l'exercice de sa liberté personnelle²³¹.

Ce type de *dignité*, « mobilisé par les partisans de l'euthanasie, revient à en faire un équivalent de la décence, de la bravoure, d'une image de soi inaltérée, ou encore de la maîtrise de soi »²³², attributs à défaut desquels l'euthanasie ou le suicide assisté peuvent moralement être rendus possibles. Ainsi, ce qu'il faut craindre,

[C']est que ce discours plaidant pour un contrôle ultime de sa vie n'n'infiltre progressivement les esprits [...], ainsi que les professionnels qui pourront avoir tendance à sur-interpréter insidieusement la moindre expression de lassitude en demande d'euthanasie... Qu'une telle représentation collective de la dignité référée à la survalorisation d'une auto-détermination absolue de sa fin de vie n'accède *in fine* à un statut de norme²³³.

Comme on peut par ailleurs le remarquer, c'est à la protection d'une telle dignité que font référence les partisans de l'euthanasie et du suicide assisté pour défendre le droit de *mourir dans la dignité*. Or, la dignité, ce

N'est pas nécessairement l'absence de souffrance, de question, de révolte. La dignité se trouve ailleurs et pas dans ce qui est aujourd'hui réclamé lorsqu'on établit une équivalence

²²⁸ S. AMAR, « Écouter et prendre soin d'une personne qui souhaite mourir », p. 553.

²²⁹ M.-J. THIEL, *Au nom de la dignité de l'être humain*, p. 33-34.

²³⁰ J.-F. POISSON, *Soins palliatifs, la vraie alternative à l'euthanasie*, p. 122.

²³¹ *Ibid.*, p. 123.

²³² J. RICOT, *Penser la fin de vie*, p. 267.

²³³ S. AMAR, « Écouter et prendre soin d'une personne qui souhaite mourir », p. 554.

entre dignité et capacité de gérer soi-même sa propre fin. [...] *Une mort digne serait une mort à laquelle on n'ajoute aucune indignité supplémentaire*²³⁴.

C'est dans ce sens que nous partageons le point de vue de M.-J. Thiel qui soutient que tuer ou

Refuser des soins primaires au vieillard simplement parce qu'il est entré en phase de dépendance, c'est lui manquer de respect ; c'est aussi, pour ce médecin, manquer de respect vis-à-vis de lui-même et vis-à-vis de la société qui l'a mandaté à cette fonction. C'est en quelque sorte se montrer indigne de son humanité indissociablement liée à celle de l'autre²³⁵.

Cette conception de la dignité-décence contraste avec celle que défend Kant qui, pour parler de la dignité, prend l'exemple

De l'homme qui, ayant des raisons de se suicider, ne le fait pas. Pour Kant, la dignité consiste à tenir la pensée de l'homme quoi qu'il arrive. [...] [Ce n'est pas] mettre fin à ses jours pour conserver une certaine fierté à l'égard de soi et de son image, mais vivre pour tâcher d'être à la hauteur de ce qui n'a pas de prix en soi²³⁶.

La dignité défendue par Kant est celle que possède tout être humain du seul fait d'appartenir à la communauté des humains.

Ainsi, « veiller à ce que cette notion de dignité humaine ne finisse par se restreindre à cette acception, et ce au détriment de la dimension ontologique, apparaît aujourd'hui comme une exigence éthique de premier plan »²³⁷. C'est ce qui nous préoccupera dans les lignes qui suivent.

2.2.1.3. Dignité ontologique

Qualité inaliénable à laquelle les dommages physiques infligés par la maladie ne sauraient pas attenter²³⁸, la dignité ontologique est celle inhérente à tout être humain par son appartenance à la famille humaine. Valeur inconditionnelle, elle n'est pas liée à tel ou tel attribut de l'homme, elle ne s'acquiert pas et ne peut être perdue parce que « liée à l'humanité de l'Homme »²³⁹. Cette dignité ontologique

N'est pas une qualité que nous possédons par nature comme telle caractéristique physique ou psychique, elle n'est pas une détermination de l'être, elle est le signe de son intangibilité, renvoyant à la valeur absolue accordée à la personne humaine en sa singularité, valeur inconditionnelle qui jamais ne peut être perdue. Nul n'a le pouvoir de renoncer à sa dignité, car elle ne dépend ni de l'idée que l'on se fait de soi-même, ni du regard posé par autrui²⁴⁰.

Elle ne saurait être retirée à personne, fût-ce au plus grand des malades, incapable de parler, couvert d'ulcères ou ayant perdu l'esprit, ou au pire des criminels, puisqu'elle dit le

²³⁴ D. JACQUEMIN, *Éthique des soins palliatifs*, Paris, Dunod, 2004, p. 16.

²³⁵ M.-J. THIEL, *Au nom de la dignité de l'être humain*, p. 39.

²³⁶ B. VERGELY, *La tentation de l'homme-Dieu*, Paris, Le Passeur, 2015, p. 9, cité par A. P. PANOU, *Mourir dans la dignité. Corps et Âme, l'union indissoluble*, p. 102-103.

²³⁷ S. AMAR, « Écouter et prendre soin d'une personne qui souhaite mourir », p. 553.

²³⁸ Cf. J. RICOT, *Penser la fin de vie*, p. 269.

²³⁹ *Ibid.*, p. 268.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 271-272.

respect qui lui est dû en vertu de son humanité. Elle est loin de la dignité comme maîtrise²⁴¹ présente dans la dignité-décence. Elle est

Un présupposé qui commande le respect et fonde les droits de l'homme. Elle est aussi un devoir et un combat car il s'agit de vivre conformément à la dignité constitutive de l'être humain, de *se montrer digne de...* et de lutter pour la reconnaissance de cette dignité inaliénable et constitutive de chacun²⁴².

La dignité ontologique est cette dignité qui est

Entre les mains de celles et ceux qui acceptent de la *reconnaître*, mais ne pas la reconnaître serait se dédire dans sa propre humanité... Elle ne se démontre pas comme une vérité mathématique. Elle se donne à travers l'appartenance humaine, elle se respecte, elle se vit, car son enjeu fondamental est la *reconnaissance* de l'être humain comme sujet doué de raison et de liberté. Elle est indissociablement une remise de soi à soi, de soi à l'autre et de l'autre à soi²⁴³.

La dignité ontologique est liée à l'humanité de l'homme, « s'enracine dans l'appartenance à la famille humaine ; elle fonde les droits liés à cette spécificité humaine. Elle est une manière de dire le respect de chacun en vertu de son humanité »²⁴⁴. Ainsi, la reconnaissance de la dignité d'autrui, nous fait reconnaître dans la nôtre et permet de la poser comme exigence pour autrui²⁴⁵. Dans la pratique médicale, cette dignité apparaît lorsqu'un médecin prend soin d'un nécessiteux. Par ce geste, il vient

Non seulement le reconnaître dans sa dignité de personne ayant le droit d'être soigné comme tout autre, c'est aussi être reconnu soi-même dans son rôle propre et, par conséquent, dans sa dignité personnelle. Plus encore, si les médecins acceptent de soigner un nécessiteux sans contrepartie financière, c'est parce qu'ils estiment que ces soins sont requis par l'humanité de ce quémendeur²⁴⁶.

L'excès de souffrance ainsi que le mal qui l'accompagne, en plus de la fragilité des anthropologies sous-jacentes, peut l'occulter ou la mettre à l'épreuve et rompre ce lien fragile entre donnée et tâche, rendant démesurée, voire impossible, la reconnaissance de cette dignité ou produire le sentiment d'une *perte de dignité*, surtout lorsque ce sentiment trouve à se nourrir dans l'entourage de la personne souffrante²⁴⁷.

La compréhension rationnelle de la dignité (ontologique) trouve sa force dans son caractère formel qui est le respect de l'autre justifié simplement par sa dignité, c'est-à-dire par la reconnaissance de cette qualité de sujet humain suscitant en soi la responsabilité. Sa faiblesse, surtout aux seuils de la vie et de la mort, dans l'excès de souffrance, tient au fait que ce respect de l'autre n'est pas « articulé à une anthropologie élaborée de la personne »²⁴⁸. Ce qui amène à se poser la question de savoir ce qui, dans l'*humanité* d'un être humain, fait sa dignité ?

²⁴¹ Cf. D. JACQUEMIN, « Mourir dans la dignité : un défi pour l'humain, un lieu pour Dieu ? », p. 4

²⁴² M.-J. THIEL, *Au nom de la dignité de l'être humain*, p. 33.

²⁴³ *Ibid.*, p. 34.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 36.

²⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 38.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 39.

²⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 33.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 40.

Pourquoi la dignité tient-elle une grande place dans les questions et les débats sur la fin de vie ?
Comment fonder une dignité qui soit exempte d'une telle faiblesse ?

La question de la dignité est très présente aujourd'hui dans les questions et les débats sur la fin de vie à cause de l'influence du kantisme qui a relayé les fortes intuitions des grandes sagesse et religions, contribuant ainsi largement à fixer le caractère absolu de la dignité²⁴⁹. C'est à Kant que revient le mérite de la centralité du concept de dignité en éthique²⁵⁰ et c'est aussi lui qui l'a assimilée à l'humanité²⁵¹.

Tout compte fait, on retiendra que la dignité chez Kant est une valeur absolue, que la personne humaine est une fin en soi et qu'elle ne peut jamais être réduite à son utilité. Ainsi, même le fait de donner son accord à ce que l'on se propose de faire de soi ne suffit pas à rendre un acte digne.

Il est à noter cependant que certaines lectures du kantisme, particulièrement sous l'influence de l'utilitarisme, en sont venues à ne pas reconnaître, contre l'intention de Kant lui-même, la qualité de personne à tout être appartenant au genre humain en raison de la présence chez certains des traits empiriques comme la déficience de la raison ou l'affaiblissement de la raison. Ainsi, cette dévaluation de la dignité humaine chez certains êtres humains ainsi affectés a eu pour conséquence de ruiner l'anthropologie kantienne et d'ouvrir la porte à une dévaluation de la rigueur de l'approche kantienne de la dignité et à des dérives inquiétantes, puisque Kant n'a pas lié la dignité au déploiement de la raison et à la volonté. Cependant, il a affirmé que toute personne mérite toujours le respect comme une fin et jamais comme un moyen²⁵². Paul Valadier trouve la raison de cette dévaluation dans l'absence de mobilisation, dans l'anthropologie kantienne et son affirmation de la dignité ontologique, des ressources des grandes sagesse comme celle des tragiques grecs, celle de la Bible juive et celle de l'Évangile qui considèrent que l'homme « n'est pas d'abord respectable par ses qualités éminentes, ses traits nobles et élevés, mais justement là où il perd les traits de cette sublimité. Là où ayant perdu forme humaine, il est remis à la sollicitude de ses frères/sœurs en humanité »²⁵³. Pour le dire autrement, avec Thomas De Koninck, « c'est dans le dénuement que l'humain se révèle le plus clairement et impose pour ainsi dire sa noblesse propre — celle de son être, encore une fois, et non celle de quelque avoir-à la conscience »²⁵⁴. C'est-à-dire que c'est dans la faiblesse,

²⁴⁹ Cf. J. RICOT, *Penser la fin de vie*, p. 272-273.

²⁵⁰ Cf. F. NIESSEN, « La dignité humaine et la foi chrétienne en bioéthique », p. 128.

²⁵¹ Cf. J. RICOT, *Penser la fin de vie*, p. 273.

²⁵² Cf. *Ibid.*, p. 274-275.

²⁵³ P. VALADIER, *Un philosophe peut-il croire?*, Nantes, Cécile Defaut, 2005, p. 81, cité par J. RICOT, *Penser la fin de vie*, p. 275.

²⁵⁴ T. DE KONINCK, « Dignité humaine et fin de vie », p. 20, en ligne : DOI 10.3917/dio.253.0015.

la fragilité et la souffrance que se manifeste la dignité humaine ; aussi la souffrance rend plus humain et digne en ce sens-ci qu'elle impose à la conscience de reconnaître de l'autre.

Ainsi, disons que la « conception rationnelle kantienne de la dignité humaine est abstraite et ne correspond pas, ou difficilement, aux situations humaines de fragilité »²⁵⁵.

On peut alors comprendre que redonner de la vigueur à la dignité ontologique et lui éviter des dérives inquiétantes demande d'« établir relationnellement la preuve ontologique que la dignité est inhérente à tout homme, quel que soit son état, [...] [en faisant recours] aux apports de la foi chrétienne »²⁵⁶. C'est dans ce sens que M.-J. Thiel estime que

Le soubassement anthropologique chrétien tient [...] une place particulière. Dans la pluralité culturelle et religieuse contemporaine, il n'est certes qu'une manière d'étayer ces droits, mais une manière originale et stimulante puisqu'il contribue, historiquement, à constituer le sol qui permet leur germination et leur enracinement²⁵⁷.

Cela parce que « la dignité revêt une incontestable dimension spéculaire : elle ne prend sens que dans la relation à l'autre »²⁵⁸ que le christianisme promeut ou met en valeur. Cette idée de dignité dans la relation est présente dans la description que fait le prophète Isaïe du Serviteur souffrant « qui n'a plus d'apparence humaine, rebut de l'humanité et cependant porteur du salut de cette même humanité qui le rejette, porteur au moins en ce sens que cette humanité est convoquée à se reconnaître en lui et à confesser sa solidarité à son égard »²⁵⁹. J. Ricot la retrouve aussi dans le blessé de la parabole du bon Samaritain où « le blessé abandonné au bord de la route manifeste la part d'humanité qui convoque la sollicitude de quiconque vient à passer et se fait proche de lui, et de plus, c'est sa propre dignité que le Samaritain honore en prenant soin de l'homme blessé »²⁶⁰. Nous trouvons également cette dignité dans la kénose du Christ qui, par son choix libre de s'abaisser jusqu'à partager notre fragilité la plus extrême, ne pose pas là un acte qui viendrait à nier sa dignité, mais paradoxalement qui l'accomplit. En assumant librement la faiblesse humaine, il manifeste la grandeur intérieure qui honore autant la dignité de l'homme que la sienne propre, révélant ainsi que la dignité se déploie dans la solidarité, dans le don de soi. Ainsi, loin de l'avilir, l'abaissement du Christ est l'expression suprême de sa dignité aimante.

Disons que « le christianisme [...] a une manière stimulante de rendre raison de la dignité inaliénable de tout être humain »²⁶¹. C'est pourquoi la théologie chrétienne fonde la dignité humaine dans l'Écriture à partir de la relation de Dieu avec l'humanité et des grands mystères

²⁵⁵ F. NIESSEN, « La dignité humaine et la foi chrétienne en bioéthique », p. 129.

²⁵⁶ A. P. PANOU, *Mourir dans la dignité. Corps et Âme, l'union indissoluble*, p. 113.

²⁵⁷ M.-J. THIEL, *Au nom de la dignité de l'être humain*, p. 41-42.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 33.

²⁵⁹ P. VALADIER, *Morales en désordre. Un plaidoyer pour l'homme*, Paris, Seuil, 2002, p. 170, cité par J. RICOT, *Penser la fin de vie*, p. 276.

²⁶⁰ J. RICOT, *Penser la fin de vie*, p. 276.

²⁶¹ F. NIESSEN, « La dignité humaine et la foi chrétienne en bioéthique », p. 129.

de la foi qui inspirent, dynamisent et finalisent l'agir morale du chrétien et particulièrement dans des situations de grandes souffrances comme celle de la fin de vie²⁶².

Avec cet apport de la foi qui ajoute à la dignité ontologique une dimension relationnelle, on peut alors comprendre que dans la souffrance extrême qui accompagne la fin de vie, « la dignité n'est pas la simple affirmation de la valeur inconditionnelle de l'homme, elle est aussi une exigence d'attestation concrète de cette valeur. Poser la dignité de l'être humain, c'est affirmer qu'elle *attend* d'être honorée »²⁶³. La dignité devient en ce sens un concept relationnel qui ne dépend pas de la volonté d'un autre, mais qui attend d'être reconnue et respectée par lui.

Ainsi, la théologie chrétienne répond au déficit de fondement de la dignité ontologique pour les situations des souffrances extrêmes en affirmant une dignité inhérente à toute personne, fondée sur son identité de créature faite à l'image de Dieu.

En fin de vie, la dignité humaine se révèle pleinement dans la relation, dans la manière dont la personne traverse la souffrance. La théologie chrétienne affirme que cette dignité n'est pas conditionnée par l'absence de souffrance, mais par l'appartenance à une humanité créée à l'image de Dieu, une image qui se manifeste de façon éclatante dans la kénose du Christ. C'est ce que nous essayerons de développer dans la section suivante.

2.2.2. La dignité de l'homme en tant qu'image de Dieu (*imago Dei*)

2.2.2.1. Fondements bibliques de la dignité de l'homme en tant qu'*imago Dei*

Pour rendre raison des arguments qui le motivent à respecter la dignité irréductible de tout être humain, l'éthique théologique la fonde dans sa création à *l'image de Dieu*²⁶⁴. Martin M. Lintner affirme à propos que

L'égalité et inestimable dignité de tous les humains peut être considérée comme une traduction réussie cœur de la tradition chrétienne qui, en théologie biblique, découle de la compréhension de la notion de l'image de Dieu, dans la langue éthique séculière et peut, en ce sens, être comprise comme un *des points de vue anthropologiques largement accessibles de la foi chrétienne*²⁶⁵.

Cette notion de l'image de Dieu présente dans le premier (cf. Gn 1, 26-27) et le second (cf. Gn 2, 7) récits de la création est essentielle pour comprendre la dignité humaine.

Là où le second récit de la création affirme que « seul l'humain est bénéficiaire de cette haleine de vie[...] », le psalmiste chante[...] [sa] dignité »²⁶⁶. Ainsi, être créé à l'image de Dieu

²⁶² Cf. F. NIESSEN, « La dignité humaine et la foi chrétienne en bioéthique », p. 131.

²⁶³ J. RICOT, *Penser la fin de vie*, p. 276.

²⁶⁴ Cf. M.-J. THIEL, *Au nom de la dignité de l'être humain*, p. 42.

²⁶⁵ M. M. LINTNER, « Comment l'éthique théologique est-elle mobilisée aujourd'hui ? Un regard catholique », p. 45.

²⁶⁶ F. NIESSEN, « La dignité humaine et la foi chrétienne en bioéthique », p. 131.

signifie que chaque être humain possède une valeur inaliénable, une dignité reçue de Dieu indépendamment de sa condition physique ou psychologique.

On peut également dire que « cette création à l'image de Dieu signifie aussi que l'être humain ne peut être totalement compris que dans cette relation à Dieu commune à tous les humains, qu'ils soient croyants ou non [...] »²⁶⁷. Pour Marie-Jo Thiel c'est cette relation, cette proximité qui vaut aux êtres humains de partager une part de la divinité de leur Créateur²⁶⁸.

Disons que « l'image de Dieu occupe, dans l'anthropologie chrétienne, une place stratégique. Elle n'est pas à entendre comme un pâle reflet du Créateur [...]. Elle est présence de Dieu en l'homme, chargée de la puissance divine, et elle est présent de Dieu : cadeau pour chaque aujourd'hui »²⁶⁹. C'est cette présence de Dieu en lui qui vaut à l'homme sa dignité.

Voilà qui nous amène à dire que le mystère de la Création justifie et complète la dignité ontologique dans la mesure où il nous aide à comprendre que par la création, « Dieu a doté tout homme des ressources nécessaires pour honorer sa propre dignité et celle de ses semblables, pour construire éthiquement son humanité en même temps que celle d'autrui »²⁷⁰.

Ainsi donc, dans un contexte du soin, agir en faveur de la dignité humaine, la sienne et celle d'autrui, signifie

Chercher le comportement qui respectera au mieux, ou au moins mal, les personnes dans l'ambiguïté même de l'existence humaine confrontée bien souvent à des dilemmes où différentes valeurs sont en jeu : la vie et la santé du malade [...] la sécurité des personnes âgées, mais aussi leur autonomie [...]»²⁷¹

Cela demande également de

Reconnaître que le médecin rend présent Dieu au malade, et que réciproquement le malade présente Dieu pour médecin. Que son vis-à-vis l'accueille ou non, qu'il en parle explicitement ou ne souffle mot à ce sujet, chacun donne au Christ de soigner ou d'être soigné avec les remèdes d'aujourd'hui ; chacun est, en sa personne et par ses actes, un présent de Dieu pour l'autre²⁷².

Cette compréhension biblique de l'homme comme porteur de l'image de Dieu fonde sa dignité intrinsèque ou ontologique. Toutefois, cette dignité, bien que donnée, est mise à l'épreuve dans l'expérience humaine de la souffrance. Il convient dès lors d'examiner comment la souffrance révèle-t-elle la présence de l'image divine en l'homme et sa dignité ?

2.2.2.2. La souffrance et la préservation de la dignité de l'homme comme créé à l' *imago Dei*

La souffrance, bien qu'elle déstructure et affecte profondément la personne humaine, ne détruit pas l'image de Dieu en elle. Dans la perspective biblique, l'*imago Dei* demeure présente

²⁶⁷ F. NIESSEN, « La dignité humaine et la foi chrétienne en bioéthique », p. 132.

²⁶⁸ Cf. M.-J. THIEL, *Au nom de la dignité de l'être humain*, p. 42.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 43.

²⁷⁰ F. NIESSEN, « La dignité humaine et la foi chrétienne en bioéthique », p. 132.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 133.

²⁷² M.-J. THIEL, *Au nom de la dignité de l'être humain*, p. 43-44.

même dans la plus grande fragilité ou dans la plus grande souffrance. La dignité humaine n'est donc pas conditionnée par la santé ou l'utilité, mais par cette relation ontologique avec Dieu. Cette dignité ne se dissocie pas de la fragilité, bien au contraire, elle est « liée à une très grande fragilité puisque l'homme est tiré de la poussière ; il ne serait pas conforme à l'anthropologie chrétienne d'opposer dignité et fragilité. L'homme le plus défiguré garde une inaliénable dignité, puisque sa dignité est liée à sa relation avec Dieu »²⁷³.

Préserver l'image de Dieu, et donc la dignité chez la personne souffrante, c'est lui témoigner d'attention par la présence. Cette dimension de présence dans la situation, l'histoire et les derniers instants de l'autre où il peut encore exprimer ses besoins appelle de la part des soignants à une attitude de solidarité à son égard. Ainsi, cette attitude consiste à croire qu'au-delà de ce qui semble fini, perdu et indigne, il y a encore quelque chose à faire, même si cela peut sortir du cercle de la médecine « technique ». Dans le domaine de la foi, cette attitude renvoie à cette capacité d'être à côté de l'autre parce qu'il compte pour moi. Ainsi, « parce qu'il est à l'image de Dieu, l'individu humain a la dignité de personne : il n'est pas simplement quelque chose mais quelqu'un »²⁷⁴. Il s'agit moins de « donner sens » à la souffrance que de reconnaître sa valeur inaliénable, même dans l'épreuve. Le soin, dans ce cadre, devient un acte de foi et de solidarité. Accompagner, consoler, écouter, c'est honorer la trace de Dieu en l'autre.

Mais, quel est ce Dieu à l'image duquel l'homme a-t-il été créé ? Comment son exemple peut-il concrètement aider à respecter et à protéger la dignité humaine en situation de fragilité ? C'est ce à quoi nous allons travailler dans la partie qui suit.

2.2.2.3. Le fondement kénotique de la dignité humaine

Dans l'intelligence ou la compréhension de la dignité humaine, la théologie chrétienne rejoint celle des frères et sœurs en humanité. C'est une façon pour elle de ne pas

Occulter l'autonomie humaine : celle-ci est appelée et garantie par Dieu lui-même (théonomie), de sorte qu'à l'image de Dieu les créatures humaines sont providences les unes pour les autres (autonomie relationnée). La dignité humaine est ainsi confiée simultanément à la providence divine et à la providence humaine²⁷⁵.

Ainsi, la théologie chrétienne ne saurait pas se limiter à rendre compte de ses propres références, même si elle doit aussi témoigner de leur spécificité. Elle est appelée à « rendre raison, devant la raison commune, des arguments rationnels qui doivent engager au respect de la dignité inconditionnelle et inaliénable de tout autrui »²⁷⁶. C'est cela qui justifie le fait que

²⁷³ F. NIESSEN, « La dignité humaine et la foi chrétienne en bioéthique », p. 132.

²⁷⁴ CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, Namur, Fidélité, 2005, n°108, p. 61-62, cité par D. JACQUEMIN, « Mourir dans la dignité : un défi pour l'humain, un lieu pour Dieu ? », p. 9.

²⁷⁵ M.-J. THIEL, *Au nom de la dignité de l'être humain*, p. 35.

²⁷⁶ *Ibid.*

l'éthique théologique ne saurait se passer de la kénose, de l'humanité que le Fils de Dieu a personnellement assumée jusqu'à la mort de la Croix, qui complète et parachève la dignité de l'homme comme créé à l'image de Dieu. Ainsi donc, nous disons avec F. Niessen que

Le grand apport du christianisme pour fonder la dignité humaine [intrinsèque ou ontologique] dans les situations d'extrême fragilité réside dans la kénose du Christ (cf. lettre aux Philippiens 2, 8). [Car] si nous sommes créés à *l'image de Dieu*, c'est à l'image d'un Dieu crucifié, vulnérable[...] La faiblesse et la souffrance n'amoindrissent pas la dignité humaine, mais lui appartiennent²⁷⁷.

Fonder la dignité dans la kénose donne à la dignité ontologique une base qui la justifie même dans les situations de fragilité qui accompagnent la fin de vie.

La souffrance peut être déshumanisante et porter atteinte à la dignité humaine sans pour autant la gommer lorsqu'elle est vécue dans l'isolement ou la désespérance. Elle peut en revanche devenir le lieu de croissance spirituelle et de solidarité, à condition d'être accompagnée par l'amour et la solidarité. La perspective kénotique nous aide ainsi à comprendre que parce que « Dieu n'a pas jugé indigne de se faire homme en Jésus-Christ [...]], Le corps humain dans sa finitude, ses faiblesses et ses limites a donc une très grande dignité [...] »²⁷⁸. La kénose justifie et complète la dignité de l'homme comme créé à l'image de Dieu puisqu'en assumant l'humanité, Dieu l'élève et lui donne une valeur qui dépasse le reste de la création.

En effet, la kénose révèle une humanité accomplie dans l'amour, même dans la souffrance. En s'abaissant jusqu'à la croix, le Christ montre que la dignité ne repose pas sur la force, sur la maîtrise ou le fait de retenir jalousement ce qui l'égalait à Dieu, mais sur le don de soi. En fin de vie, la Résurrection qui est l'achèvement du mouvement ou chemin kénotique

Nous rappelle aussi que l'homme est un nomade en attente de la venue définitive du règne de Dieu et que la vie d'ici-bas n'est pas le tout de la vie humaine. Le Ressuscité ouvre alors la possibilité d'une décrispation, d'une libération par rapport à certaines logiques [...] thérapeutiques qui tournent à l'acharnement et risquent de ne pas honorer la dignité de tous les humains concernés. Il nous donne de consentir à la mort en raison de notre espérance en la vie éternelle avec le Christ²⁷⁹.

Ainsi, toute personne qui vit sa fin de vie dans la foi et l'ouverture à l'autre témoigne, parfois silencieusement, de cette dignité enracinée en Dieu. Vivre sa fin de vie dans un esprit d'abandon kénotique signifie mettre « en valeur la dimension relationnelle, à la fois interpersonnelle et collective, de la dignité humaine [et comprendre que] nous sommes en Christ, frères et sœurs de Jésus, membres de son corps, fils et filles du Père et temples de l'Esprit saint »²⁸⁰.

²⁷⁷ F. NIESSEN, « La dignité humaine et la foi chrétienne en bioéthique », p. 134-135.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 132-133.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 135.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 133.

Cette compréhension kénitique de la dignité peut être manifeste dans les gestes simples tels que la patience d'un malade, l'attention d'un soignant, la fidélité d'un proche qui rappellent que la dignité s'exprime pleinement dans la relation et la communion, jusque dans les limites les plus extrêmes.

Disons donc que fonder la dignité humaine intrinsèque ou ontologique à partir de la notion de l'*image de Dieu* revient à affirmer que la dignité de l'homme lui vient de Dieu qui a créé l'homme *à son image* et que cette dignité est renforcée par la manière dont ce Dieu Créateur s'est engagé dans l'humanité par l'Incarnation de son Fils afin de la sauver du mal. Pour le dire autrement,

Le texte biblique affirme ainsi que la dignité humaine est reçue de Dieu et qu'elle est manifestée par le Christ. En prenant un corps qui partage avec nous la condition mortelle, le Christ sauve et déifie le corps, promis dès lors à l'immortalité comme plénitude du sens de la dignité humaine²⁸¹.

C'est dans ce sens que Marie-Jo Thiel affirme, elle aussi, pour sa part que « la création à l'image de Dieu, la relation unique avec et dans le Fils, la destinée incomparable de la créature humaine, tout cela donne une insigne assise ontologique et relationnelle à la dignité humaine »²⁸².

Tout cela voudrait signifier que la dignité humaine, fondée sur la création à l'image de Dieu et éclairée par la kénose du Christ, « est en même temps liée à une très grande fragilité puisque l'homme est tirée de la poussière ; il ne serait pas conforme à l'anthropologie chrétienne d'opposer dignité et fragilité. L'homme le plus défiguré garde une inaliénable dignité, puisque sa dignité est liée à sa relation à Dieu »²⁸³ et à l'autre et reste intacte dans la souffrance. Ce qui nous amène à chercher à savoir comment le Christ par sa kénose peut-il représenter le modèle d'une relation solidaire qui humanise dans la souffrance.

2.3. *Le Christ comme modèle de solidarité pour accompagner la fin de vie*

Face à la souffrance humaine, en particulier celle qui marque les derniers instants de la vie, le Christ ne se présente pas comme un maître distant ou un simple consolateur moral. Il entre pleinement dans l'expérience de la souffrance, assumant la souffrance, la douleur, l'abandon et la mort elle-même. La figure du Christ souffrant devient un modèle théologique et existentiel pour accompagner la fin de vie. En lui, la souffrance humaine est non seulement partagée, mais transfigurée. Sa kénose, son abaissement jusqu'à la croix, révèle une proximité divine qui confère sens, espérance et dignité à toute souffrance humaine. L'imiter, c'est donc faire preuve du plus grand amour consistant à donner sa vie pour ses amis (cf. Jn 15, 13) à

²⁸¹ A. P. PANOU, *Mourir dans la dignité. Corps et Âme, l'union indissoluble*, p. 135.

²⁸² M.-J. THIEL, *Au nom de la dignité de l'être humain*, p. 46-47.

²⁸³ F. NIESSEN, « La dignité humaine et la foi chrétienne en bioéthique », p. 132.

travers l'accompagnement de l'autre non seulement avec compétence, mais avec présence, compassion, solidarité et espérance.

2.3.1. La solidarité du Christ avec les souffrants

La passion du Christ manifeste une solidarité radicale avec toute personne qui souffre. Il ne se contente pas de voir ou de compatir de loin ou à distance, il porte la souffrance, la vit dans sa chair. Cette solidarité, révélée notamment dans l'hymne kénotique(cf. Ph 2, 5-11), donne un fondement spirituel à l'accompagnement de la fin de vie. Ainsi, accompagner devient synonyme de faire route, de faire chemin ensemble, ou de « faire société »²⁸⁴, à l'image du Christ qui marche avec l'homme jusqu'à la mort. Ainsi, c'est à travers la solidarité que nous pouvons exprimer notre amour avec celles et ceux qui souffrent.

Cependant, dans la perspective kénotique, l'imitation de la solidarité du Christ avec toute personne éprouvée dans la prise en charge de la fin de vie conduit à une réflexion essentielle : comment comprendre la souffrance dans la perspective théologique qui évite à la fois sa négation et sa glorification ? Le témoignage des Évangiles nous invite à considérer à la fois l'importance de la souffrance assumée par le Christ dans sa Passion (Ph 2, 5-11) et son opposition à toute douleur ou souffrance inutile (Lc 22, 42-43). C'est dans cette tension que se joue l'articulation entre la valeur spirituelle de la souffrance et la nécessité éthique de la soulager dans l'accompagnement de la fin de vie.

La souffrance du Christ, telle qu'elle se manifeste dans la Passion(Jn 19, 1-3.16-18.28-30.34 ; Lc 23, 16), ne peut être comprise comme une valorisation de la douleur en tant que telle, mais comme le lieu d'une solidarité radicale avec l'humanité blessée. Par ses blessures, le Christ ouvre un chemin de solidarité et de salut, montrant que la souffrance, lorsqu'elle est assumée dans l'amour, peut être transfigurée et devenir un espace de rencontre avec Dieu et avec les autres. Toutefois, l'Évangile révèle également que Jésus ne cherche jamais la souffrance pour elle-même : il guérit, il soulage, et à Gethsémani il prie pour que la coupe s'éloigne de lui(Lc 22, 42 ; Mt 26, 39). Il y a donc une nette opposition entre la souffrance féconde, habitée par l'amour, et la souffrance inutile qui écrase et déshumanise.

Dans un contexte de fin de vie, cette tension appelle à rejeter toute attitude doloriste qui ferait de la souffrance une valeur absolue, et à reconnaître la légitimité de la soulager, conformément à l'esprit des soins palliatifs. En effet, le soulagement de la douleur ne diminue

²⁸⁴Cf. B. MATRAY, *Les soins palliatifs : approche éthique*, Laennec, Paris, 1995, p. 7, cité par D. JACQUEMIN, « Mourir dans la dignité : un défi pour l'humain, un lieu pour Dieu ? », p. 8.

pas la possibilité de communion ; au contraire, il permet à la personne malade, libérée de ce qui l'écrase, de s'ouvrir plus pleinement à la relation, à la réconciliation et à l'espérance.

Ainsi, loin d'enfermer la personne dans une douleur sans issue, l'attitude du Christ face à la souffrance ouvre une perspective d'espérance. En elle, même lorsqu'elle peut être entièrement soulagée, peut se révéler une promesse de vie nouvelle et de communion qui dépasse les limites de l'existence terrestre.

Cette position dialogue également avec la position chrétienne de l'évitement de la souffrance inutile afin de ne pas verser dans des abus inutiles. La réflexion d'Augustin éclaire également cette tension entre la valeur de la souffrance assumée et le refus de toute souffrance recherchée pour elle-même. Dans *La Cité de Dieu*, il met en garde contre la tentation de provoquer volontairement la mort pour obtenir la gloire du martyr. Selon lui, ce n'est

Pas sans raison qu'il est impossible de trouver dans les saints Livres canoniques un seul passage où Dieu ordonne ou permette de se donner la mort, soit pour obtenir la vie éternelle, soit pour prévenir ou conjurer quelque mal. Car nous devons en voir la défense en ce précepte de la loi : "Tu ne tueras pas"(Ex 20, 13)²⁸⁵.

Pour lui, ce précepte s'entend de l'homme, c'est-à-dire qu'il s'applique aussi bien à un autre qu'à soi-même, «car celui qui se tue ne tue pas autre chose qu'un homme »²⁸⁶. C'est dans cette même perspective que le martyr ne consiste pas pour lui dans le fait de mourir, mais plutôt dans la cause pour laquelle on meurt²⁸⁷. Cette distinction est fondamentale, elle aide à comprendre que la souffrance ou la mort ne possèdent pas en elles-mêmes de valeur salvifique ; elles n'acquièrent un sens que lorsqu'elles sont assumées dans l'amour et dans la fidélité au Christ.

Transposée dans le contexte de la fin de vie, cette perspective rappelle que la recherche volontaire de la souffrance ou le refus de tout soulagement ne sont pas conformes à l'esprit évangélique. Au contraire, soulager la souffrance permet à la personne d'entrer plus pleinement dans une communion véritable, où la dignité est préservée et l'espérance rendue possible.

Ainsi, c'est à travers la solidarité que nous pouvons exprimer notre amour avec celles et ceux qui souffrent. La kénose du Christ ne peut ainsi être réduite à une invitation à rechercher la souffrance pour elle-même ou la souffrance inutile. Elle ouvre plutôt à une manière nouvelle de se tenir auprès de la personne souffrante, non pas en partageant nécessairement la douleur physique, mais en assumant une proximité qui refuse l'abandon et qui témoigne d'une dignité inviolable. L'imitation du Christ consiste alors moins à « souffrir avec » au sens strict qu'à

²⁸⁵ SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, I, 20, trad. Gustave COMBES, revue et corrigée par Goulven MADEC, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1993, p. 96.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 97.

²⁸⁷ Cf. *Ibid.*

« compatir », c'est-à-dire à porter ensemble le poids de la souffrance par la présence, l'écoute et l'espérance.

Les soignants, les proches et la communauté sont appelés à vivre cette solidarité comme un écho à la kénose, c'est-à-dire comme une capacité à se décentrer d'eux-mêmes pour accueillir l'autre dans sa vulnérabilité. Ainsi, l'imitation du Christ en fin de vie ne réside pas dans la souffrance partagée matériellement, mais dans la qualité relationnelle et spirituelle d'une présence qui se fait don de soi, espérance offerte et dignité reconnue.

Imiter la solidarité du Christ avec les souffrants en fin de vie signifie donc prendre soin des patients avec compassion, agir de façon solidaire vis-à-vis d'eux. Ainsi,

Des soins très techniques faits avec sollicitude sont un vecteur de la relation pour une rencontre entre deux personnes ; ils peuvent être un soutien important pour que le malade ne s'enferme dans sa solitude et ils sont un témoignage rendu à la dignité des personnes soignées et soignantes²⁸⁸.

Mais, comment la solidarité du Christ se manifeste-t-elle ? Par quelles attitudes concrètes se traduit-elle ?

2.3.2. La proximité du Christ comme modèle de présence

Le Christ se rend proche de ceux qui souffrent non pas par des discours, mais par une présence silencieuse, aimante et fidèle. Que ce soit dans ses rencontres avec les malades, les exclus (Lc 17, 12-19) ou dans son agonie à Gethsémani (cf. Lc 22, 39-46), sa manière d'être avec les souffrants inspire une éthique de la présence, mieux de la solidarité : être là, simplement, sans fuir la douleur de l'autre. Pour l'accompagnant, cela signifie rejoindre l'autre dans sa solitude, être solidaire avec lui et le restaurer, comme le Christ l'a fait à l'égard de l'homme roué des coups de la parabole du bon Samaritain. La proximité et surtout la présence du Christ auprès de ce blessé abandonné au bord du chemin disent sa dignité et celle de l'infortuné. Ainsi, c'est « en se faisant proche du blessé que le disciple, à l'image de l'engagement de Dieu, lui dira qui il est[digne ou indigne] »²⁸⁹.

Cette proximité ouvre la voie à une autre dimension essentielle de la solidarité : celle du partage de la souffrance comme chemin de communion.

Le Christ a touché les lépreux, a pleuré avec les endeuillés (cf. Jn 11, 35), s'arrêtait pour écouter... Cette proximité est un exemple de solidarité car

S'arrêter ainsi, [...] n'est pas faire preuve de curiosité mais de disponibilité. Celle-ci est comme une certaine disposition intérieure du cœur qui s'ouvre et qui est capable d'émotion[...]. Si le Christ, sachant ce qu'il y a dans l'homme, souligne cette capacité

²⁸⁸ SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, I, 20, p. 107.

²⁸⁹D. JACQUEMIN, « Mourir dans la dignité : un défi pour l'humain, un lieu pour Dieu ? », p. 20.

émotive, c'est qu'il veut en montrer l'importance dans nos comportements face à la souffrance des autres²⁹⁰.

Disons que la souffrance humaine atteint sa plénitude de sens lorsqu'elle est vécue en union avec le Christ souffrant.

2.3.3. Le partage de la souffrance : une dynamique relationnelle

Le Christ ne garde pas sa souffrance pour lui, il l'offre, il l'habite en relation avec le Père et avec les hommes. Ce partage de la souffrance devient un acte de don, une forme de communion. Il en va de même dans l'accompagnement : lorsqu'on partage la souffrance d'autrui, non pas en la prenant mais en la portant avec lui, on entre dans une dynamique relationnelle profondément humaine et spirituelle. La souffrance, sans perdre sa réalité tragique, devient un lieu possible de rencontre et de transformation.

Mais, comment traduire cette solidarité concrètement dans l'accompagnement au quotidien ? Cela nous amène aux implications de l'accompagnement.

2.3.4. Implications pastorale et pratique de l'accompagnement

L'accompagnement à la lumière du Christ souffrant requiert une attitude de dépouillement : se rendre disponible, être attentif à la détresse sans chercher à la fuir ou à la maîtriser. Cela implique aussi de savoir écouter, consoler, prier, et parfois simplement demeurer en silence.

Sur le plan pastoral, cette approche appelle les soignants, aumôniers et proches à devenir signes de la présence aimante de Dieu, en portant avec douceur la souffrance de l'autre, surtout dans la pratique des soins palliatifs.

Cette démarche pastorale ne prend tout son sens que si elle est habitée par une espérance plus grande, capable de traverser la nuit de la douleur. C'est ce que révèle le mystère pascal.

Conclusion

Au terme de ce parcours, il apparaît que la souffrance, loin de pouvoir être totalement expliquée ou justifiée, peut être éclairée et habitée par la foi chrétienne. En s'appuyant sur la kénose du Christ, qui assume pleinement la condition humaine jusque dans l'agonie et la mort, la théologie découvre un sens profond à la souffrance : celui d'un lieu de rencontre avec Dieu et de révélation de la dignité inviolable de la personne humaine.

La dignité humaine ne s'abolit pas dans la douleur ou la souffrance ni dans la perte d'autonomie ; au contraire, elle se manifeste avec une intensité particulière lorsqu'elle est

²⁹⁰ JEAN-PAUL II, *Salvifici Doloris*, Lettre apostolique sur le sens chrétien de la souffrance humaine, n°28, en ligne : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_letters/1984/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris.html.

reconnue, accompagnée et honorée jusqu'au bout. Enracinée dans l'image de Dieu (*imago Dei*), la personne conserve sa valeur sacrée, même dans l'extrême vulnérabilité. L'éthique chrétienne de la fin de vie, éclairée par la kénose du Christ, appelle ainsi une présence solidaire, compatissante et remplie d'espérance.

Le modèle du Christ souffrant, solidaire des mourants, nous invite à revisiter nos manières d'accompagner la fin de vie : il ne s'agit pas simplement de soulager ou d'assister, mais d'aimer jusqu'au bout, d'être là dans une proximité fidèle et lumineuse. Une telle posture suppose une vision renouvelée de l'agir éthique, fondée non sur la performance ou la maîtrise, mais sur le don de soi, l'humilité et la foi en la vie plus forte que la mort.

C'est précisément cette dynamique kénotique du don, si centrale dans la vie et la mort du Christ, qui servira de fondement à l'élaboration d'une éthique théologique de la fin de vie. Le chapitre suivant cherchera à développer cette perspective en analysant les principes éthiques chrétiens à partir de la kénose, et en montrant comment cette dernière peut inspirer les choix concrets et responsables dans les décisions médicales, pastorales et sociales liées à la mort.

CHAPITRE TROISIÈME: VERS UNE ÉTHIQUE ET UNE SPIRITUALITÉ KÉNOTIQUES DE LA FIN DE VIE

3.0. Introduction

La réflexion théologique menée jusqu'ici nous a permis de montrer que la kénose du Christ éclaire d'un nouveau jour la compréhension chrétienne de la souffrance et de la dignité humaine. En s'abaissant librement jusqu'à la mort, Jésus ne s'est pas contenté de compatir aux souffrances humaines : il les a assumées pleinement, transfigurant ainsi l'expérience de la souffrance et révélant qu'elle peut devenir un lieu de communion et de solidarité, de sens et même de fécondité spirituelle. Ce mouvement kénotique constitue une source d'inspiration éthique profonde, particulièrement pertinente dans le contexte sensible de la fin de vie.

Ce dernier chapitre entend tirer les conséquences pratiques et éthiques de cette perspective théologique, en orientant la réflexion vers une éthique et une spiritualité de la fin de vie fondée sur la kénose. Il s'agit de proposer un cadre qui ne se limite pas à des principes abstraits, mais qui considère la réalité concrète des mourants et de ceux qui les accompagnent : leur fragilité, leurs peurs, leurs relations, leurs questions de sens.

Dans cette optique, nous montrerons d'abord comment la kénose, qui ne se réduit pas qu'à la seule expérience de la souffrance du Christ mais embrasse l'ensemble du mystère de l'Incarnation incluant à la fois abaissement et glorification et signifie présence du Christ dans la condition humaine, dans sa fragilité comme dans son accomplissement, offre un paradigme éthique structurant, fondé sur la présence, la solidarité et l'espérance. Toutefois, il est légitime de centrer l'analyse sur la souffrance et particulièrement sur le saint Triduum dans lequel « on peut découvrir[...]une véritable structure de ce que doit être toute authentique compassion[et donc toute solidarité] »²⁹¹. Car, c'est de la Passion et la Croix que la kénose se manifeste de la manière la plus saisissante. En effet, l'abaissement atteint son sommet paradoxal dans l'acceptation volontaire de la souffrance et de la mort, qui révèle en même temps l'amour extrême de Dieu et l'exaltation de l'humanité en Jésus. Cette focalisation sur le Triduum ne constitue pas une réduction mais une mise en lumière du lieu théologique le plus parlant pour une éthique kénotique de la fin de vie. Ce choix est paradigmatique en ce sens qu'il met en valeur la dimension la plus concrète et éthique de la kénose qui inspire la manière chrétienne d'accompagner la fin de vie. Accompagner une personne souffrante, c'est dans cette logique d'abaissement solidaire qui ne glorifie pas la souffrance en soi, mais qui révèle, à travers elle, la dignité de la personne et la promesse de vie.

²⁹¹ X. THEVENOT, *Compter sur Dieu. Études de théologie morale*, p. 137-138.

Nous confronterons ensuite cette vision avec les grands débats éthiques contemporains sur l'euthanasie et le suicide assisté, avant d'ouvrir sur une spiritualité kénotique de l'accompagnement en fin de vie. Ce chemin veut contribuer à formuler une réponse humaine, éthique et spirituelle, à la hauteur de la dignité de toute vie humaine, jusque dans la souffrance extrême et à la dernière étape de la vie.

Il ne s'agira pas pour nous de prôner une éthique et une spiritualité confessionnelles, et donc exclusivement réservées aux chrétiens. Notre effort consistera à puiser ce qui, dans la tradition chrétienne et spécialement dans le mystère de la kénose, peut rejoindre l'anthropologie séculaire de l'homme et de la femme d'aujourd'hui et qui soit compréhensible et audible par eux.

3.1. La kénose du Christ comme paradigme d'une éthique de l'accompagnement en fin de vie

Dans un contexte auquel la fin de vie confronte les personnes à la fragilité et à la souffrance, il devient essentiel de (re)penser l'éthique de l'accompagnement non seulement en termes de normes et de principes, mais encore à partir d'une attitude existentielle et spirituelle profonde.

La kénose du Christ, avons-nous dit plus haut, est la doctrine selon laquelle,

Dans son abaissement, Dieu ne se dépouille pas de sa divinité, mais la confirme précisément en ce qu'il "se soumet aux liens et à la misère de sa créature humaine, en ce que lui, le Seigneur, devient serviteur, et pour autant, justement par-là différent des faux dieux, s'abaisse lui-même[...]et l'exaltation de l'homme, en tant qu'œuvre divine de grâce consiste précisément dans la mise en évidence de sa véritable humanité"²⁹²

Comme telle, la kénose fonde la dignité ontologique de l'homme créé à l'image de Dieu, un Dieu crucifié, et offre un paradigme puissant pour une telle reconfiguration. Elle inspire une éthique fondée sur la présence, la solidarité et l'espérance capable d'orienter la manière dont nous accompagnons les mourants aujourd'hui.

Dans l'accompagnement de fin de vie, cela se traduit concrètement par la disponibilité, l'écoute active, le non-abandon, mais également par le courage d'entrer dans le silence, dans le non-savoir, là où il n'y a plus rien à dire, mais encore tout à vivre.

Cette éthique kénotique, inspirée de l'abaissement libre du Christ (cf. Ph 2, 5-11), ne peut pas se penser en abstraction. Elle s'incarne dans une histoire, une dynamique, une traversée : celle du Triduum Pascal pour une solidarité et une compassion authentiques. Il ressemble à la matrice d'une éthique kénotique de la fin de vie. Ce mystère en trois jours (la Passion du Vendredi Saint, le silence du Samedi saint, la Résurrection du dimanche de Pâques)

²⁹² H.U. VON BALTHASAR, A. GRILLMEIER, Dogmatique de l'histoire du salut, t. 12. Le mystère pascal, p. 79.

forme tellement une véritable structure de la solidarité et de la compassion chrétiennes qu'elle peut inspirer l'accompagnement éthique et spirituel des personnes en fin de vie : « Le vendredi saint, jour de ténèbres où le témoin s'affronte lui-même à la force de désintégration du mal. Le samedi saint, temps du déploiement silencieux du travail de deuil. Le dimanche de Pâques enfin, temps de la victoire discrète de l'amour qui ouvre à l'espérance »²⁹³.

Cette section se propose d'explorer successivement, à partir du Triduum Pascal, les trois dimensions de ce qu'il représente comme véritable structure de l'éthique kénotique de la fin de vie: la présence humble, la solidarité compatissante et l'espérance pascalle.

3.1.1. Le Vendredi Saint ou la solidarité qui s'abaisse et se rend vulnérable

La kénose du Christ, telle qu'elle a été décrite en Ph 2, 5-11, se caractérise d'abord par un abaissement radical :

Lui étant dans la forme de Dieu n'a pas usé de son droit d'être traité comme un dieu mais il s'est dépouillé prenant la forme d'esclave. Devenant semblable aux hommes et reconnu à son aspect comme un homme il s'est abaissé devenant obéissant jusqu'à la mort à la mort sur une croix (Ph 2, 6-8).

Ce choix libre du dépouillement ne vise pas l'humiliation, mais la communion, la solidarité et la présence à côté de l'humanité souffrante. Il inaugure une nouvelle manière d'être en relation, non pas par la domination ou la distance qui caractérisent souvent la relation soignant-soigné, mais par une proximité choisie, au cœur même de la fragilité.

Le vendredi saint manifeste l'essence même de la kénose. Le Christ ne survole pas la souffrance humaine, il s'y engage pleinement, jusqu'à l'extrême. Dans sa Passion, il rejoint toutes les formes de douleur, de rejet, d'humiliation, d'injustice et de solitude. Pour celui qui accompagne un malade en fin de vie, ce jour invite à une présence compatissante, solidaire, non théorique mais existentielle, qui accepte de partager la fragilité ou la vulnérabilité de l'autre, de porter avec lui un pan de son épreuve. C'est le jour de « l'épreuve de vérité et de sincérité pour celui qui compatit. Car c'est bien la[...] solidarité avec les petits et les pécheurs qui conduit Jésus de Nazareth au supplice. La croix, c'est le signe par excellence de l'amour qui *va chercher ce qui est perdu* au risque de conduire celui qui aime à se dessaisir de sa vie »²⁹⁴. Savoir rejoindre l'autre dans ce qu'il vit est porteur de sens et peut aider le mourant à se reconnaître digne de son humanité.

L'éthique kénotique intègre ce temps de vendredi saint

Où l'on avoue ses peurs, même les plus archaïques : *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?*, où l'on ose crier : *J'ai soif* quand bien même on a pu dire : *Qui vient à moi n'aura jamais plus soif*, où enfin l'on se montre sans beauté ni éclat (Is 53, 2), dans la nudité

²⁹³ X. THEVENOT, *Compter sur Dieu. Études de théologie morale*, p. 138.

²⁹⁴ *Ibid.*

de sa chair exposée à la puissance des ténèbres. Il n'est de vraie compassion que dans la reconnaissance de l'intensité du drame²⁹⁵.

Elle est donc une éthique qui consiste à renoncer à tout désir de contrôle ou de maîtrise pour habiter avec le souffrant le lieu de la croix, dans une solidarité active et discrète. Le vendredi saint fonde une posture d'accompagnement où l'on se met à hauteur de l'autre, en particulier du patient en fin de vie. Il ne s'agit plus de venir en surplomb avec des réponses toutes faites, mais de se rendre présent avec respect, discrétion et humilité et de « reconnaître le Christ bafoué en tout être humain [en particulier en la personne souffrante en fin de vie]. [Ainsi,] on saura que la dignité ne peut se limiter à la reconnaissance des qualités positives telles que la raison, la santé, le langage, l'autonomie »²⁹⁶. Elle est aussi dans la relation à travers la présence et la proximité avec le souffrant.

En ce sens, l'éthique kénotique rejoint profondément la préoccupation des soins palliatifs où la qualité de la présence compte souvent davantage que des moyens médicaux, pour « [...] restituer à la personne, dont on sait qu'elle va mourir, son statut de vivant jusqu'au bout »²⁹⁷. Elle est aussi en adéquation avec la dignité ontologique qui fonde et que promeuvent les soins palliatifs, « convaincus qu'à défaut de pouvoir jamais devenir totalement indignes, beaucoup de patients lourdement touchés perdent le sentiment qu'ils ont de leur propre dignité »²⁹⁸, et qu'il faudrait les aider à retrouver

Ainsi, la kénose du Christ nous invite à repenser la dignité de l'autre non pas à partir de sa capacité à être autonome, utile ou productif, mais à partir de la relation et du fait même d'exister et d'être aimé, même dans la dépendance.

3.1.2. Le Samedi Saint ou la solidarité silencieuse et fidèle

Le samedi saint, c'est le sabbat, le jour du grand silence qui succède à l'excès de souffrance. « Ce silence renvoie au mystère de la passivité et de l'abandon de l'être-mort du Fils de Dieu. Le Samedi saint est un jour vide de l'histoire et de la liturgie chrétiennes où l'Eucharistie comme sacrement de la présence du Christ n'est pas célébrée[...] »²⁹⁹. C'est aussi le jour de l'absence apparente de Dieu, de la stupeur et du non-sens, « où chacun est renvoyé dans sa solitude, où hors de tout divertissement l'on est convoqué à un travail intérieur

²⁹⁵ X. THEVENOT, *Compter sur Dieu. Études de théologie morale*, Paris, Cerf, 1992, p. 138-139.

²⁹⁶ M.-J. THIEL, *Au nom de la dignité de l'être humain*, p. 49.

²⁹⁷ C. KEBERS, *Mort, deuil, séparation. Itinéraire d'une formation*, Bruxelles, De Boeck, 1999, p. 28.

²⁹⁸ J.-F. POISSON, *Soins palliatifs, la vraie alternative à l'euthanasie*, p. 123.

²⁹⁹ F. KABEYA LUBANDA, *La descente aux enfers chez Hans Urs von Balthasar pour penser une éthique des soins palliatifs*, p. 67.

intense »³⁰⁰. C'est aussi « le fond de la mystérieuse kénose rédemptrice du Verbe »³⁰¹, le jour que l'on peut qualifier de plus proche de nombreuses expériences de fin de vie où les mots manquent pour guérir les maux, où la médecine est impuissante, où la foi semble traversée par le doute : « Comment Lui, le Sauveur, n'a-t-il pas été capable de se sauver lui-même ? »³⁰² C'est également le jour du

Véritable travail de deuil quant aux conceptions idolâtriques de Dieu ! Temps où la mémoire est convoquée pour tenter de retrouver la cohérence intérieure et une logique interne aux événements. Temps de pleurs où l'on apprend à se purifier encore davantage des attachements en miroir et en illusions³⁰³.

L'éthique kénotique y trouve en même temps un appel à la fidélité silencieuse et à l'art de demeurer auprès de l'autre, sans solution ni discours, simplement par la présence, par la patience du cœur : « le silence d'une écoute attentive et bienveillante peut permettre à celui qui se dit de mettre en mots les maux qui l'habitent »³⁰⁴. Cette forme de solidarité consiste à honorer l'opacité du mystère, à partager l'attente, l'incertitude, le deuil, sans fuir ni imposer un sens prématuré.

Ainsi, la kénose n'étant pas qu'un mouvement de descente, devient aussi un engagement dans la vie de l'autre. En Jésus, Dieu ne fait pas que rejoindre l'homme dans sa condition, il la partage jusqu'au bout, dans un mouvement de solidarité totale. Cette dynamique se manifeste dans l'attitude du Christ tout au long de sa vie terrestre : il pleure avec ceux qui pleurent (cf. Jn 11, 33-35 ; Lc 19, 41), touche les exclus (cf. Lc 5, 29-32 ; Jn 8, 1-11). Il s'identifie même au souffrant en déclarant que « [...] dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (Mt 25, 40) et en se dépouillant, prenant la forme d'esclave et n'usant pas de son droit d'être traité comme un dieu (cf. Ph 2, 6-7). C'est ainsi que, désignant « la conduite qui rend solidaire de l'autre et qui se fait inventive dans la mise en œuvre des moyens pour tenter de diminuer sa souffrance »³⁰⁵, la solidarité,

N'est donc plus ici passivité sensée, mais activité régénératrice et créatrice. Plus encore, elle est combat. Elle est *cobelligérance* contre le mal [la souffrance] et ses diverses ramifications. En un sens elle est violence, mais violence faite à la violence tant du mal *physique subi* que du mal *moral commis*. Ses formes sont multiples et prennent des noms différents suivant les secteurs où elle se déploie. Accompagnement dans le domaine des relations interpersonnelles, soins dans le domaine du corps et du psychisme [...] ³⁰⁶.

³⁰⁰ X. THEVENOT, *Compter sur Dieu. Études de théologie morale*, Paris, Cerf, 1992, p. 139.

³⁰¹ H. U. VON BALTHASAR, « Plus loin que la mort », dans *Communio*, p. 2, cité par F. KABEYA LUBANDA, *La descente aux enfers chez Hans Urs von Balthasar pour penser une éthique des soins palliatifs*, p. 67.

³⁰² X. THEVENOT, *Compter sur Dieu. Études de théologie morale*, p. 139.

³⁰³ *Ibid.*

³⁰⁴ M. LEGENNE, « La relation à l'autre, une expérience spirituelle ? », dans *Revue/Jusqu'à la mort accompagner la vie*, n°143, déc. 2020, *Le spirituel à la rencontre du soin*, p. 27.

³⁰⁵ X. THEVENOT, *Compter sur Dieu. Études de théologie morale*, p. 125.

³⁰⁶ *Ibid.*

L'éthique kénotique puise ici sa source : elle n'est pas une simple empathie, mais solidarité incarnée, qui implique de porter avec l'autre un poids qu'il ne peut plus porter seul. C'est une éthique de la solidarité, du partage de la charge, du souci de l'autre, du *care* voire de la responsabilité pour autrui³⁰⁷, où l'on accepte d'être affecté, de s'engager personnellement, de perdre un peu de soi pour faire place à l'autre. La solidarité dont la « compassion est la seule ou la principale expression possible[...] »³⁰⁸, en ce sens « désigne alors non plus d'abord le mouvement inaugural et le mouvement inclusif de la responsabilité éthique face au mal, mais son mouvement accompagnateur »³⁰⁹, si bien qu'il n'est pas éthiquement fondé d'exiger des soignants qu'ils soient profondément *affectés* par la douleur des patients en fin de vie ou encore qu'ils portent toute leur douleur. Une telle exigence placerait sur leurs épaules un fardeau émotionnel impossible à soutenir dans la durée et qui ne correspond pas à leur rôle spécifique. Ce que l'on peut attendre d'eux, dans une perspective de solidarité kénotique, n'est pas l'absorption totale de la souffrance, mais une ouverture sensible et une présence fidèle qui manifeste au malade qu'il n'est pas abandonné ou qu'il n'est pas seul à porter sa souffrance. On attend également d'eux un « regard bienveillant et résolument convaincu que le malade reste et demeure une personne(digne) jusqu'au bout, par-delà sa vulnérabilité et son état de dépendance [...] »³¹⁰. La juste mesure consiste à rester touché pour demeurer humain et attentif, mais à conserver une distance intérieure nécessaire à l'efficacité du soin et à la préservation de leur équilibre personnel.

Une implication affective excessive peut en effet conduire à des effets négatifs tels que l'épuisement compassionnel, le burn-out, la perte de sens ou encore le durcissement défensif qui génère de l'indifférence. L'éthique kénotique de la solidarité invite donc à chercher un juste équilibre, où le soignant se fait proche sans se laisser écraser. Concrètement, cette éthique peut être vécue à travers une présence attentive voire silencieuse auprès du malade, une écoute active de ses peurs et de ses besoins, une compétence professionnelle orientée vers le soulagement de la douleur et le respect de la dignité, un travail en équipe interdisciplinaire qui permet de partager la charge émotionnelle, et une reconnaissance des limites humaines qui autorise le soignant à demander soutien et accompagnement(supervision, espaces de parole, accompagnement spirituel).

Le samedi saint aide à comprendre « qu'une authentique compassion [ou solidarité] sait ménager en celui qui souffre ce temps de remaniement intérieur, de travail douloureux où l'on

³⁰⁷ Cf. F. NIESSEN, « Souffrances au creuset de la bioéthique : un appel à accompagner », p. 105-106.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 106.

³⁰⁹ X. THEVENOT, *Compter sur Dieu. Études de théologie morale*, p. 125.

³¹⁰ S. AMAR, « Écouter et prendre soin d'une personne qui souhaite mourir », p. 555.

se prépare à voir et à entendre l'excès des Visions et des Paroles désarçonnantes qui seront données le jour de Pâques »³¹¹. Ainsi comprise, la solidarité kénotique en fin de vie ne devient pas un poids écrasant, mais une attitude éthique équilibrée : elle honore la fragilité du malade tout en protégeant la santé psychique et spirituelle du soignant. Elle n'est pas enfermement dans la douleur. Elle ouvre, paradoxalement, à une dimension plus profonde : celle d'une espérance possible au cœur de la souffrance. Voilà qui nous amène à parler du dimanche de Pâques qui est le jour de l'irruption, du surgissement de l'Autre.

3.1.3. Le dimanche de Pâques ou l'espérance qui relève sans effacer la souffrance

La kénose du Christ ne se termine pas dans la mort. Elle conduit, par l'obéissance jusqu'à la croix, à l'exaltation. Ce mouvement pascal (descente dans la souffrance, passage par la mort, élévation dans la gloire) est au cœur de la foi chrétienne et

Bouscule les représentations spontanées de Dieu. Alors que celles-ci sont en quête d'une retrouvaille de l'intégrité perdue, voici que le Ressuscité se présente avec un corps marqué par le drame de la passion. Alors que l'espérance imagine toujours secrètement que le Sauveur va cesser de frustrer et va éliminer tout de suite toute souffrance, voici que le Ressuscité, comme sur le chemin d'Emmaüs, exige pour être reconnu un *travail mental* qui intègre la souffrance³¹².

Ainsi, il révèle que la souffrance, bien qu'elle demeure un scandale et un mystère, peut être traversée dans une espérance qui ne repose pas sur la suppression de la douleur, mais sur une présence qui sauve de l'absurde. Développer l'espérance chrétienne devient alors synonyme de « retrouver encore le combat de la justice contre le mal, c'est être conduit à ce qui constitue le cœur même de l'action éthique, à savoir la compassion avec les *petits*, et c'est dire et redire humblement chaque jour avec eux : *Mais délivre-nous du Mal* »³¹³.

Le jour de Pâques révèle que la solidarité du Christ, sa compassion avec l'humanité souffrante n'a pas été vaine. Elle ouvre un passage vers la vie. Le Ressuscité ne revient pas indemne, mais transfiguré. Ses plaies demeurent, mais elles ne sont plus signes de mort, elles deviennent sources de salut.

De même, l'éthique kénotique est porteuse d'une espérance, non illusoire ni triomphaliste, mais enracinée dans la dignité indestructible de la personne, au-delà même de la dégradation du corps ou de l'oubli de soi. En contexte de la fin de vie, agir « éthico-kénotiquement » c'est croire que la vie a encore un sens jusque dans la mort, et que toute personne reste appelée à une forme de relèvement spirituel, relationnel ou eschatologique.

³¹¹ X. THEVENOT, *Compter sur Dieu. Études de théologie morale*, p. 139.

³¹² *Ibid.*, p. 140.

³¹³ *Ibid.*

Dans l'accompagnement des personnes en fin de vie, cette espérance n'est pas une simple projection vers l'au-delà. Elle se vit dans le présent : dans chaque geste de tendresse, chaque regard d'attention, chaque silence partagé. L'espérance kénotique, c'est croire que même dans le moment ultime, la vie garde un sens, et que cette vie, même diminuée, dépendante ou souffrante, est encore habitée par Dieu. Cela voudrait aussi signifier que « dans la foi au Christ souffrant, mort et ressuscité, nous croyons en une promesse de vie et de vie éternelle, et donc en une fécondité à travers et au-delà de l'expérience de perte et de mort »³¹⁴.

Disons que la kénose traduite par le triduum nous présente la compassion ou la solidarité comme un chemin éthique. Il ne propose pas une morale, mais une forme de vie : celle du Christ, *Dieu fait solidaire*, qui traverse la souffrance, le silence et la mort, pour s'ouvrir à la vie. Cette dynamique kénotique et pascalle constitue un modèle d'éthique kénotique pour celles et ceux qui accompagnent : descendre avec, demeurer auprès, espérer pour. Ce chemin kénotique permet de comprendre que la véritable compassion, la véritable solidarité ne consiste pas à soulager à tout prix, mais à honorer, jusqu'au bout, la dignité du souffrant, à se faire proche, discret et porteur d'une espérance qui inclue la Croix.

Voilà comment la kénose du Christ, en tant qu'abaissement libre, solidarité incarnée et promesse d'espérance, fonde une éthique du soin et de l'accompagnement profondément respectueuse de la dignité humaine, même dans la souffrance et la dépendance. Mais, cette vision kénotique entre aussi en tension avec certaines conceptions contemporaines de la dignité et de la liberté, notamment lorsqu'elles conduisent à revendiquer le droit de mourir comme ultime affirmation de soi.

C'est pourquoi il est utile d'ouvrir maintenant la réflexion à une analyse du grand débat contemporain sur l'euthanasie et le suicide assisté, pour mieux comprendre comment l'éthique kénotique peut offrir un éclairage original et critique face à ces enjeux complexes.

3.2. *Le débat contemporain sur l'euthanasie et le suicide assisté*

Les progrès de la médecine moderne, tout en apportant des moyens efficaces pour soulager la douleur et prolonger la vie, ont également introduit de nouvelles tensions éthiques, particulièrement concernant la fin de vie. Face à la souffrance jugée insupportable ou à la perte d'autonomie, certaines voix s'élèvent pour revendiquer le droit de choisir les moments et les modalités de sa mort, que ce soit par l'euthanasie ou le suicide assisté. Ces pratiques, de plus en plus discutées et légalisées dans plusieurs pays occidentaux, soulèvent des questions fondamentales : qu'est-ce que mourir dignement ? L'autonomie du patient doit-elle primer sur

³¹⁴ F. NIESSEN, « Pourquoi et comment penser la contribution de la foi chrétienne à la bioéthique ? », p. 63.

toute autre considération ? Peut-on supprimer la souffrance en supprimant la vie de celui qui souffre ?

Pour mieux situer la pertinence de l'éthique kénitique dans ce contexte, il convient d'abord d'examiner les grands arguments avancés dans ce débat, avant d'y confronter une lecture inspirée de la kénose du Christ.

3.2.1. Positions éthiques principales : autonomie, dignité et souffrance en fin de vie

Le débat contemporain autour de l'euthanasie et du suicide assisté

A montré le malaise de notre société face à la fin de vie[...] Le médecin doit avoir toutes les réponses, mais paradoxalement, il devrait se soumettre à la volonté du patient qui revendique son autodétermination. Certains n'hésitent pas à exiger leur droit à choisir leur mort, réduisant le médecin à l'exécution de leur volonté³¹⁵.

Ce débat repose principalement sur la notion de dignité, sur l'autonomie du patient et sur la volonté de ce dernier de mettre fin à des maux et souffrances jugés inhumains. En effet, « les demandes d'euthanasie[et du suicide assisté] prennent souvent leur racine dans la présence ou la persistance des douleurs et/ou d'autres symptômes physiques pénibles »³¹⁶. C'est la première cause de demande d'euthanasie même lorsque le malade n'en formule pas ou très peu de plainte de façon spontanée³¹⁷.

Ainsi, la fin de vie soulève des questions éthiques majeures sur la dignité humaine, puisque « ces maux, lorsqu'ils sont devenus insupportables du fait de leur intensité ressentie, ou même de leur installation dans le temps, sont de nature à opérer un repli narcissique au détriment de la vie relationnelle, à ôter toute envie de vivre, à faire perdre tout sens à la vie »³¹⁸.

En effet, les uns, c'est-à-dire les défenseurs de l'euthanasie et du suicide assisté, insistent sur le respect de la volonté individuelle des patients. D'après eux, chacun devrait pouvoir décider librement de sa mort, surtout lorsqu'il est confronté à une maladie incurable et douloureuse. Ils voient dans l'euthanasie et le suicide assisté une expression de l'autonomie et du refus de la souffrance qui dégrade la dignité de l'homme. La mort devient alors un « droit », le malade ne désire plus rien d'autre que de « faire taire ce corps en demandant qu'on le tue »³¹⁹ au nom de la liberté personnelle, le corps étant devenu souffrance, affaiblissant du même coup l'image de soi et l'estime qu'on se porte³²⁰.

³¹⁵ J.-B. BRICHET et C. BROSSOLLET, « Accompagner avec humanité et dignité celui qui nous est proche : une approche citoyenne », p. 811, dans E. HIRSCH(Éd.), *Fins de vie, éthique et société*, Toulouse, Éd. Érès, 2016.

³¹⁶ S. AMAR, « Écouter et prendre soin d'une personne qui souhaite mourir », p. 554.

³¹⁷ Cf. *Ibid.*

³¹⁸ *Ibid.*

³¹⁹ *Ibid.*

³²⁰ Cf. *Ibid.*

Cette position repose sur une vision fortement individualiste de la personne humaine, où la maîtrise de soi est considérée comme l'expression suprême de la dignité.

Les autres, soit les adversaires ou les détracteurs de cette position, rappellent que cette conception de la dignité, réduite à la capacité de choisir, omet les dimensions ontologique et relationnelle de la personne. Ils soulignent aussi les risques de dérives (pression sociale et économique, glissement vers l'euthanasie non volontaire), et insistent sur l'importance de développer une médecine palliative qui considère la souffrance globale, c'est-à-dire physique, psychique, sociale et spirituelle de la personne. Ils voient la dignité non pas dans la maîtrise, le contrôle ou l'autodétermination mais dans la relation qui marque le rapport entre soignant et soigné.

En effet, l'euthanasie et le suicide assisté sont souvent justifiés au nom de la « dignité » et entendus dans ce contexte comme le droit de mourir selon ses propres conditions. Cette dignité au nom de laquelle se réclame ce droit de mourir est celle « conférée par le seul regard par soi sur soi ou, selon certains, par autrui sur soi »³²¹ et qui correspond à la dignité-décence dont nous avons parlé précédemment. Il y a cependant lieu de se poser la question de savoir si vraiment ce que réclament, au nom de leur « prétendue » dignité, ces personnes en fin de vie, c'est vraiment la mort ?

De fait, on ne veut ou on ne demande habituellement que ce qui est bon pour soi. On ne va, par exemple, chez le dentiste que pour se porter mieux une fois guéri, sinon cela ne vaut pas la peine. Cela voudrait dire qu'on ne veut d'une chose qu'en raison du bien que cela procure. Ainsi, personne n'accepte le mal parce qu'il fait mal. Mais, en revanche, « la plus petite parcelle de bien que nous y voyons suffit à nous rendre désirable une chose qui, prise en elle-même, ne le serait pas »³²². C'est pour cette raison-là que nous disons que « les patients qui demandent à mourir demandent en fait autre chose »³²³, sinon à quel bien la mort leur donne-t-elle accès ?

Puisque la mort est un mal absolu en regard de notre existence,

Il est difficile de la considérer comme désirable en elle-même. De plus, [s'il] y a une vie terrestre après la séance chez le dentiste [...] il n'y en a pas après la mort ! Donc ceux qui souhaitent mourir ne veulent pas mourir en raison des biens auxquels la mort permettrait d'accéder pour vivre mieux, ni ne peuvent raisonnablement vouloir la mort comme le moyen d'une autre chose qui viendrait après elle³²⁴.

Ainsi, convaincu que personne ne peut vouloir la mort pour la mort, à moins de considérer qu'elle comporte quelque bien — auquel, en réalité, elle lui priverait de tout accès et dont par

³²¹ J. RICOT, « Dignité humaine et fin de vie », dans F.-X. PUTALLAZ et N. B. SCHUMACHER (Éds), *L'humain et la personne*, Paris, Cerf, 2008, p. 40, cité par A. P. PANOU, *Mourir dans la dignité. Corps et Âme, l'union indissoluble*, p. 36.

³²² J.-F. POISSON, *Soins palliatifs, la vraie alternative à l'euthanasie*, p. 127-128.

³²³ *Ibid.*, p. 128.

³²⁴ *Ibid.*, p. 128.

ailleurs la satisfaction lui serait absolument impossible — nous considérons l'euthanasie et le suicide assisté comme l'expression de « la volonté de ne plus être sujet, de ne plus avoir à supporter ce qu'un sujet a vocation de supporter : l'existence quotidienne[avec la souffrance qui va avec, surtout celle marquant la fin de vie] »³²⁵. C'est en ce sens que vous conviendrez qu'ils ne sont ni promoteurs ni protecteurs de la dignité mais qu'au contraire, ils exposent à l'« indignité » du fait de faire de la personne humaine un « non-sujet », de provoquer « une opération de clivage où le corps se trouve fantastiquement externalisé, objectivé, désolidarisé de son être »³²⁶. L'euthanasie, comme le suicide assisté ou toute autre façon de supprimer la vie d'un être vivant, « est d'abord regardé comme la disparition d'un sujet avant d'être la manifestation d'une liberté »³²⁷. Il est donc paradoxal d'associer la dignité avec l'euthanasie qui traduit « cette conception de la liberté qui voit dans l'acte même de sa propre suppression la manifestation la plus glorieuse de son existence et de sa valeur »³²⁸.

On peut alors être porté à dire que « l'expression d'un désir de mort[...] ne relève pas toujours d'une demande d'euthanasie »³²⁹. Ceux qui expriment un tel désir sont en réalité des amoureux de la vie qui « disent leur incapacité à demeurer longtemps en vie, compte tenu de la manière dont leur existence de patient se déroule ; ils ne disent pas leur volonté de ne plus vivre »³³⁰ puisque « lorsqu'elles sont exprimées, la majorité de ces demandes[de mort] cèdent après que des tels symptômes aient été explorés et autant que possible soulagés »³³¹. Ainsi,

Vouloir mourir apparaît, ici, comme le cri de détresse d'un vivant, d'un être en vie qui se bat non pas contre la vie comme telle mais contre tout ce qui, dans la vie, l'empêche de se déployer pleinement. Autrement dit, vouloir mourir ne s'oppose pas à la vie mais à ce qui, dans la vie, interdit à celle-ci d'être vraiment vivante³³².

En fait, l'expression d'une telle demande peut, dans certains cas, « avoir valeur de mesure défensive contre l'angoisse de la mort lorsque cette dernière est déterminée par des vécus de passivation et de soumission ». ³³³ En ce sens, elle relève d'une hémorragie narcissique contribuant à des éprouvés de honte car « l'expérience tend à montrer que c'est précisément ce sentiment de honte qui préside souvent à l'émergence d'une demande de mort »³³⁴.

Aussi, il y a lieu de distinguer, dans l'acte euthanasique et le suicide assisté, la liberté de faire une chose et la libération de quelque chose. En son sens strict et idéal, la liberté exclut toute contrainte, tandis que la libération la suppose. En ce sens, les souffrants en fin de vie qui

³²⁵ J.-F. POISSON, *Soins palliatifs, la vraie alternative à l'euthanasie*, p. 128-129.

³²⁶ S. AMAR, « Écouter et prendre soin d'une personne qui souhaite mourir », p. 554.

³²⁷ J.-F. POISSON, *Soins palliatifs, la vraie alternative à l'euthanasie*, p. 121.

³²⁸ *Ibid.*, p. 121.

³²⁹ S. AMAR, « Écouter et prendre soin d'une personne qui souhaite mourir », p. 555.

³³⁰ J.-F. POISSON, *Soins palliatifs, la vraie alternative à l'euthanasie*, p. 129.

³³¹ S. AMAR, « Écouter et prendre soin d'une personne qui souhaite mourir », p. 554.

³³² F. KABAYA LUBANDA, « Faut-il avoir peur de la mort ? », p. 7, col. 1.

³³³ S. AMAR, « Écouter et prendre soin d'une personne qui souhaite mourir », p. 555.

³³⁴ *Ibid.*

décident de mettre fin à leur vie n'accomplissent pas ce geste comme un acte de liberté mais comme une contrainte pour se libérer d'un mal devenu insupportable. Voilà pourquoi on peut dire que

Le suicide [assisté] comme l'euthanasie n'est pas un acte de liberté comme s'il s'agissait librement d'opter pour la mort ou la vie. Il s'agit d'une réponse de la vie au besoin d'être libéré d'une souffrance devenue insupportable. Celui qui veut mourir en formule la demande ou le réalise aux prises avec la menace et la peur engendrées par ce qu'il est seul à vivre comme insupportable et dont il voudrait se libérer de toute urgence³³⁵.

Ainsi, confondant la liberté et la libération dans la justification de l'option pour la mort comme geste de dignité en fin de vie, les partisans de l'euthanasie et du suicide assisté promeuvent la dignité-décence « qui est susceptible d'une évaluation quantitative, [et qui] est une notion relative et non pas absolue comme l'est la dignité ontologique »³³⁶. L'euthanasie et le suicide assisté sont en réalité l'expression de la peur reposant « sur l'idée que la dignité se perd, et qu'avant de la perdre un *dernier choix* est à faire, comme ultime manifestation de sa propre existence, comme s'il fallait se rassurer sur l'exercice de sa liberté personnelle »³³⁷.

La dignité profonde de l'homme quant à elle « ne se fonde pas sur l'apparence, le discours ou la revendication[...] [et] mourir dans la dignité consiste à *mourir en relation* avec les autres et avec Dieu [...][bref,]il s'agit de *mourir vivant* »³³⁸, qui est l'approche de la dignité ontologique de l'homme créé à l'*imago Dei*.

En effet, la dignité-décence à la base de l'euthanasie et du suicide assisté et centrée sur l'autodétermination et l'autonomie entre en tension avec la vision chrétienne qui affirme la dignité ontologique, irréductible à la seule liberté ou volonté individuelle, comme don reçu de Dieu du fait d'être créé à son image.

Si ce débat sur la dignité traduit des peurs (de la souffrance, de l'abandon, de la perte de contrôle), du reste légitimes, il risque aussi d'ouvrir la voie à une banalisation de la mort provoquée. La réponse éthique chrétienne à ce débat ne doit pas consister en un refus de toute technique ou décision médicale, mais en une affirmation forte que

Celle-ci [la dignité humaine] se fonde avant tout sur le fait que l'homme a été créé à l'image de Dieu (Gn 1, 27), et que tout homme est porteur de l'image de Dieu en sa constitution même, en son être le plus intime et cela d'une façon inaliénable. C'est elle qui fait la valeur absolue de chaque être humain et le rend souverainement respectable quels que soient son sexe, sa race, son âge ou son état³³⁹.

Ceci contredit une objection récurrente qui consiste à affirmer que les patients qui demandent l'euthanasie ou le suicide assisté ne recherchent pas tant la mort que la possibilité

³³⁵ S. AMAR, « Écouter et prendre soin d'une personne qui souhaite mourir », p. 555.

³³⁶ J. RICOT, *Penser la fin de vie*, p. 279.

³³⁷ J.-F. POISSON, *Soins palliatifs, la vraie alternative à l'euthanasie*, p. 123.

³³⁸ A. P. PANOU, *Mourir dans la dignité. Corps et Âme, l'union indissoluble*, p. 107.

³³⁹ J.-C. LARCHET, *Le chrétien devant la maladie, la souffrance et la mort*, Paris, Cerf, 2002, p. 79, cité par A. P. PANOU, *Mourir dans la dignité. Corps et Âme, l'union indissoluble*, p. 118.

de choisir les conditions de leur fin de vie, et que cette auto-détermination représenterait. Un ultime acte de dignité. Une telle position réduit cependant la dignité à seule capacité de l'autonomie rationnelle, comme si l'homme n'était digne que tant qu'il demeure maître de ses choix. Or, dans la perspective chrétienne, la dignité humaine n'est pas fonctionnelle mais ontologique. Elle découle du fait d'être créé à l'image de Dieu et s'accomplit dans le Christ crucifié. Ce dernier révèle que la dignité ne disparaît pas avec la perte de contrôle ou l'approche inéluctable de la mort, mais qu'elle se manifeste paradoxalement dans la vulnérabilité et l'abandon confiés au Père(cf. Ph 2, 5-11). En Lui, la mort n'est pas « maîtrisée » comme un choix ou une option technique, mais accueillie comme un passage dans la relation, à Dieu et aux autres.

La kénose du Christ montre ainsi que la dignité humaine se vit pleinement même dans le dépouillement extrême, et qu'elle ne dépend pas de la puissance ou de la force d'agir mais de la relation d'amour qui soutient l'existence jusque dans sa fin. C'est pourquoi, loin d'abolir la dignité, l'accompagnement palliatif cherche au contraire à la révéler et à l'honorer, en reconnaissant dans toute vie humaine, jusque dans la faiblesse et l'impuissance, l'image du Dieu crucifié³⁴⁰

Ainsi, la vie humaine même diminuée par la maladie conserve une valeur jusque dans sa fin, et toute personne mérite un accompagnement respectueux, compatissant et fidèle. C'est cela l'apport de l'approche de la dignité ontologique de l'homme créé à l'image du Dieu crucifié enracinée dans l'Évangile qui peut orienter vers une éthique renouvelée de la fin de vie.

Disons que ces positions traduisent une tension entre deux conceptions de la dignité humaine : l'une fondée sur la capacité et le contrôle ou la maîtrise, l'autre sur l'inconditionnalité de la valeur ou de la dignité de toute vie. Pour éclairer cette tension, il est intéressant d'envisager une lecture éthique fondée sur la kénose du Christ.

3.2.2. Le discernement éthique à la lumière de la kénose : la dignité dans la dépendance

La kénose du Christ offre un renversement des critères habituels d'appréciation de la valeur ou de la dignité humaine. En effet, en s'abaissant jusqu'à la condition de serviteur, en devenant vulnérable et dépendant, Jésus manifeste que la dignité n'est pas dans la force, l'autonomie, la maîtrise ou l'utilité, mais dans l'amour reçu et donné, dans la relation. Il révèle que l'on peut pleinement être humain dans la fragilité, et que la dépendance elle-même peut être un lieu de révélation du sens, de solidarité ou de communion.

³⁴⁰ Cf. JEAN-PAUL II, *Evangelium vitae*, n° 64-67, Lettre encyclique sur la valeur et l'inviolabilité de la vie humaine, en ligne : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html

Face aux discours qui associent dignité et maîtrise, la kénose affirme au contraire que la dignité est aussi présente dans le non-pouvoir, dans la non-maîtrise, lorsque la personne, même affaiblie, est reconnue, entourée, aimée. L'éthique kénotique valorise donc la qualité de la relation au mourant plutôt que la seule maîtrise technique de la douleur ou du moment de la mort.

Ainsi, n'attachant pas la dignité à la maîtrise ou à l'autonomie, mais à la logique du don, de la présence, de la compassion et de la solidarité, cette éthique kénotique (de la solidarité) nous invite à accueillir la fragilité non comme une perte de valeur ou de dignité, mais comme un lieu possible de communion et de révélation de l'amour. Là où le monde voit la déchéance, la foi discerne une participation au mystère pascal. Cette éthique refuse donc toute tentative de suppression de la vie comme solution à la souffrance et condition d'accès à une mort dans la dignité, et appelle plutôt à un accompagnement fidèle, humble et dans l'espérance. En suivant le Christ crucifié, elle propose une manière d'aimer jusque dans la faiblesse, faisant de la fin de vie un lieu possible de sens, de relation et d'espérance, ce qui permet une mort dans la dignité.

L'éthique kénotique qui s'inspire du mystère de l'abaissement du Christ, preuve d'un amour qui se fait proche, vulnérable, et pleinement solidaire de l'homme souffrant, conduit à cet agir. C'est par la relation marquée par la présence, la solidarité ou la compassion et le respect de la personne jusque dans ses limites les plus extrêmes, qu'on honore la dignité humaine en fin de vie et qu'on ouvre les portes à la possibilité d'une mort dans la dignité. Accompagner « signifiant une présence de qualité nécessite d'être vrai et humble »³⁴¹. Ainsi, cette éthique kénotique propose un modèle d'accompagnement fondé non pas sur le contrôle ou la maîtrise mais sur la solidarité car « l'accompagnant n'arrive pas avec l'affirmation de certitudes toutes faites, de grands principes et de bonnes paroles »³⁴² mais avec une présence humble, solidaire et pleine d'espérance.

Cependant, cette éthique kénotique a besoin d'un terrain d'application respectueux de la dignité de la personne dans sa souffrance et qui soit une alternative concrète à l'euthanasie et au suicide assisté. C'est ce que nous allons maintenant envisager.

3.2.3. Les soins palliatifs et l'accompagnement kénotique comme alternative chrétienne à l'euthanasie et au suicide assisté

La fin de vie soulève des enjeux cruciaux où la dignité humaine est souvent invoquée, parfois dans des sens divergents. Face aux progrès médicaux, aux pressions sociales et aux

³⁴¹ F. NIESSEN, « Souffrances au creuset de la bioéthique : un appel à accompagner », p. 112.

³⁴² *Ibid.*

questionnements existentiels des patients, la société est interpellée sur la manière d'accompagner la personne souffrante sans trahir son humanité, sa dignité.

Les débats sur les soins palliatifs, l'euthanasie et le suicide assisté reflètent des visions parfois contrastées ou antagonistes de la dignité avec d'une part, ceux qui, dans la souffrance qui accompagne la fin de vie, voient la dignité non pas dans l'autonomie ou la liberté mais dans la relation, et d'autre part, les partisans de la demande de mort comme une façon de manifester sa dignité à travers la réappropriation de sa liberté de décision.

C'est dans cette complexité que la théologie kénotique peut offrir un éclairage éthique original, ancré dans la reconnaissance de la valeur inaliénable de toute personne créée à l'image du Dieu crucifié, même en fin de vie.

Les soins palliatifs visent à soulager la douleur, à apaiser la souffrance globale (physique, psychologique, spirituelle), à sauvegarder la dignité du patient, à soutenir ses proches et à préserver la qualité de vie jusqu'au terme naturel de l'existence. Ils s'inscrivent dans une vision profondément humaine et personnalisée du soin, respectant la personne dans sa globalité. Cette approche reconnaît que la dignité ne se réduit pas à l'autonomie, mais inclut la relation, la fragilité et l'accompagnement³⁴³.

Par leur éthique du *care* ou du « prendre soin », les soins palliatifs affirment que vivre jusqu'au bout avec soutien et présence est possible et porteur de sens. Ils s'opposent à une vision techniciste ou utilitariste de la médecine, qui risquerait de voir dans la fin de vie une phase inutile ou indigne. C. Kebers charge cette médecine techniciste et utilitariste et justifie l'origine des soins palliatifs en des termes on ne peut plus clairs. Pour elle,

C'est [...] à partir des préoccupations scientifiques et techniques volontairement ou involontairement séparées des préoccupations de soins et d'accompagnement, que la médecine s'est déshumanisée jusqu'à ne plus connaître et nommer le malade que sous l'angle de sa pathologie. C'est sur ce terrain miné de la déshumanisation de la médecine que, comme l'on sait, les Soins Palliatifs se sont mobilisés en faveur de l'écoute et de l'accompagnement des grands malades en fin de vie, les thérapeutiques de la douleur étant alors leur priorité³⁴⁴.

Les soins palliatifs s'inscrivent donc dans une démarche consistant pour les soignants à s'engager dans une relation de confiance partagée, à accompagner le patient ainsi que ses proches chaque jour jusqu'au bout, lorsque la maladie s'engage et que la guérison n'est plus un objectif. Ce n'est plus la maladie mais le malade qui est visé³⁴⁵. Ainsi, viennent-ils à

Renouer avec la vocation la plus traditionnelle de la médecine, qui n'est pas réduite à la seule recherche biomédicale et à la guérison, mais qui applique les savoirs et le savoir-faire de la science et de la technique à la rencontre singulière du patient et du soignant. En accompagnant dès le début (du moins, ce devrait être le cas) les thérapeutiques actives à visée

³⁴³ Cf. D. JACQUEMIN, « Soins palliatifs », dans LEMOINE L., GAZIAUX É., MÜLLER D. (Éds), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 1880, col. 2.

³⁴⁴ C. KEBERS, *Soins curatifs, soins palliatifs. Leurs différences, leur complémentarité*, p. 13.

³⁴⁵ P. D'ORNELLAS, *Fin de vie, un enjeu de fraternité*, Paris, Salvator, 2015, p. 101-102.

curative, en leur succédant parfois, les soins palliatifs s'inscrivent totalement dans la logique de l'acte médical³⁴⁶.

Cette façon de faire, privilégiant la relation avec le malade jusqu'à la fin de sa vie au succès technique, montre explicitement que les soins palliatifs reposent ou se fondent sur la dignité ontologique, convaincus du fait que,

Quel que soit son état, le patient a besoin des relations humaines. Qu'il soit incapable d'entretenir une forme de réciprocité de ces relations ne change rien : en tant que sujet humain, pleinement empreint de dignité, il demeure un sujet de tous les droits et de toutes les protections attachées à tout humain³⁴⁷.

C'est dans ce sens que Jean-Frédéric Poisson voit en la dignité ontologique « un fondement éthique incomparablement plus solide »³⁴⁸ pour les soins palliatifs. Car, estime-t-il, elle est dans une large mesure la seule « conception de la dignité [...] qui soit conciliable avec l'ambition d'un système de santé qui soit vraiment attentif, ouvert à tous et équivalent pour tous »³⁴⁹. En traitant la douleur globale, et ainsi redonner une certaine indépendance, même relative au malade, en le démedicalisant partiellement pour l'extraire d'une relation qui le réduit à l'état d'objet passif, en engageant dans un pacte de non-abandon, les soins palliatifs respectent et protègent la dignité ontologique du patient. Ainsi transforment-ils sa revendication de la mort en recours à une vie chargée d'un sens nouveau et permettent ainsi au patient de vivre de manière apaisée le temps qui lui reste³⁵⁰.

Ainsi, nous pouvons dire que les soins palliatifs constituent aujourd'hui l'alternative éthique et médicale la plus aboutie à l'euthanasie et au suicide assisté. Leur objectif n'est pas de hâter la mort, ni de la retarder à tout prix, mais d'offrir au mourant un accompagnement global, respectueux de sa personne, en soulageant ses douleurs et en lui permettant de vivre cette étape dans la paix et la dignité.

L'éthique kénotique rejoint profondément cette approche : elle valorise la présence aimante et humble, l'écoute de la souffrance de l'autre, le respect du rythme de chacun, la reconnaissance de la fragilité ou de la souffrance comme lieu du lien. Accompagner dans une perspective kénotique, c'est se dépouiller de ses propres peurs, de ses attentes, de son besoin de contrôle ou de maîtrise, pour accueillir l'autre tel qu'il est, jusqu'au bout.

Cette attitude trouve un écho fort dans la tradition chrétienne de l'accompagnement des mourants, où le soin du corps est inséparable du soin de l'âme. Elle invite à une véritable

³⁴⁶ J. RICOT, *Penser la fin de vie. L'éthique au cœur d'un choix de société*, p. 122-123.

³⁴⁷ J.-F. POISSON, *Soins palliatifs, la vraie alternative à l'euthanasie*, Paris, Mame, 2023, p. 124.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 123.

³⁴⁹ *Ibid.*

³⁵⁰ Cf. *Ibid.*, p. 130-131.

diaconie de la fin de vie, où soignants, proches, aumôniers et bénévoles se mettent ensemble au service de la personne, dans une logique de don réciproque.

3.3. Vers une éthique kénotique de la fin de vie

La dignité humaine ontologique a valeur de principe parce qu'elle est à la base de la moralité³⁵¹. Ainsi, l'affirmation de ce principe fondamental est nécessaire pour les questions liées à la fin de vie. Par conséquent, sans ce principe, « il serait très difficile de trouver une source des droits de la personne, et impossible d'arriver à un jugement éthique face aux conquêtes de la science qui interviennent directement dans la vie humaine »³⁵². Reposant sur le fait que l'être humain a été créé à l'image de Dieu (cf. Gn 1, 27), la dignité humaine ontologique trouve son expression ultime dans la kénose du Christ, ce Dieu qui s'est abaissé jusqu'à la mort pour se solidariser avec l'humanité souffrante. Ensuite, puisque que la dignité ontologique de l'être humain s'enracine dans la kénose du Christ (Ph 2, 5-11), celle-ci devient le fondement d'une éthique kénotique promouvant la solidarité dans la souffrance : le Christ ne s'est pas abaissé seulement pour révéler la valeur de l'homme, mais également pour se faire proche de tout homme, en particulier dans la souffrance et la fragilité, et se donner ainsi, en exemple, d'un comportement à adopter face à elles. Il révèle par-là que la vraie grandeur est dans le service, l'humilité et le don de soi. Une telle éthique appelle donc à imiter cet abaissement en se faisant solidaire, compatissant et présent auprès de celles et ceux qui vivent l'épreuve de la fin de vie.

Ainsi, ne se fondant pas sur la maîtrise ou l'autonomie, mais sur la logique du don, de la présence, de la compassion et de la solidarité, bref de la relation, cette éthique kénotique nous invite à accueillir la fragilité non comme une perte de valeur ou de dignité, mais comme un lieu possible de communion et de révélation de l'amour. Là où le monde voit la déchéance, la foi discerne une participation au mystère pascal. Cette éthique refuse donc toute tentative de suppression de la vie comme solution à la souffrance, condition d'accès à une mort dans la dignité ou moyen d'affirmer sa maîtrise ou son autonomie, et appelle plutôt à un accompagnement fidèle, humble et dans l'espérance. En suivant le Christ crucifié, elle propose une manière d'aimer jusque dans la faiblesse, faisant de la fin de vie un lieu possible de sens, de relation et d'espérance, ce qui permet une mort dans la dignité. Voilà ce qui amène à dire que dans le contexte de la fin de vie,

Agir de façon responsable [et donc éthique] pour honorer la dignité humaine, la sienne et celle d'autrui, ça sera chercher le comportement qui respectera au mieux, ou au moins mal, les personnes dans l'ambiguïté même de l'existence humaine confrontée bien souvent à des dilemmes où différentes valeurs sont en jeu : la vie et la santé du malade, mais aussi[...]l']

³⁵¹ Cf. F. NIESSEN, « La dignité humaine et la foi chrétienne en bioéthique », p. 139.

³⁵² *Ibid.*, p. 136.

autonomie[et/ou la dignité] ; le devoir d'information du médecin au malade, mais aussi la non-malfaisance, etc³⁵³.

L'éthique kénotique (de la solidarité) qui s'inspire du mystère de l'abaissement du Christ, preuve d'un amour qui se fait proche, vulnérable, et pleinement solidaire de l'homme souffrant, conduit à cet agir. C'est par la relation marquée par la présence, la compassion ou la solidarité et le respect de la personne jusque dans ses limites les plus extrêmes, qu'on honore la dignité humaine et qu'on ouvre les portes à la possibilité d'une mort dans la dignité.

Accompagner « signifiant une présence de qualité nécessite d'être vrai et humble »³⁵⁴. Ainsi, cette éthique kénotique propose un modèle d'accompagnement fondé non pas sur le contrôle ou la maîtrise mais sur la solidarité à travers une présence humble et pleine d'espérance car « l'accompagnant n'arrive pas avec l'affirmation de certitudes toutes faites, de grands principes et de bonnes paroles »³⁵⁵.

Accompagner quelqu'un jusqu'à la mort devient ainsi un acte théologique, une manière de participer au mystère pascal. Cette éthique invite à dépasser les clivages entre autonomie et dépendance, pour entrer dans une logique de relation et de service mutuel. Comme le dit A. P. Panou, « à l'heure de la mort, le respect de la dignité de tout homme exige que ses proches accompagnent ses derniers instants dans une attitude d'acquiescement à son départ »³⁵⁶. Elle appelle aussi les soignants, les familles et les communautés chrétiennes à vivre la fin de vie comme un temps d'humanité profonde, de vérité, et parfois même de grâce.

Cette éthique kénotique fondée sur le mystère de l'Incarnation est une réponse à la créativité technoscientifique de la médecine qui, mettant en jeu la dignité humaine, « appelle à la créativité éthique pour que la dignité de tout humain vulnérable soit toujours respectée »³⁵⁷.

Cette perspective éthique fondée sur la kénose du Christ ouvre tout naturellement à une méditation plus large sur la figure du Christ souffrant comme modèle ultime d'accompagnement. C'est ce que nous aborderons dans le point suivant.

3.4. Vers une spiritualité kénotique de l'accompagnement en fin de vie

On serait tenté de se poser la question de savoir pourquoi invoquer le spirituel là où il est question du soin qui fait appel à la technoscience ? Aussi pourrait-on se demander si l'invocation du spirituel dans l'exercice du soin ne lui ferait-elle pas prendre les allures d'un accompagnement spirituel plutôt que celles d'une technoscience ? Ces questions pourraient justifier la difficile reconnaissance de la dimension spirituelle dans les situations de maladie,

³⁵³ F. NIESSEN, « La dignité humaine et la foi chrétienne en bioéthique », p. 133.

³⁵⁴ F. NIESSEN, « Souffrances au creuset de la bioéthique : un appel à accompagner », p. 112.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 112.

³⁵⁶ A. P. PANOU, *Mourir dans la dignité. Corps et Âme, l'union indissoluble*, p. 133.

³⁵⁷ F. NIESSEN, « La dignité humaine et la foi chrétienne en bioéthique », p. 139.

en dehors des structures de soins palliatifs³⁵⁸ dont la visée éthique « sous-tend cette nouvelle articulation entre soins et spiritualité »³⁵⁹.

Précisons que les raisons du déficit de reconnaissance proviennent entre autres de la confusion trop fréquente entre spiritualité et religion, « l'une ne se réduisant pas à l'autre »³⁶⁰ et des inquiétudes des soignants quant à leurs capacités à considérer cette dimension par fragilité personnelle, par manque de compétence et surtout de temps³⁶¹.

En effet,

Il faut le reconnaître, parler de spirituel constitue une irruption surprenante dans l'horizon d'une médecine techno-scientifique trop objectivante : on semble se rendre compte d'une manière très positive que l'humain n'est pas assimilable à sa seule matérialité, qu'il existe aussi une réalité *transcendante* qui le constitue. On pourra penser ici à tous les efforts déployés pour rendre à l'humain sa dignité [dimension éthique]³⁶²

Ainsi, si l'éthique donne des repères pour agir bien, la spiritualité qui « souligne la capacité de l'homme à questionner le sens de son existence et à se sentir connecté à une dimension qui transcende le monde matériel, qu'elle soit désignée en des termes religieux ou séculiers »³⁶³, inspire quant à elle une manière d'être et d'habiter les situations limites, comme celle de la fin de vie. Le spirituel qui est « de l'ordre d'un désir permanent »³⁶⁴ devient en ce sens « ce par quoi l'homme peut assumer sa condition d'homme, fût-ce dans la maladie ou la détresse [...] Cette sphère est commune à tous les hommes mais elle s'exprime de façon personnelle et renvoie au mystère de chacun : *le spirituel est le cœur du cœur de l'homme* »³⁶⁵. L'ouverture à la question spirituelle a une portée humaniste « au sens où elle entend atténuer un certain réductionnisme médical lié à un mode opératoire toujours plus dépendant des biotechnologies »³⁶⁶.

En effet, si dans la souffrance surgit la question sur le sens de la vie, ce questionnement « rejoint également le soignant dans ce qu'il est et vit, d'autant plus qu'il se trouve lui-même confronté à cette période privilégiée d'émergence qu'est la maladie »³⁶⁷. Ainsi, face à cette

³⁵⁸ Cf. F. NIESSEN, « La dignité humaine et la foi chrétienne en bioéthique », p. 140.

³⁵⁹ N. PUJOL, « Spiritualité et fin de vie », p. 602-603, dans E. HIRSCH(Éd.), *Fins de vie, éthique et société*, Toulouse, Éd. Érès, 2016.

³⁶⁰ D. JACQUEMIN, *Éthique des soins palliatifs*, Paris, Dunod, 2004, p. 67.

³⁶¹ Cf. F. NIESSEN, « La dignité humaine et la foi chrétienne en bioéthique », p. 140-141.

³⁶² D. JACQUEMIN, *Éthique des soins palliatifs*, p. 68.

³⁶³ N. PUJOL, « Spiritualité et fin de vie », p. 599.

³⁶⁴ F. NIESSEN, « La dignité humaine et la foi chrétienne en bioéthique », p. 141.

³⁶⁵ *Ibid.*

³⁶⁶ N. PUJOL, « Spiritualité et fin de vie », p. 603.

³⁶⁷ D. JACQUEMIN, *Éthique des soins palliatifs*, p. 68.

difficulté bien réelle, les soignants sont sollicités dans leur engagement propre. C'est là que « l'exercice du soin en tant que tel peut relever d'une dimension spirituelle »³⁶⁸.

L'attention à la question spirituelle permet d'honorer la double requête de technicité et d'humanisation des soins en réconciliant deux dimensions souvent perçues comme antagonistes. D'abord, elle n'entrave en rien la précision et l'efficacité des gestes médicaux ; au contraire, elle les inscrit dans une vision plus large et une approche globale du prendre soin de la personne dans sa totalité (corps, âme et esprit). En même temps, elle humanise la relation de soin en ouvrant un espace de parole, d'écoute et de sens, particulièrement crucial en fin de vie, où les questions existentielles, les peurs et les espérances prennent le pas sur le traitement. En ce sens, la spiritualité ne s'ajoute pas au soin, elle le transfigure : elle permet au soin technique de devenir un acte de présence, et à la médecine de devenir un art de guérir avec humanité.

Le spirituel touchant à l'attitude intérieure, à la qualité de présence, à l'orientation profonde du cœur fait que le soin aux personnes malades et en fin de vie ne soit pas qu'un enjeu médical ou éthique, mais aussi le lieu de croissance spirituelle, pour celui qui part comme pour celui qui accompagne, et le « lieu de présence et d'appel[...], moyennant un engagement éthique des soignants au sein de la relation de soin vécue comme présence »³⁶⁹.

La kénose du Christ qui offre de cette façon un modèle ou un exemple moral peut également offrir un chemin spirituel, un modèle de présence, une manière de se tenir dans la relation à l'autre, dans la vérité, l'humilité et l'espérance. C'est à partir de cette dynamique que peut se déployer une spiritualité de l'accompagnement, structurée autour de trois axes : le Christ souffrant comme guide spirituel, l'accompagnateur comme témoin de la kénose, et l'appel à vivre et faire vivre la dignité jusqu'au bout.

3.4.1. Le Christ souffrant, modèle de présence

Il semble qu'aujourd'hui, à l'exception des structures de soins palliatifs, « les besoins spirituels des personnes en fin de vie ne soient pas clairement identifiés, conceptualisés et accompagnés par des équipes soignantes car celles-ci sont « aspirituelles » et évoluent dans un laïcisme ambiant »³⁷⁰. Pourtant, par son positionnement, le soignant a été placé sur la ligne de front par la société qui a mis le progrès et la technique au chevet du malade qui souffre, faisant de lui le témoin privilégié des questionnements existentiels de ce dernier parce qu'il est toujours

³⁶⁸ D. JACQUEMIN, *Quand l'autre souffre. Éthique et spiritualité*, Bruxelles, Lessius, 2010, cité par F. NIESSEN, « La dignité humaine et la foi chrétienne en bioéthique », p. 142.

³⁶⁹ *Ibid.*

³⁷⁰ A. SEREY, « En quoi l'évaluation des besoins ou de la souffrance spirituels serait-elle utile pour les professionnels accompagnants un patient, et pour le patient lui-même ? », dans *Revue/Jusqu'à la mort accompagner la vie*, n°143, déc. 2020, *Le spirituel à la rencontre du soin*, p. 75.

présent à ses côtés puisque sa vie dépend des soins (surtout physiques). La mission du soignant est donc d'évaluer les besoins non seulement physiques, psychologiques, mais aussi spirituels³⁷¹.

Dans la tradition chrétienne, le Christ souffrant n'est pas qu'un Sauveur lointain : il est présent dans toute chair blessée, dans toute agonie humaine. Il est celui qui a goûté l'abandon, la peur, la douleur (cf. Ph 2), mais aussi celui qui, jusqu'à son dernier souffle, est resté tourné vers le Père et vers les autres. Sa croix devient ainsi le lieu où tout homme souffrant peut se reconnaître, se savoir compris, et même habité.

Pour la personne en fin de vie, contempler le Christ souffrant peut devenir source de paix intérieure et de réconciliation. Il n'est pas un Dieu lointain qui observe indifférent la souffrance d'en haut, mais un Dieu qui l'a prise sur lui. Cette proximité ouvre à une expérience spirituelle du compagnonnage : tu n'es pas seul, le Christ est avec toi.

Cela suppose cependant que cette présence du Christ puisse être rendue perceptible, tangible, incarnée. Ce rôle revient en partie à celles et ceux qui accompagnent. C'est à eux que s'adressera notre attention dans la section suivante.

3.4.2. L'accompagnement kénétique : une vocation à la présence et à la proximité

Les soignants étant sur la ligne de front contre la maladie et la souffrance des patients font face à la question du spirituel, même si celle-ci n'est pas clairement identifiée ou conceptualisée. Certains d'entre eux ne se sentent pas capables d'y répondre ou ne s'y désintéressent faute de formation appropriée ou du fait de leur « aspiritualité » ou du laïcisme dans lequel ils évoluent. Pourtant, l'accompagnement spirituel n'est pas la transmission d'une doctrine ou d'une foi quelconque. Il « se vit davantage dans les gestes du quotidien et dans « l'être ensemble » qui se passent de mots, plutôt que dans les grands discours théologiques[...] »³⁷². Une fois qu'ils comprennent cela, ils peuvent alors se rassurer et vivre authentiquement leur rôle de passeur. Car, le patient n'attend jamais de réponse concise et précise mais une oreille attentive, une présence silencieuse, un regard bienveillant ou une posture d'encouragement³⁷³. En effet, accompagner spirituellement un mourant ne consiste pas à lui apporter des réponses toutes faites, ni à fuir devant le mystère de sa souffrance. Cela demande d'entrer dans une posture kénétique, c'est-à-dire de se rendre disponible sans chercher à maîtriser la situation, de poser des gestes qui portent en eux une intention « spirituelle ». Ainsi,

³⁷¹ Cf. A. SEREY, « En quoi l'évaluation des besoins ou de la souffrance spirituels serait-elle utile pour les professionnels accompagnants un patient, et pour le patient lui-même ? », p. 75.

³⁷² *Ibid.*

³⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 75-76.

une toilette peut être réalisée de manière « aspirituelle » ou spirituelle selon que le soignant la réalise de façon mécanique ou systématique puisque pressé par le temps, ou de façon spirituelle lorsqu'il la fait d'une manière douce et aimante. Pour un regard extérieur, le geste en lui-même peut paraître identique dans les deux cas. La différence se joue dans l'intention du soignant. C'est « la conscience spirituelle du soignant qui va conditionner la présence de la dimension spirituelle dans l'accompagnement »³⁷⁴.

Comme *pôle religieux* de la spiritualité ainsi pratiquée, le mystère de la kénose ajouté au spirituel « areligieux » entendu comme « ce qui tisse la dynamique d'une existence, une dynamique présente en chaque homme, pour le situer dans un horizon qui donne une plénitude de sens aux expériences de sa vie [...] mettrait davantage l'humain en relation avec Dieu »³⁷⁵. Dans cette perspective kénotique, l'accompagnement appelle donc « une manière d'être et de faire, marquée par l'impuissance et la non-maîtrise, l'incertitude et le non-savoir. Il s'agit de se laisser déloger, de descendre dans son humanité, dans son impuissance et sa non-maîtrise afin de relever les personnes vulnérables »³⁷⁶. Le véritable accompagnateur est celui qui accepte de se dépouiller de ses sécurités et de ses certitudes, de son besoin de faire ou de réussir, pour simplement être là et ainsi protéger la dimension gracieuse de sa relation au patient et éviter que tous leurs rapports soient mus uniquement par le souci de réussite, de contrôle et de maîtrise³⁷⁷. Ne voir l'accompagnement qu'en termes de réussite de son action a quelque chose de destructeur, cela laisse toujours les personnes en position de hors-jeu. La vie de l'accompagnant, comme celle de tout disciple, « tient [...] du passage constant du souci comptable [réussite] à la confiance »³⁷⁸.

Accompagner spirituellement la fin de vie, c'est faire le choix de la confiance en la personne de Jésus-Christ qui nous a ouvert le chemin, ou mieux, qui en nous ouvrant ainsi la voie s'est fait lui-même chemin. C'est aussi réaliser qu'on n'a pas le monopole d'une sorte de réflexes de défense et de promotion de soi. Ainsi, « la certitude est donnée aux croyants qu'ils ne sont pas seuls lorsqu'ils se risquent aux autres, mais que c'est pour eux l'occasion de rejoindre leur Seigneur »³⁷⁹.

Cette posture est une forme de vocation : elle engage tout l'être, dans une attitude d'humilité, d'écoute, et de service silencieux. Elle peut devenir un véritable chemin spirituel

³⁷⁴ A. SEREY, « En quoi l'évaluation des besoins ou de la souffrance spirituels serait-elle utile pour les professionnels accompagnants un patient, et pour le patient lui-même ? », p. 76.

³⁷⁵ D. JACQUEMIN, *Éthique des soins palliatifs*, p. 68.

³⁷⁶ F. KABAYA LUBANDA, *La descente aux enfers chez Hans Urs von Balthasar pour penser une éthique de soins palliatifs*, p. 370.

³⁷⁷ Cf. É. GRIEU, *Un lien si fort. Quand l'amour de Dieu se fait diaconie*, p. 68.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 71.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 68.

pour le soignant ou l'accompagnant lui-même, qui apprend à se laisser transformer par la rencontre du mourant.

C'est dans ce sens que nous disons que l'*accompagnateur kénotique* n'est pas un héros, ni un sauveur. C'est un témoin discret de la présence du Christ, un frère ou une sœur en humanité qui marche aux côtés de celui qui n'en peut plus et qui s'en va, sans fuir, sans hâter, sans retenir. Voilà pour quoi

Le médecin chrétien doit respecter le bien portant autant que celui qui gît sur son lit, immobilisé par la maladie, même s'il est *sans apparence humaine*, défiguré par le grand âge, les handicaps physiques ou mentaux, même s'il est un *moins que rien* car en lui, il reconnaît le Christ souffrant qui attend ses soins³⁸⁰.

Mais, cette posture ne se limite pas à l'attitude individuelle. Elle est aussi un engagement collectif et ecclésial pour faire vivre, jusqu'au bout, la dignité de la personne souffrante. Cela nous conduit à la dernière étape de notre réflexion.

3.4.3. Vivre et faire vivre la dignité jusqu'au bout : entre foi, espérance et charité

Une spiritualité kénotique ne peut se comprendre en dehors de ces trois vertus théologiques que sont la foi, l'espérance et la charité. Elles constituent l'ossature intérieure de l'attitude spirituelle face à la mort.

La foi permet de croire, même dans la nuit de la souffrance, que la vie garde un sens, que l'être humain demeure infiniment précieux, même lorsqu'il ne peut plus rien faire. Elle « dénonce à la fois le refus de l'espérance [...] et la solitude dans la mort, deux attitudes qui ne peuvent aucunement rendre compte du *mourir dans la dignité* »³⁸¹. Par la foi, mourir dans la dignité devient synonyme de « vivre sa mort comme un acte suprême d'obéissance au Père (cf. Ph 2, 8) en acceptant de l'accueillir à l'« l'heure » voulue et choisie par lui (cf. Jn 13,1), qui seul peut dire quand est achevé notre chemin terrestre »³⁸².

L'espérance pour sa part soutient l'accompagné et l'accompagnateur dans cette traversée du désert : non pas pour fuir la mort ou la hâter, mais pour croire que la mort en elle-même n'a pas le dernier mot. Grâce à elle, la personne souffrante peut « ressentir auprès d'elle la présence du Christ et de l'Église dans le passage de la mort vers la vie éternelle »³⁸³. Les sacrements de l'Église, spécialement celui des malades, servent à renforcer cette espérance chez les mourants et leurs proches.

³⁸⁰ M.-J. THIEL, *Au nom de la dignité de l'être humain*, Montrouge, Bayard, 2013, p. 49.

³⁸¹ A. P. PANOU, *Mourir dans la dignité. Corps et Âme, l'union indissoluble*, p. 168.

³⁸² JEAN-PAUL II, *Evangelium vitae*, n° 67, cité par A. P. PANOU, *Mourir dans la dignité. Corps et Âme, l'union indissoluble*, p. 170.

³⁸³ A. P. PANOU, *Mourir dans la dignité. Corps et Âme, l'union indissoluble*, p. 168.

La charité, enfin, est le visage concret de l'amour kénotique et de la relation. Elle est une réponse à l'appel à l'aide, à la « demande d'accompagnement, de solidarité et de soutien dans l'épreuve »³⁸⁴ qui monte du cœur de la personne confrontée à la suprême souffrance accompagnant la fin de vie, spécialement lorsqu'elle est tentée de se renfermer dans le désespoir et de presque s'y anéantir. La charité prend soin, elle se fait proche, elle console, elle honore et respecte le mystère de l'autre. Par la relation qu'elle établit avec la personne souffrante, la charité donne accès à une mort dans la dignité.

Vivre et faire vivre la dignité jusqu'au bout, c'est donc créer autour du mourant un climat de confiance, de paix et de reconnaissance. C'est permettre que sa vie soit accompagnée jusqu'à son terme dans la lumière, même ténue, d'une présence aimante.

3.5. Portée et limites de l'approche kénotique en éthique de la fin de vie

La réflexion théologique menée tout au long de ce travail a permis de mettre en lumière la fécondité de la kénose du Christ comme cadre de discernement pour l'éthique de la fin de vie.

Toutefois, il est nécessaire d'en préciser la portée et d'en reconnaître les limites, afin d'éviter certains malentendus ou détournements possibles. La perspective kénotique ne prétend pas constituer un modèle normatif exhaustif ni se substituer aux savoirs médicaux, psychologiques ou sociaux. Elle s'inscrit plutôt comme une contribution théologique spécifique qui cherche à articuler souffrance, dignité et espérance, en dialogue avec les disciplines concernées.

Une première limite à souligner concerne le risque d'interprétations réductrices ou excessives. Une lecture erronée pourrait conduire à une glorification de la souffrance comprise comme un idéal spirituel en soi, ce qui reviendrait à méconnaître le refus du Christ face à la recherche volontaire de la souffrance ou de la douleur et l'appel évangélique à soulager toute forme de détresse. Accepter la souffrance n'est pas la même chose que la désirer ou même la glorifier. C'est dans ce sens que Jean-Paul II affirme que la souffrance ne doit jamais être recherchée pour elle-même. Il pense que

« dans le programme messianique du Christ, qui est le programme *du Royaume de Dieu*, la souffrance est présente dans le monde pour libérer l'amour, pour faire naître des œuvres d'amour à l'égard du prochain, pour transformer toute civilisation humaine en "civilisation d'amour". Dans cet amour, le sens salvifique de la souffrance se réalise à fond et atteint sa dimension définitive »³⁸⁵.

³⁸⁴ JEAN-PAUL II, *Evangelium vitae*, n° 67, cité par A. P. PANOU, *Mourir dans la dignité. Corps et Âme, l'union indissoluble*, p. 169.

³⁸⁵ JEAN-PAUL II, *Salvici Doloris*, n°30.

De même, une autre dérive consisterait à considérer la perspective kénotique comme un motif de refus systématique des moyens thérapeutiques disponibles, ce qui serait contraire au respect de la vie humaine et à la responsabilité médicale. La souffrance, dans une approche chrétienne, n'est jamais un absolu à rechercher, mais une réalité à accompagner, à apaiser et à transfigurer par la solidarité et l'espérance. Ainsi, le chrétien a le devoir de la soulager.

Il convient également de rappeler que l'éthique kénotique présentée ici ne saurait réduire la fin de vie à une expérience strictement spirituelle. Elle se tiendrait à égale distance d'une conception doloriste, qui exalterait la souffrance au détriment de la dignité, et d'une approche purement technicienne, qui risquerait de réduire la personne humaine à un objet de soins. Elle invite plutôt à une compréhension intégrale de l'être humain, où la vulnérabilité et la dépendance deviennent des lieux de relation, de solidarité et d'ouverture au mystère pascal.

Ainsi, la portée de cette approche réside dans sa capacité à ouvrir un horizon théologique susceptible d'inspirer les pratiques d'accompagnement, sans prétendre résoudre à elle seule l'ensemble des enjeux éthiques de la fin de vie. Elle se propose comme un cadre de discernement, enraciné dans la kénose du Christ, qui valorise la dignité humaine jusque dans la souffrance et la vulnérabilité extrême et oriente vers une espérance qui ne se limite pas à la seule perspective terrestre mais débouche sur un au-delà.

Conclusion

Au terme de cette réflexion, il apparaît que la kénose du Christ, loin d'être un concept théologique abstrait, constitue une clé de lecture éthique et spirituelle pertinente pour penser l'accompagnement des personnes en fin de vie. Elle invite à une attitude d'abaissement, de solidarité active et de respect de la dignité jusque dans la souffrance.

Face aux défis contemporains posés par l'euthanasie et le suicide assisté, cette approche kénotique ne se contente pas de s'opposer en termes de principes : elle propose une autre logique, celle de la présence partagée, du soutien fidèle, et de l'espérance malgré la fragilité. Sans promouvoir la souffrance pour la souffrance ou le dolorisme, elle présente le Christ souffrant, humble jusqu'au bout, comme modèle et source d'une éthique du soin, attentive à la personne, à sa relation aux autres et à Dieu.

Ainsi, dans le respect de la particularité des autres disciplines intervenant dans les soins en fin de vie, la kénose du Christ, à travers l'éthique et la spiritualité qu'elle promeut, vient ainsi soutenir les soignants dans leur articulation du soin et de la spiritualité afin de donner à la fin de vie ainsi qu'au souffrant un visage humain empreint de dignité.

CONCLUSION GÉNÉRALE

L'itinéraire parcouru dans ce mémoire nous a conduits au cœur d'une interrogation théologique et éthique majeure : comment penser la souffrance et la dignité humaine en fin de vie à la lumière de la kénose du Christ ? La question n'est pas seulement spéculative. Elle touche à l'expérience humaine la plus extrême : celle de la fragilité, de la dépendance et de l'approche de la mort. En ce sens, ce travail s'inscrit à la croisée de la réflexion dogmatique, de l'anthropologie chrétienne et de l'éthique médicale contemporaine.

Dès le départ, il nous est apparu que la figure du Christ, tel qu'il s'est révélé dans sa kénose ou dans son incarnation, sa passion et sa mort, constitue un lieu théologique privilégié pour comprendre ce que signifie accompagner une personne en fin de vie. La kénose du Christ ou son auto-abaissement manifeste non seulement un mode d'être divin, mais aussi une voie pour l'homme confronté à la souffrance et à l'épreuve de la limite. Loin de réduire la dignité humaine à la seule autonomie ou à la seule efficacité, la perspective kénotique ouvre une intelligence plus profonde de la personne : celle d'être appelé à demeurer porteur d'une valeur inaliénable même au cœur de l'extrême souffrance ou fragilité.

Le chapitre premier a montré que la kénose du Christ signifie un abaissement volontaire, non pas comme perte de l'être, mais comme un acte d'amour et de don total. Fondée sur Ph 2, 5-11, elle a été lue par les Pères de l'Église dans une perspective ontologique, puis approfondie par la théologie moderne sous l'angle psychologique, pour être aujourd'hui interprétée aussi comme paradigme éthique. La kénose apparaît ainsi non seulement comme affirmation de la divinité du Christ, mais aussi comme une invitation à l'imiter dans l'abaissement, l'ouverture et à la solidarité envers autrui. En lien avec la souffrance humaine, et particulièrement celle de la fin de vie, elle manifeste la descente du Christ jusque dans la condition de vulnérabilité et de douleur, se faisant solidaire de toute souffrance. Cette perspective permet de concevoir la dignité humaine non dans la maîtrise ou l'autonomie, mais dans la relation. C'est cette dimension éthique de la kénose qui ouvre des pistes pour penser l'accompagnement des personnes en fin de vie ainsi que la relation de soins en fin de vie.

Dans le chapitre deuxième nous avons montré, une première étape, que si la souffrance ne peut être entièrement expliquée ni justifiée, elle peut être au moins éclairée et habitée par la foi chrétienne. Telle que comprise dans l'Écriture et la tradition chrétienne, la souffrance ne peut être réduite à une réalité purement négative. Certes, elle révèle l'absurdité du mal et l'énigme du scandale qui habite toute existence.

Ainsi, loin de glorifier la souffrance, l'expérience chrétienne rappelle que la souffrance, assumée et transformée par le Christ, peut devenir passage vers une fécondité nouvelle. Elle ne

perd jamais son caractère dramatique, mais elle acquiert une dimension salvifique lorsqu'elle est vécue dans une dynamique d'offrande et d'espérance.

Nous avons ensuite abordé la question de la dignité humaine face à la souffrance. La tradition biblique, en insistant sur l'homme créé à l'image de Dieu, fonde la dignité non pas dans des critères utilitaires ou fonctionnels, mais dans l'être même de la personne.

Cette conviction reprise et développée par la réflexion éthique contemporaine, entre en tension avec certaines conceptions modernes de la dignité, centrées sur l'autonomie absolue. C'est précisément dans le contexte des débats sur l'euthanasie et l'assistance médicale à mourir ou suicide assisté que cette tension apparaît avec le plus d'acuité.

L'éthique chrétienne propose alors une voie singulière : reconnaître la dignité comme inaliénable, même lorsque la personne perd ses capacités d'action, et faire de l'accompagnement solidaire le signe concret de cette reconnaissance.

Dans cette perspective, la figure du Christ souffrant est apparue comme un modèle pour accompagner la fin de vie. Le Christ ne s'est pas contenté de compatir de loin, il a partagé jusqu'au bout l'expérience humaine de la souffrance et de la mort. Sa présence auprès des malades, des exclus et des pécheurs manifeste une solidarité qui se déploie jusque dans l'abandon de la croix.

Ainsi, à la lumière de la kénose du Christ qui assume jusqu'à l'extrême la condition humaine, la souffrance devient un lieu de rencontre avec Dieu et de révélation de la dignité inviolable de toute personne. Celle-ci ne se perd pas dans la souffrance ni dans la perte d'autonomie, car enracinée dans l'*imago Dei*, elle demeure sacrée même dans la vulnérabilité.

L'espérance auquel ouvre le Christ ne consiste pas en une fuite hors du réel, mais en une transfiguration de celui-ci. La résurrection, loin de supprimer la kénose, en est l'accomplissement. Elle confirme que l'abaissement et l'amour jusqu'à l'extrême constituent la véritable puissance de Dieu.

Le troisième et dernier chapitre de ce travail a mis en évidence le fait que la kénose n'est pas un concept théologique abstrait, mais une clé éthique et spirituelle essentielle pour penser l'accompagnement des personnes en fin de vie. Elle appelle à une attitude d'humilité, de solidarité et de respect de la dignité jusque dans la souffrance. Face aux débats sur l'euthanasie et le suicide assisté, la perspective kénotique propose non pas une simple opposition de principes, mais une autre logique, celle de la présence, du soutien fidèle et de l'espérance. Le Christ souffrant y apparaît comme modèle d'une éthique du soin fondée sur le don de soi, la solidarité et la relation. Sans valoriser la souffrance, cette approche met en lumière une manière humaine et spirituelle de la traverser. L'apport central de ce travail peut être résumé ainsi : penser la fin de vie dans une perspective kénotique, c'est proposer une éthique fondée sur la

solidarité, l'humilité et l'espérance. La kénose devient un paradigme théologique et éthique capable d'éclairer les soins, et particulièrement les soins palliatifs, et de leur donner une profondeur spirituelle. Elle invite les soignants, les proches et la communauté chrétienne à entrer dans une logique de présence désintéressée, où le « prendre soin » ne se mesure pas à l'efficacité technique seule, mais à la capacité de reconnaître et d'honorer la dignité de celui qui souffre. En ce sens, la kénose soutient les soignants dans leur mission, en unifiant soin et spiritualité, et en redonnant à la fin de vie le visage d'une dignité profondément humaine. Dans un monde marqué par la tentation du contrôle et de la performance, cette approche propose un autre horizon, celui de la fragilité partagée comme lieu de vérité et de rencontre.

Cette perspective n'est pas sans implications pastorales. Elle appelle l'Église à renouveler son engagement dans l'accompagnement des personnes en fin de vie, en développant une présence à la fois spirituelle, fraternelle et prophétique. Elle invite aussi à un dialogue fécond avec les soignants et les institutions de santé, afin que la dimension spirituelle ne soit pas reléguée au second plan, mais intégrée à l'acte de soin. En outre, elle pose un défi anthropologique et culturel : comment promouvoir une société qui ne marginalise pas la fragilité, mais la reconnaît comme constitutive de l'humanité commune ou partagée ?

Enfin, ce travail ouvre des perspectives de recherche ultérieures. Il serait possible d'approfondir la manière dont la spiritualité kénotique peut nourrir une véritable culture du soin, non seulement en fin de vie, mais aussi dans d'autres situations de fragilité ou de vulnérabilité (handicap, maladie chronique, marginalisation sociale). De même, une exploration interdisciplinaire pourrait mettre en dialogue la théologie kénotique avec la psychologie de l'accompagnement, la philosophie de la reconnaissance et l'éthique biomédicale contemporaine.

En définitive, la kénose du Christ ne nous propose pas une explication définitive de la souffrance ni une solution facile au mystère de la mort. Elle nous offre plutôt une manière d'habiter ces réalités, non pas dans la résignation, mais dans la confiance. Elle nous apprend que la dignité humaine n'est jamais perdue, même au seuil de la mort, et que la souffrance ou fragilité peut devenir le lieu d'une rencontre avec Dieu et avec l'autre. En ce sens, l'éthique kénotique de l'accompagnement en fin de vie n'est pas seulement une exigence morale, elle est aussi une participation au mouvement même de l'amour divin, qui s'abaisse pour élever, qui se vide pour donner la vie.

Ainsi, au terme de ce parcours, nous pouvons affirmer que la kénose du Christ constitue un fondement théologique solide et une inspiration éthique précieuse pour penser la souffrance et la dignité humaine en fin de vie. Elle invite à un engagement renouvelé, à une présence habitée par la compassion et la solidarité, et à une espérance qui ne déçoit pas. La mort n'a pas

le dernier mot, dans l'abaissement et dans la fragilité, l'homme demeure porté par Celui qui a fait de sa propre kénose le chemin vers la plénitude de la vie.

BIBLIOGRAPHIE

1. Ouvrages

- ALETTI Jean-Noël, *Saint Paul. Épître aux Philippiens*, Paris, J. Gabalda et C^{ie}, 2005.
- BALTHASAR Hans Urs VON et GRILLMEIER A., *Le mystère pascal* (col. *Mysterium salutis*. Dogmatique de l'histoire du salut 12), Paris, Cerf, 1972.
- BARREAU Jean-Marie, *Soins palliatifs : accompagner pour vivre*, Paris, Médiaspaul, 2017.
- BELAND Jean-Pierre, *Mourir dans la dignité ? Soins palliatifs ou suicide assisté, un choix de société*, Laval, Presses Universitaires, 2008.
- CHATEL Tanguy, *Vivants jusqu'à la mort. Accompagner la souffrance spirituelle en fin de vie*, Paris, Albin Michel, 2013.
- D'ORNELLAS Pierre (Mgr), *Fin de vie, un enjeu de fraternité*, Paris, Salvator, 2015.
- GRIEU Étienne, *Un lien si fort : quand l'amour de Dieu se fait diaconie*, Nouvelle édition revue et augmentée, Ivry-sur-Seine, Éd. de l'Atelier/ Éd. Ouvrières, 2018.
- HIRSCH Emmanuel (Éd.), *Fins de vie, éthique et société*, Toulouse, Éd. Érès, 2016.
- JACQUEMIN Dominique (éd.), *Sédation, euthanasie. Éthique et spiritualité pour penser...* (Trajectoires, 30), Namur, Éditions jésuites, 2017.
- JACQUEMIN Dominique, *Éthique des soins palliatifs*, Paris, Dunod, 2004, p. 67.
- JACQUEMIN Dominique, DE BROUCKER Didier (éds), *Manuel de soins palliatifs*, 4^e édition entièrement revue et augmentée, Paris, Dunod, 2014.
- JACQUEMIN Dominique, *Éthique des soins palliatifs*, Paris, Dunod, 2004.
- JACQUEMIN Dominique, *Jalons éthiques pour une pratique du soin*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2018.
- KABEYA LUBANDA François, *La descente aux enfers chez Hans Urs von Balthasar pour penser une éthique des soins palliatifs*, Zürich, Lit, 2019.
- KEBERS Claire, *Mort, deuil, séparation. Itinéraire d'une formation*, Bruxelles, De Boeck, 1999.
- KEBERS Claire, *Soins curatifs, soins palliatifs. Leurs différences, leur complémentarité*, Bruxelles, Racine, 2005.
- LE BERRE Rozenn et al., *Manuel de soins palliatifs*, 5^e Edition entièrement revue et augmentée, Paris, Dunod, 2020.

MOLINIER Pascale, LAUGIER Sandra, PAPERMAN P., *Qu'est-ce que le care ? : souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Paris, Payot, 2009.

MOLTMANN Jürgen, *Le Dieu crucifié* (Cogitatio fidei), Paris, Cerf-Mame, 1974.

NIESSEN Françoise et DE DINECHIN Olivier, *Repères chrétiens en bioéthique. La vie humaine, du début à la fin*, Paris, Salvator, 2015.

PANOU Akpédjé Patrick, *Mourir dans la dignité. Corps et Âme, l'union indissoluble*, Le Coudray-Macouard, Saint-Léger, 2023.

PINOCHÉ-LEGOUY Anne, *Le souci de la dignité. L'appel silencieux des aînés dépendants*, Paris, L'Harmattan, 2007.

POISSON Jean-Frédéric, *Soins palliatifs, la vraie alternative à l'euthanasie*, Paris, Mame, 2023.

RICOT Jacques, *Penser la fin de vie. L'éthique au cœur d'un choix de société*, Rennes, Presses de l'EHESP, 2017.

RICOT Jacques, *Philosophie et fin de vie*, Rennes, Éd. ÉNSP, 2003.

SAINT-JEAN Michèle, BASTIANI Flora (éds), *Soin et fin de vie. Pour une éthique de l'accompagnement*, Paris, Seli Arslan, 2014.

THEVENOT Xavier, *Compter sur Dieu. Études de théologie morale*, Paris, Cerf, 1992.

THIEL Marie-Jo, *Au nom de la dignité de l'être humain*, Montrouge, Bayard, 2013.

2. Sources bibliques

La Bible de Jérusalem, Nouvelle édition revue et corrigée, Paris, Cerf, 1998.

3. Documents du Magistère

JEAN-PAUL II, *Evangelium vitae*, Lettre encyclique sur la valeur et l'inviolabilité de la vie humaine, en ligne : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html.

JEAN-PAUL II, *Salvifici Doloris*, Lettre apostolique sur le sens chrétien de la souffrance humaine, en ligne : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_letters/1984/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris.html.

4. Sources patristiques

JEAN-CHRYSTOSTOME, « Le Fils est consubstantiel au Père », hom. VII, 5 en ligne : http://jesusmarie.free.fr/jean_chrysostome_12_homelies_contre_les_anomeens.html.

SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu. Livres I-X*, trad. Gustave COMBES, revue et corrigée par Goulven MADEC, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1993.

5. Dictionnaires et encyclopédies

AMBROGI Pascal-Raphaël, *Dictionnaire culturel du christianisme. Le sens chrétien des mots*, Paris, Honoré Champion, 2021.

LACOSTE Jean-Yves, *Dictionnaire critique de théologie*, 3^e éd. revue et augmentée, Paris, Quadrige-PUF, 2013.

LEMOINE Laurent, GAZIAUX Éric, MÜLLER Denis (Éds), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013.

PIROT Louis, ROBERT André, *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. 5, Paris, Letouzey et Ane, 1957.

RAHNER Karl, VORGRIMLER Herbert, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Seuil, 1970.

VACANT Alfred, MANGENOT Eugène, AMANN Émile (éds), *Dictionnaire de théologie catholique*, tome 15, première partie Tabaraud-Trincarella, Paris, Letouzey et Ané, 1946.

6. Articles de revues scientifiques et/ou de publications collectives et articles en ligne

Adrien SEREY, « En quoi l'évaluation des besoins ou de la souffrance spirituels serait-elle utile pour les professionnels accompagnants un patient, et pour le patient lui-même ? », p. 71-82, dans *Revue/Jusqu'à la mort accompagner la vie*, n°143, déc. 2020, *Le spirituel à la rencontre du soin*.

Agata ZIELINSKI, « Une éthique de la solidarité », p.51-56, dans BIOY Antoine, VAN LANDER Axelle et alii(Éds), *Soins palliatifs en 54 notions*, 2^e éd. *Repères fondamentaux, questions éthiques, expériences palliatives. Aide-mémoire*, Paris, Dunod, 2020.

Bernadette CHOTEAU, « La souffrance globale en fin de vie », p. 194-201, dans JACQUEMIN Dominique et DE BROUCKER Didier (éds), *Manuel des soins palliatifs*, 4^e éd. entièrement revue et augmentée, Paris, Dunod, 2014.

Dominique JACQUEMIN, « Mourir dans la dignité : un défi pour l'humain, un lieu pour Dieu ? », pdf, en ligne : <https://www.saintluc.be/sites/default/files/library/aumonerie/2023-07/ASL-Mourir-dans-la-dignite-Dignite-st-louis.pdf>.

Dominique JACQUEMIN, « Soins palliatifs », p. 1879-1889, dans LEMOINE Laurent, GAZIAUX Éric, MÜLLER Denis (Éds), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013.

Éliam CUVILLIER, « Abaissement et exaltation en Philippiens 2, 5-11 : une poétique de la foi », dans *Revue Études théologiques et religieuses*, 89, 2014/3, p. 373-385, PDF en ligne : <https://shs.cairn.info/revue-etudes-theologiques-et-religieuses-2014-3?lang=fr>.

Éliam CUVILLIER, « Place et fonction de l'hymne aux Philippiens. Approches historique et anthropologique », p. 157, dans D. GERBER et P. KEITH (Éds), *Les hymnes du nouveau testament et leurs fonctions. Actes du XXIIe congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible* (Strasbourg 2007), Lection divina, Paris, Cerf, 2009.

Emilio BRITO, « Kénose », p. 754-757, dans Jean-Yves LACOSTE (Ed.), *Dictionnaire critique de théologie*, 3^e éd. revue et augmentée, Paris, Quadrige-PUF, 2013.

Éric GAZIAUX, « Introduction », p. 5-11, dans JACQUEMIN Dominique (éd.), *Sédation, euthanasie. Éthique et spiritualité pour penser...* (Trajectoires, 30), Namur, Éditions jésuites, 2017.

François KABAYA LUBANDA, « Faut-il avoir peur de la mort ? », p. 4-14, dans *Les Cahiers francophones de soins palliatifs*, vol. 21, n° 2, PDF, en ligne : <https://revues.ulaval.ca/ojs/index.php/cahiers-francophones-sp/article/view/53152/1357>.

Françoise NIESSEN, « La dignité humaine et la foi chrétienne en bioéthique », p. 125-144, dans NIESSEN Françoise et DE DINECHIN Olivier, *Repères chrétiens en bioéthique. La vie humaine, du début à la fin*, Paris, Salvator, 2015.

Françoise NIESSEN, « Pourquoi et comment penser la contribution de la foi chrétienne à la bioéthique ? », p. 51-91, dans NIESSEN Françoise et DE DINECHIN Olivier, *Repères chrétiens en bioéthique. La vie humaine, du début à la fin*, Paris, Salvator, 2015.

Françoise NIESSEN, « Souffrances au creuset de la bioéthique : un appel à accompagner », p. 93-124, dans NIESSEN Françoise et DE DINECHIN Olivier, *Repères chrétiens en bioéthique. La vie humaine, du début à la fin*, Paris, Salvator, 2015.

Guy JOBIN, « Quand la faiblesse est donnée... Kénose et participation au temps du nihilisme », dans *Études théologiques et religieuses*, tome 85, 2010/3, p. 323-346, PDF, en ligne : [//doi.org/10.3917/etr.0853.0323](https://doi.org/10.3917/etr.0853.0323).

Jacques FANTINO, « La kénose entre création et accomplissement », 18 p., PDF en ligne : <https://hal.science/hal-01389148v1>.

Jean-Benoît BRICHET et Clotilde BROSSOLLET, « Accompagner avec humanité et dignité celui qui nous est proche : une approche citoyenne », p. 810-813, dans E. HIRSCH (Éd.), *Fins de vie, éthique et société*, Toulouse, Éd. Érès, 2016.

Karl RAHNER, H.VORGRIMLER, « Kénose », dans K. RAHNER, H.VORGRIMLER, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Seuil, 1970.

Louise DAZE, *La kénose du Dieu trinité dans la théologie de la croix de Jürgen Moltmann*, (mémoire inédit), Sherbrooke, Université de Sherbrooke, 2012, en ligne : <https://core.ac.uk/reader/51338461>.

Marc VIAL, « Dieu jusque dans le néant. Sur la kénose », dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 95-3, 2015, p. 339-357, en ligne : https://www.persee.fr/doc/rhpr_0035-2403_2015_num_95_3_1953.

Martin M. LINTNER, « Comment l'éthique théologique est-elle mobilisée aujourd'hui ? Un regard catholique », p. 48-49, dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, n°291, 2016, p. 29-52, en ligne : DOI 10.3917/retm.291.0029.

Mylène BAUM, « Peut-on répondre à la souffrance d'un point de vue médical ? », p. 387-399, dans HIRSCH Emmanuel (Éd.), *Fins de vie, éthique et société*, Toulouse, Éd. Érès, 2016.

Myriam LEGENNE, « La relation à l'autre, une expérience spirituelle ? », p. 25-33, dans *Revue/Jusqu'à la mort accompagner la vie*, n°143, déc. 2020, *Le spirituel à la rencontre du soin*.

Nicolas PUJOL, « Spiritualité et fin de vie », p. 598-606, dans E. HIRSCH(Éd.), *Fins de vie, éthique et société*, Toulouse, Éd. Érès, 2016.

Paul HENRY, « Kénose », col. 7-161, dans PIROT Louis, ROBERT André, *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. 5, Paris, Letouzey et Ane, 1957.

Stéphane AMAR, « Écouter et prendre soin d'une personne qui souhaite mourir », p. 552-559, dans JACQUEMIN Dominique et DE BROUCKER Didier (éds), *Manuel des soins palliatifs*, 4^e éd. entièrement revue et augmentée, Paris, Dunod, 2014.

Thomas DE KONINCK, « Dignité humaine et fin de vie », dans *Diogène* 2016/1, n°253, p. 15-31, en ligne : DOI 10.3917/dio.253.0015.

Jean-Yves PERRIN, « Variations tardo-antiques sur Philippiens 2, 5-11. "La loi de l'humilité" », p. 41-73, dans ARNOLD M., DAHAN G., NOBLESSE-ROCHER A., *Philippiens 2, 5-11. La kénose du Christ*, Paris, Cerf, 2013.

TABLE DES MATIERES

0. INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
0.1. Contexte et position du problème	1
0.2. Intérêt du sujet et état de la question.....	4
0.3. Hypothèse de la recherche.....	6
0.4. Méthode et division du travail	6
CHAPITRE PREMIER : LA KÉNOSE DU CHRIST : UNE LECTURE THÉOLOGIQUE	7
1.0. Introduction.....	7
1.1. Définition et fondements scripturaux de la kénose	7
1.1.1. Définition du concept de kénose	7
1.1.2. Fondements scripturaux de la kénose	9
1.1.2.1. Philippiens 2, 5-11 : texte clé.....	9
1.1.2.2. La kénose dans les autres épîtres pauliniennes	12
1.1.2.3. La kénose dans les évangiles synoptiques.....	12
1.1.2.4. La kénose dans le corpus johannique.....	13
1.1.2.5. La kénose dans l'épître aux Hébreux	14
1.1.3. La notion d'abaissement et de dépouillement dans la tradition prophétique	14
1.2. L'interprétation patristique de la kénose	15
1.2.1. Origène (vers 185-vers 253).....	16
1.2.2. Hilaire de Poitiers (vers 315- 367)	17
1.2.3. Athanase d'Alexandrie (vers 296-373).....	18
1.2.4. Jean Chrysostome (vers 439-407).....	19
1.2.5. Augustin d'Hippone (354 – 430).....	21
1.3. Interprétations théologiques de la kénose	24
1.3.1. La kénose dans la perspective moderne	24
1.3.1.1. Le kénotisme luthérien ou kénotisme improprement dit du XVI ^e et XVII ^e siècles	25
1.3.1.2. Le kénotisme proprement dit (XIX ^e et XX ^e siècles).....	26
1.3.2. La kénose contemporaine comme paradigme éthique	31
1.3.2.1. Exégèse et éthique	31
1.3.2.2. Éthique et orthopraxie	33
1.4. Le lien entre la kénose et la souffrance humaine.....	36
Conclusion	37
CHAPITRE DEUXIÈME : APPROCHE THÉOLOGIQUE ET ÉTHIQUE DE LA SOUFFRANCE ET DE LA DIGNITÉ HUMAINE EN FIN DE VIE	39

2.0.	<i>Introduction.....</i>	39
2.1.	<i>La souffrance dans la théologie chrétienne.....</i>	40
2.1.1.	Compréhension biblique et théologique de la souffrance	41
2.1.1.1.	La souffrance dans l'Ancien Testament	41
2.1.1.2.	La souffrance dans le Nouveau Testament	43
2.1.1.3.	La souffrance dans la perspective kénotique	45
2.1.1.3.1.	Identification du Christ à la souffrance humaine	46
2.1.1.3.2.	Une dimension relationnelle et solidaire.....	46
2.1.1.3.3.	Une ouverture vers la transformation et l'espérance	49
2.1.2.	La souffrance rédemptrice dans la kénose du Christ	50
2.1.3.	Implications théologique et pastorale	51
2.2.	<i>La dignité humaine face à la souffrance.....</i>	52
2.2.1.	Différentes sortes de dignité	53
2.2.1.1.	Dignité sociale	53
2.2.1.2.	Dignité subjective ou dignité-déceance.....	53
2.2.1.3.	Dignité ontologique	56
2.2.2.	La dignité de l'homme en tant qu'image de Dieu (<i>imago Dei</i>)	60
2.2.2.1.	Fondements bibliques de la dignité de l'homme en tant qu' <i>imago Dei</i>	60
2.2.2.2.	La souffrance et la préservation de la dignité de l'homme comme créé à l' <i>imago Dei</i>	61
2.2.2.3.	Le fondement kénotique de la dignité humaine.....	62
2.3.	<i>Le Christ comme modèle de solidarité pour accompagner la fin de vie</i>	64
2.3.1.	La solidarité du Christ avec les souffrants.....	65
2.3.2.	La proximité du Christ comme modèle de présence.....	67
2.3.3.	Le partage de la souffrance : une dynamique relationnelle	68
2.3.4.	Implications pastorale et pratique de l'accompagnement	68
	<i>Conclusion</i>	68
CHAPITRE TROISIÈME: VERS UNE ÉTHIQUE ET UNE SPIRITUALITÉ KÉNOTIQUES DE LA FIN DE VIE ..		70
3.0.	<i>Introduction.....</i>	70
3.1.	<i>La kénose du Christ comme paradigme d'une éthique de l'accompagnement en fin de vie....</i>	71
3.1.1.	Le Vendredi Saint ou la solidarité qui s'abaisse et se rend vulnérable	72
3.1.2.	Le Samedi Saint ou la solidarité silencieuse et fidèle.....	73
3.1.3.	Le dimanche de Pâques ou l'espérance qui relève sans effacer la souffrance	76
3.2.	<i>Le débat contemporain sur l'euthanasie et le suicide assisté.....</i>	77
3.2.1.	Positions éthiques principales : autonomie, dignité et souffrance en fin de vie.....	78
3.2.2.	Le discernement éthique à la lumière de la kénose : la dignité dans la dépendance.....	82
3.2.3.	Les soins palliatifs et l'accompagnement kénotique comme alternative chrétienne à ...	83

3.3.	<i>Vers une éthique kénitique de la fin de vie</i>	86
3.4.	<i>Vers une spiritualité kénitique de l'accompagnement en fin de vie</i>	87
3.4.1.	Le Christ souffrant, modèle de présence	89
3.4.2.	L'accompagnement kénitique : une vocation à la présence et à la proximité.....	90
3.4.3.	Vivre et faire vivre la dignité jusqu'au bout : entre foi, espérance et charité	92
3.5.	<i>Portée et limites de l'approche kénitique en éthique de la fin de vie</i>	93
	<i>Conclusion</i>	94
	CONCLUSION GÉNÉRALE	95
	BIBLIOGRAPHIE	99

