

Conclusion.

Par le Christ, la personne, de divine qu'elle était originellement et par nature, est devenue notre affaire, une affaire humaine, notre bien, un bien humain. Ne serait-ce que de ce point de vue, la venue du Christ a changé le monde – même si celui-ci est fort oublieux de cet événement (fondateur de l'identité « moderne » de l'homme).

En se faisant homme, le Christ a donné aux hommes une dignité et une valeur infinies, au sein même de leur finitude. Il n'est plus simplement question d'accorder aux hommes des droits et de revendiquer la justice ; s'ouvre le désir illimité que l'humain s'accomplisse non seulement sur le mode fini (par exemple politique) mais sur le mode infini du désir lui-même qui est davantage que l'éthique (reposant sur la réciprocité subsumée par la Loi). En effet, l'existence empirique de l'homme comme être incommunicable, et corrélativement, comme être de parole, ouvre un *éthos* illimité qui commence, dans le manque, par le désir, qui s'expose à autrui et découvre le caractère irréversible de toute relation, donc la non-réciprocité comme fondatrice de tout lien, de toute *religio*. Au delà de l'éthique, en direction non plus de la Loi mais du don de soi, non plus du manque mais du consentement à la perte, l'homme est guidé vers la découverte que la personne ne s'accomplit qu'en aimant – en donnant ou en perdant sa vie. C'est en mettant ses pas sur ce chemin qu'il est amené à se découvrir semblable au Galiléen, à un Galiléen *homoousios* avec le Père et l'Esprit. À partir de son désir, il peut devenir savant (*sapiens*) en aimant. Cet amour qu'il ne saurait désirer fini, qui a la forme de la triple relation divine, il y est introduit gracieusement par la médiation du Fils, et celui-ci accueille et offre la médiation intérieure de l'Esprit – car dans l'Amour, tout est entente, accueil, réception de l'autre et même réception de soi par l'autre.

Ce n'est donc pas ailleurs que dans l'expérience de l'*agapè*, de l'amour sans retour ni repentance, que l'homme fait l'expérience de ce qu'il y a en lui de divin. Son être-personne incommunicable rend nécessaire la communication de soi dans le don (signifié par la parole donnée), ce qui institue le mode d'être proprement spirituel ou personnel comme « désêtre » (*kénose*). Il n'y a pas d'autre lieu de l'amour que la personne.

Philippe Cormier, né en 1948, marié, 3 enfants, professeur de philosophie à l'IUFM de Nantes. Publications : articles ; *Généalogie de Personne*, Critérion, Paris, 1994.

Michel STAVROU

Filioque et théologie trinitaire

PARLER du *Filioque* aujourd'hui s'avère une tâche malaisée. Par son aspect aride, le sujet indispose et suscite lassitude ou irritation. Très souvent il s'est trouvé associé à une logomachie vaine et stérile. Pourtant, qu'on le veuille ou non, le *Filioque* représente encore aujourd'hui, à l'aube du troisième millénaire, l'un des points de divergence qui expliquent pour l'Église orthodoxe la rupture de communion avec Rome.

Le thème du *Filioque* apparaît quelque peu « piégé » par une longue tradition de confrontation. Or, pour aider modestement à sortir de l'impasse, comment éviter aussi bien l'écueil de l'apologétique que celui de la polémique ? Sans prétendre à une neutralité qui s'avère impossible, il convient de mener la réflexion avec la sobriété et la franchise qui s'imposent.

La question du *Filioque* présente au plan théologique des enjeux bien plus importants qu'il n'y paraît au premier abord ; elle touche au cœur même de la foi chrétienne, le dogme trinitaire, indissociable de l'expérience ecclésiale. Ce ne peut donc être le sujet d'une spéculation abstraite, dès l'instant où la théologie est en lien immédiat avec la vie chrétienne. Nous verrons en quoi on peut y déceler la partie émergée d'un iceberg théologique et comment la réflexion autour des différents aspects du problème nous entraîne vers de larges perspectives sur le mystère de la Sainte Trinité, sur celui du Christ et de l'Église et sur la signification même de la théologie chrétienne.

Les Églises d'Orient et d'Occident se sont heurtées dès le IX^e siècle sur la validité canonique et la justesse théologique de l'interpolation pratiquée très tôt par des Églises occidentales dans l'article concernant l'Esprit Saint du Symbole de Nicée-Constantinople (N-C). Ce dernier proclame simplement que l'Esprit Saint « procède du (ἐκ) Père – *A Patre procedit* ». Le concile œcuménique de Chalcédoine (451) auquel participaient les légats du pape saint Léon, adoptant ce credo, stipula l'interdiction expresse d'en modifier le texte en quoi que ce fût. L'Orient chrétien a toujours respecté cette injonction par fidélité à la tradition ecclésiale catholique et apostolique.

Le problème du *Filioque* présente donc deux volets distincts qui interfèrent mutuellement : l'un canonico-liturgique (l'insertion du *Filioque* dans le credo de N-C) et l'autre dogmatique. Il est indispensable de connaître tant soit peu le premier pour aborder comme il convient le second. Au terme d'une évolution historico-canonique que nous ne pouvons retracer ici et qui part du 4^e concile de Tolède (633), déclarant que « l'Esprit Saint n'est ni créé ni engendré mais procède du Père *et du Fils (procedentem ex Patre et Filio)* »¹, l'Église romaine a fini par modifier en 1014 le texte du Credo de N-C, confessant désormais que l'Esprit Saint « procède du Père et du Fils » (*a Patre Filioque*).

Le volet canonique du problème du *Filioque* (que nous évoquons seulement) s'énonce ainsi depuis le XI^e siècle : Une Église, fût-elle celle de Rome – première dans l'ordre traditionnel des Églises locales et présidant dans la charité –, peut-elle légitimement modifier de façon unilatérale le texte du credo entériné par un concile œcuménique ? La réponse positive donnée par l'Église romaine alimente le second contentieux théologique entre l'Orient et l'Occident chrétiens, à savoir la question ecclésiologique. Un théologien russe du XIX^e siècle, Alexis Khomiakov, évoquait le fratricide moral res-

1. H. Denzinger, *Symboles et définitions de la Foi catholique*, Paris, 1996 (= Denz), n° 485, p. 174. Il était jusque là admis que les conciles de Tolède I (400 ou 447) et surtout de Tolède III (589) (conversion du roi Recarrède à la foi catholique) avaient déjà proclamé que l'Esprit procède du Père et du Fils (dans le contexte supposé de la lutte anti-arienne pour souligner la divinité du Fils). Ceci s'avère en fait très improbable au vu de la critique des textes qui a montré récemment l'absence du terme *Filioque* dans plusieurs manuscrits anciens et considère que les actes conciliaires ont été ultérieurement interpolés. Cf. Denzinger, n° 188, p. 66-67 et n° 470, p. 167.

senti par l'Orient chrétien. « Cet orgueil des Églises séparées qui ont osé changer le symbole de toute l'Église sans le consentement de leurs frères ne fut pas inspiré par l'amour. »²

Nous présenterons ici la théologie du filioquisme qui prend sa source chez saint Augustin, et aborderons les raisons de son rejet par l'Orient chrétien. Analysant ensuite les présupposés qui commandent les deux triadologies latine et grecque, nous envisagerons les perspectives de conciliation.

Le développement doctrinal du filioquisme latin.

Dès ses origines (Tertullien), la théologie latine exprime l'intuition que l'Esprit Saint provient du Père *et du Fils*, l'assise théologique de cette doctrine (filioquisme) revenant à saint Augustin.

Cette tradition s'appuie de façon générale sur quelques textes-clés néotestamentaires : *Jean* présente l'Esprit comme Celui qui « procède du Père (παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται) » (15,26) et qui « prendra (ou recevra) (λήμψεται) » de ce qui est au Fils (16,14) pour l'« annoncer » aux hommes. Saint Paul parle de l'Esprit « du Fils » ou « du Christ » (*Romains* 8,4 ; 2 *Colossiens* 3,18 ; *Galates* 4,6), et l'Apocalypse donne l'image suggestive du fleuve de vie sortant du trône de Dieu et de l'Agneau (*Apocalypse* 22,1).

Au III^e siècle, Tertullien note, en accord avec les Pères grecs, que l'Esprit vient du Père par le Fils (*a Patre per Filium*)³. Ici, le *Per Filium* a un sens nettement économique : l'Esprit du Père est répandu par le Fils⁴. Il faut cependant noter qu'il n'y a pas à cette époque de distinction nette entre le contexte de l'économie divine (Dieu dans le monde) et celui de la « théologie » (Dieu en Lui-même).

Au IV^e siècle, saint Hilaire de Poitiers dit de même que l'Esprit « procède du Père par le Fils », mais il laisse entendre que « recevoir du Fils » n'est pas « procéder du Fils ». Saint Ambroise de Milan emploie la formule expressément⁵ ; mais ces auteurs semblent s'exprimer au plan de l'économie divine.

2. Cité par A. Gratieux, A. S. Khomiakov et le Mouvement slavophile, vol. II : *Les doctrines*, Paris, 1939, p. 85.

3. *Contre Praxéas*, 4,1 (éd. G. Scarpata, Turin, 1985, p. 150).

4. Cf. J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, Paris, 1966, t. III, p. 1067.

5. Cf. PL 16, 762.783.800.810.

Tout le monde convient de ce qu'avec saint Augustin, le filioquisme voit le jour comme doctrine théologique élaborée. Il s'agit d'un élément central de la triadologie augustinienne, développée surtout dans le *De Trinitate*. Partant du donné scripturaire que l'Esprit est l'Esprit du Père et du Fils et que Dieu est amour, Augustin en conclut que l'Esprit est le lien réciproque, l'amour mutuel entre le Père et le Fils. Il reprend ici une thèse développée par Marius Victorinus⁶. «Ce qui est commun au Père et au Fils, précise Augustin, c'est par là qu'ils ont voulu que nous soyons rassemblés en un par ce don qu'ils possèdent en commun tous deux, c'est-à-dire par l'Esprit Saint, qui est Dieu et don de Dieu.⁷» Cette présentation induit une certaine symétrie des relations de l'Esprit avec le Père et avec le Fils.

L'Esprit Saint étant l'Esprit du Fils, il procède nécessairement du Fils⁸; autrement le Christ ressuscité n'aurait pas pu le souffler sur ses disciples⁹. Tel est l'argument principal qu'Augustin reprend inlassablement dans son œuvre. Le présupposé implicite est ici que Dieu se donne tel qu'Il est. L'Esprit procède donc à la fois du Père et du Fils. Mais pour autant, loin de constituer deux principes distincts (ce que soutiennent les polémistes antilatins), le Père et le Fils sont, pour Augustin, un unique principe (*unum principium*) à l'égard du Saint-Esprit¹⁰. Cela ne signifie pas pour autant que Père et Fils soient indifférenciés dans cette procession commune : le Père est considéré comme principe non issu d'un principe (*principium non de principio*) tandis que le Fils est principe issu d'un principe (*principium de principio*). L'Esprit procède donc simultanément des deux (*simul ab utroque*), mais «princiellement» du Père (*principaliter a Patre*)¹¹.

Parallèlement, Augustin développe son approche psychologique de la Trinité, justifiant d'une autre manière le *Filioque* : Il conçoit la

6. Cf. *Hymnes* I, 4 ; III, 242.

7. *Sermon* 71, 18 (PL 38, 454).

8. Cf. *De Trinitate*, IV, 20, 29 (PL 42, 908) entre autres passages.

9. Cf. *Tractationes* 99 in *Johannem* 4 (PL 35, 1888).

10. Cf. *De Trinitate*, V, 14, 15 (PL 42, 921).

11. Cf. *De Trinitate*, XV, 17, 29 (PL 42, 1081). *Principaliter* ne doit pas être traduit par «principalement» : cela laisserait entendre la présence d'une priorité entre plusieurs principes, ce qui trahirait la vision d'Augustin. Le seul principe dans la Trinité est pour lui le Père.

nature de Dieu par analogie lointaine (*similitudo dissimilis*) avec la conscience humaine, image éminente de son Créateur. L'âme est une pensée d'où jaillit une connaissance où elle s'exprime, et de son rapport à cette connaissance de soi jaillit l'amour qu'elle se porte. Analogiquement, le Père se profère dans son Verbe et l'un et l'autre s'aiment dans l'Esprit. Et de même qu'en l'âme la pensée produit la connaissance et la connaissance précède l'amour (selon les présupposés platoniciens que la connaissance est réminiscence et qu'on ne peut aimer que ce qu'on connaît), de même le Père engendre le Fils et partage avec Lui la spiration de l'Esprit.

Le filioquisme reçoit enfin son expression systématique chez saint Anselme du Bec et ensuite saint Thomas d'Aquin. Chez ce dernier, les analogies psychologiques augustinienes fournissent le principe de l'intelligibilité du mystère trinitaire. Génération du Fils et procession de l'Esprit sont comprises comme des émanations de la nature divine par mode d'intelligence et par mode de volonté.

Rejet du filioquisme latin par la théologie grecque.

Le rejet du filioquisme par saint Photius et la tradition byzantine ultérieure découle d'abord d'une exégèse scripturaire autre que celle des Latins : *Jean* 15,26 établit que l'Esprit procède du Père sans évoquer le Fils. *Jean* 16,14 : «Il recevra du mien (ἐκ τοῦ ἐμοῦ)» vise le rapport économique de l'Esprit au Père et non au Fils¹². «Tout ce qu'a le Père est à moi» (*Jean* 16,15) ne vise pas une relation comme la spiration (προβολή) de l'Esprit, mais la substance divine commune.

La triadologie byzantine résulte surtout de la synthèse des Pères cappadociens pour qui les personnes divines se distinguent par des propriétés personnelles *incommunicables* : Le Père est inengendré ou sans principe (ἀναρχος), le Fils est engendré, l'Esprit procède (ἐκπορευόμενος) du Père. Le Père est l'unique principe et cause du Fils et de l'Esprit. La procession (ἐκπόρευσις) signifie la venue

12. ἐκ τοῦ ἐμοῦ (du mien) peut être du masculin ou du neutre. L'exégèse de Photius (masc.) est reprise de Didyme l'Aveugle (*Dialogue 1 contre les Macédoniens*, PG 28, 1317C). Les autres Pères grecs rapportent ce génitif au neutre, à propos du Fils qui dispense la grâce de l'Esprit. Aujourd'hui, la plupart des exégètes orthodoxes s'accordent avec cette dernière leçon, mais tous considèrent à la suite des mêmes Pères que l'expression vise l'économie du salut par l'Esprit et non l'origine personnelle de celui-ci.

personnelle de l'Esprit à l'existence divine. Tels sont les principes repris par Photius.

Ainsi, toute propriété en Dieu est soit naturelle – et elle est commune aux trois personnes –, soit personnelle et elle concerne seulement l'une des personnes¹³. Pas de moyen terme. Si la procession de l'Esprit est attribuée au Père et au Fils comme à un unique principe, c'est une propriété de la nature commune, dont on ne peut priver l'Esprit : Il devrait donc procéder éternellement de lui-même, ce qui est absurde¹⁴. De plus, Photius et la théologie orientale ultérieure soulignent que si le Fils est principe de l'Esprit au même titre que le Père, soit il se distingue du Père, et il y a alors deux principes trinitaires, d'où un dithéisme, soit il fait un avec le Père dans la spiration, et alors Père et Fils ne se distinguent plus absolument : d'où un semi-sabellianisme.

Après Photius la théologie byzantine a eu parfois tendance dans son rejet du *Filioque* à couper de façon contestable l'économie divine de la théologie trinitaire, considérant que le *Filioque* n'était vrai que pour les missions temporelles, et sans portée dans les processions éternelles. Il est vrai que le verbe latin très général *procedere* peut se rapporter autant à la mission du Saint-Esprit qu'à son origine éternelle. Mais le contexte de la triadologie augustinienne montre que le *Filioque* se rapporte aussi à la Trinité immanente, et le problème reste entier.

Pour tenter une élucidation, il est nécessaire de resituer la pneumatologie dans le contexte plus global de la théologie trinitaire.

En amont du Filioque : deux approches théologiques différentes.

Les arguments invoqués pour ou contre le *Filioque* s'appuient sur des principes distincts de théologie trinitaire qu'il importe de dégager.

Deux approches du mystère trinitaire

Saint Augustin part de l'unité de la nature divine et il formule le principe de l'opposition de relations qui pose les personnes dans leur diversité. Le primat accordé à l'essence *une* fait que la double procession de l'Esprit comme d'un seul principe ne risque pas

13. Cf. Photius, *Lettre aux évêques d'Orient*, 22 (PG 102, 732).

14. *Ibid.*, 12 (PG 102, 728).

d'accréditer un dithéisme. En Orient, les Pères partent de la révélation d'un Dieu vivant en trois personnes, se fondant sur l'Écriture et les symboles de foi. Saint Grégoire Palamas a souligné la source biblique de ce personnalisme : « Lorsque Dieu conversa avec Moïse, Il ne dit pas : "Je suis l'essence" mais "Je suis Celui qui est".¹⁵ » Ce qui fait l'unité divine n'est pas d'abord la substance une mais la *monarchie* du Père : Il est l'unique source, principe et cause de la vie trinitaire. « Le seul causateur (μόνος αἴτιος) c'est le Père »¹⁶. La consubstantialité et la diversité des personnes découlent de la monarchie du Père. Un seul Dieu parce qu'un seul Père, à la fois principe et « récapitulation » des personnes trinitaires¹⁷. Il semble donc que l'on soit en présence de deux édifices théologiques mutuellement irréductibles.

L'argument majeur que l'apologétique latine classique a repris de la méthode théologique d'Anselme du Bec est le suivant : Si le Saint-Esprit ne procédait pas du Fils, Il ne pourrait pas s'en distinguer. « En Dieu tout est un là où n'intervient pas une opposition des relations » (*In Deo omnia sunt unum ubi non obviat relationum oppositio*), a bien résumé le Concile de Florence¹⁸. Il n'y a donc de distinction entre des personnes trinitaires que par une opposition de relations. Le Père et le Fils sont deux personnes réellement distinctes *en vertu de* l'opposition de leurs relations de paternité et de filiation, le Père étant père du Fils et le Fils, fils du Père. Dans ce schéma, si l'Esprit procédait du Père seul (mais pas du Fils), cela amènerait une différence entre Père et Fils qui soit autre que leurs relations opposées de paternité et filiation : c'est pourquoi Père et Fils sont un seul et même principe d'où procède l'Esprit¹⁹. L'argument

15. *Triades*, III, 3, 2. La référence biblique est à *Exode* 3,14 (version LXX).

16. Jean Damascène, *De Fide orth.* 1, 12 (éd. B. Kotter, Berlin, 1973, p. 36).

17. Denys d'Alexandrie, note en ce sens : « L'appellation de Père indique la communion. [...] Ainsi nous élargissons à la Triade la Monade indivisible et à l'inverse nous récapitulons dans la Monade la Triade non diminuable » (cité par Athanase in *De sententia Dionysii* 17 [PG 25, 505A]).

18. *Décret pour les Jacobites du concile de Florence* (en 1442) ; cf. Denz 1330.

19. Ou encore (dit autrement) : le Fils et l'Esprit ne peuvent se distinguer que s'il existe entre eux une opposition de relations. Or en Dieu seules s'opposent les relations d'origine (entre principe et terme). Donc la double relation entre le Fils et l'Esprit ne peut être qu'un rapport d'origine. Entre Fils-Esprit et Esprit-Fils, le sens du rapport nous est fourni par l'Écriture qui parle de « l'Esprit du Fils » : le Fils est donc principe pour l'Esprit Saint (et non l'inverse).

initial, même cautionné par le Concile de Florence, semble relever plus de la logique et de l'apologétique que du « domaine strictement dogmatique », à en croire le P. Y. Congar qui cite Richard de Saint-Victor et Duns Scot comme deux théologiens confessant le filioquisme mais pour lesquels l'Esprit pourrait fort bien être distinct du Fils même s'il ne procédait pas de Lui²⁰.

Les Pères grecs ne peuvent partager ce principe formel. Ils n'analysent pas les rapports entre les personnes divines en termes logiques d'oppositions de relations. La contemplation de l'une des trois personnes mène invariablement aux deux autres. L'opposition Père-Fils, par exemple, licite au plan logique, se révèle inadéquate au plan *triadologique* car elle met de côté l'Esprit Saint. Dans la vision trinitaire orientale, une approche binaire est impropre, car doit prévaloir la conjugaison entre unité et ternarité : toute propriété en Dieu est personnelle ou naturelle et concerne donc une ou trois personnes. Cette notion limite de ternarité relationnelle doit élever l'esprit vers les hauteurs du mystère trinitaire insondable et irréductible à toute rationalisation.

Certes, de par son nom, le Père nous est révélé comme père d'un Fils unique par qui nous vient le salut. Mais son mode d'existence de personne-source suscite simultanément un don total libre et aimant envers l'Esprit, et il n'est pas de paternité divine concrète sans spiration de l'Esprit. Ainsi le Père ne peut-il être réduit à sa relation de paternité envers le Fils. La relation ne définit pas la personne mais la manifeste²¹. Si le Père est d'abord associé logiquement au Fils, c'est parce que l'Esprit agit incognito (*Jean 3,8*) dans un renoncement sacrificiel et n'a d'ailleurs pas de nom qui lui soit propre. « Il ne révèle pas Lui-même son hypostase et Il ne se révèle pas comme le font le Père et le Fils, Il n'est que leur révélation même : "le Saint Esprit sonde les profondeurs de Dieu" (1 *Colossiens* 2,10). Il annonce non pas ce qui est sien, mais le Fils du Père. »²²

20. Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, 1995, p. 657 et 664. On peut y ajouter aussi Bonaventure, contemporain de Thomas d'Aquin.

21. Grégoire de Nazianze précise que Père et Fils sont des noms de relation (cf. *Discours* 29, 16, éd. P. Gallay, SC 250, p. 210, et *Discours* 31, 7, *ibid.*, p. 288). Pour autant il ne suggère pas que la relation définirait la personne – contrairement à ce que croit discerner le P. P. PETIT, « Saint Grégoire de Nazianze, théologien de la Trinité », *Connaissance des Pères de l'Église*, sept. 1989 (n° 35), p. 11-12.

22. S. Boulgakov, *Le Paraclet*, trad. française par C. Andronikov, Paris, 1946, p. 75.

Tandis que pour les Pères grecs le Fils et l'Esprit se distinguent simplement par le fait révélé que l'ekporèse (de l'Esprit) n'est pas la génération (du Fils), la scolastique latine, pour « penser » la diversité des processions trinitaires, exige de mettre en évidence une raison de distinction. Saint Thomas d'Aquin explique que génération et spiration « ne se distinguent pas du point de vue des biens communiqués : chacune d'elles communique la même plénitude divine. Il ne peut y avoir diversité *que du côté du principe*, l'une des origines étant *ab uno*, l'autre *a duobus* »²³. Ce dernier énoncé se heurte, pour la théologie grecque, au mystère même de la personne : son unicité absolue ne saurait découler du principe de la relation d'origine mais de la manière *unique* (πῶς ἐστίν) dont se fait pour la personne son éternelle venue à l'être dans la réception plénière de la substance du Père. Ces modes d'existence reçus du Père, la Révélation en distingue deux : la génération pour le Fils et l'ekporèse pour l'Esprit, sans prétendre les sonder ni les comparer dans l'intelligence de la foi²⁴.

Thomas d'Aquin a poussé à son terme la logique de la triadologie augustinienne en définissant proprement les personnes trinitaires comme des « relations subsistantes »²⁵. Pour l'Orient chrétien qui souligne apophatiquement que les personnes sont non pas *relations* mais *en relation*, une telle définition – à travers l'intrusion de l'aristotélisme dans le mystère trinitaire – tend à diluer pour ainsi dire la personne dans l'essence commune de la Trinité et à abroger la croix de l'intelligence que constitue l'antinomie trinitaire nature-personnes. Pour les Pères grecs, les relations ne fondent pas les personnes mais les expriment sans pour autant épuiser leur mystère d'unicité et d'altérité²⁶. « Les caractères hypostatiques ne sont pas l'hypostase,

23. Thomas d'Aquin, *De Potentia*, Q. 10, a. 5

24. Cf. Grégoire de Nazianze, *Discours* 31, 8, éd. Gallay, SC 250, p. 290. Au VI^e siècle, Léonce de Byzance résume cette approche : « Le Fils et l'Esprit ne diffèrent qu'en ceci : le Fils est engendré du Père et l'Esprit procède de Lui. Comment l'un est engendré et l'autre procède, nous n'avons pas à le rechercher » (*De sectis* 1 ; PG 86, 1196).

25. Thomas d'Aquin, *De Potentia*, Q. 9, a. 1 et 2 ; *Sum. Theol.* Ia q. 29, a. 4.

26. K. Rahner a pressenti ce point décisif en remarquant finement : « On n'a pas prouvé qu'une relation propre à une personne et une relation qui aboutit à la constitution d'une personne soit nécessairement et strictement la même chose » (*Mysterium Salutis*, t. VI, Paris, 1971, p. 83, cité in Y. Congar, *op. cit.*, p. 623, n. 4).

mais ils caractérisent l'hypostase», note Grégoire Palamas²⁷. Ainsi, pour I. Chevalier, «chez les Grecs, l'idée de relation se présente sous une forme plus réaliste, plus vitale, [...] n'étant pas envisagée d'un point de vue statique comme principe constitutif de l'hypostase divine»²⁸. La vision grecque affirme que Dieu le Père ne se réduit pas à la paternité divine, ni le Fils à sa génération, ni l'Esprit à sa spiration.

Au lieu d'être déclinée simultanément selon les deux axes antinomiques substance – hypostase, la triadologie latine apparaît souvent pour les Grecs comme une projection du mystère trinitaire au plan de la seule substance. Or la doctrine trinitaire orthodoxe impose le maintien d'un équilibre entre essentialisme et personnalisme, considérés comme positions extrêmes, les personnes et la substance formant les deux aspects d'une réalité indivisible²⁹.

De la triadologie à la signification de la théologie

Une personne n'est pas quelque chose (*quid*) mais quelqu'un (*quis*), et à ce titre n'est pas définissable. Le Dieu vivant d'Abraham d'Isaac et de Jacob auquel s'adresse la prière de l'Église se dérobe à toute conceptualisation et en même temps se donne pleinement et réellement dans la vie sacramentelle de l'Église.

Et l'on peut légitimement s'interroger ici sur l'épistémologie théologique de saint Augustin. Il part bien du donné de foi qui livre tout ensemble l'unité de Dieu et la trinité des personnes, mais il opère une sorte de reconstruction rationnelle des relations trinitaires par la dialectique des oppositions de relation et en arrive ainsi à élaborer de façon artificielle les dyades Père-Fils, et (Père-Fils) – Esprit. Dans cette réduction du mystère de la vie trinitaire aux catégories de la raison humaine, il se trouve un philosophisme secret hérité du

27. *Lettre à Daniel*, Coisl. 99, f. 95v.100, cité in J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959, p. 294.

28. I. Chevalier, *saint Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires*, Fribourg, 1940, p. 169.

29. Nous ne pouvons souscrire à la thèse trop simpliste (remontant au P. de Régnon) d'une symétrie-complémentarité entre un Occident chrétien essentialiste et un Orient chrétien personnaliste. Le souci de l'irréductibilité personnelle existe chez les Pères latins. De même, un «personnalisme» signifierait pour l'Orient une surévaluation des personnes au détriment de la substance divine. Les Pères grecs n'expriment rien de tel et n'envisagent jamais, même *in abstracto*, une personne sans substance.

néoplatonisme : «L'intelligence d'Augustin n'est qu'à moitié évangélisée par sa foi», écrit O. Du Roy³⁰. Certes, Augustin se montre soucieux de ne pas réduire les personnes à des aspects de la substance, lorsqu'il souligne que «personne» est un terme absolu³¹ ou encore que le Père, le Fils et l'Esprit sont chacun envers les autres *alius* et non pas *aliud*, une autre personne et non une autre substance³², mais les faits de révélation dépendent trop étroitement, dans sa méthode, du mode opératoire de la raison, d'une raison triomphante «divorcée de la réalité même dont elle prétend rendre compte»³³ (L. Bouyer), oubliant dans sa démarche de souligner les «aspects esthétiques de la Révélation», pour reprendre une expression chère à Hans Urs von Balthasar.

Une approche essentialiste des personnes divines risque, pour l'Orthodoxie, d'entraîner par son caractère abstrait une dissociation au plan existentiel entre la théologie et l'expérience liturgique, la pensée et la vie spirituelle, l'intelligence et le cœur. L'expérience ecclésiale liturgique, qui actualise la Révélation, n'est plus considérée comme lieu premier de la connaissance du Dieu Trinité, les personnes trinitaires risquant peu ou prou d'être assimilées à des concepts au bénéfice d'un sujet divin impersonnel. Le Dieu vivant devient insensiblement le dieu des philosophes.

O. Du Roy souligne que l'*intellectus fidei* augustinien de la Trinité, par son approche philosophique, recelait «un risque de modalisme» au plan de la sensibilité religieuse, menant à concevoir «un Dieu unique se pensant et s'aimant lui-même» de façon égocentrique³⁴. Pourtant, la méthode «psychologique» n'avait pour Augustin qu'une portée *analogique* et ne devait donc pas être transposée au plan de la subjectivité, mais, victime de son succès au Moyen Âge, elle s'est sensiblement coupée de la référence au donné de la Révélation. Ainsi, Anselme du Bec introduit «une dialectique de l'être divin, assimilée au déploiement de la conscience d'une psyché humaine

30. O. Du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, Paris, 1966, p. 456.

31. Cf. *De Trinitate*, VII, 6, 11 (PL 42, 943).

32. Cf. *De anima et eius origine* II, 5 (PL 44, 509). C'est pourquoi l'accusation de semi-modalisme serait fautive et injuste.

33. L. Bouyer, *Le Paraclét*, Paris, 1980, p. 246.

34. O. Du Roy, *op. cit.*, p. 463. L'auteur ajoute que le déisme des XVIII^e-XIX^e siècle est peut-être le dernier avatar de cette représentation fondée sur une philosophie néo-platonicienne.

colossalement agrandie »³⁵. Chez lui, la procession *principaliter* du Père a presque disparu au profit d'un triangle trinitaire parfait³⁶. L'Esprit y apparaît comme l'amour de soi d'un Dieu presque à l'image de l'homme, en un renversement insidieux de la révélation biblique de l'homme à l'image de Dieu.

Il est vrai néanmoins que saint Augustin a alimenté aussi, par le thème du Dieu-charité, un courant spirituel et théologique fécond de l'Église occidentale, qui a pris ses distances à l'égard de l'approche rationalisante où devait s'engager le thomisme. Ainsi Richard de Saint-Victor (XII^e siècle) s'est-il distingué par une théologie trinitaire nettement personnaliste et *directement* ancrée dans une expérience spirituelle : le Père est l'amour qui se donne, le Fils est l'amour reçu et qui donne, et l'Esprit est l'amour purement reçu³⁷. De même, saint Bonaventure considère la personne divine comme « le suppôt d'une nature raisonnable distinct par une propriété »³⁸, ce qui le rapproche nettement des Pères grecs.

La connaissance de Dieu, pour l'Orient chrétien, ne se situe pas *d'abord* dans l'ordre de la raison mais dans celui de l'union à Dieu (sans que celui-ci abolisse celui-là). C'est la communion avec Dieu qui de façon ultime fonde toute connaissance de Dieu et non des propositions de foi développées par la raison sur la base de la Révélation et visant à connaître ce que l'on croit. Cela ne signifie pas une dépréciation de la raison humaine mais une priorité accordée à l'expérience de foi. Il importe pour la conscience ecclésiale de toujours mesurer ses élaborations à l'aune de la Tradition qui est le souffle de l'Esprit Saint dans l'Église.

La raison humaine illuminée par la foi et soucieuse d'être dépassée par cette illumination ne peut être confondue avec la raison humaine déchue, blindée par son autosuffisance, se prévalant d'être par un lien tout extrinsèque « au service de la foi ». Sans prôner un

35. L. Bouyer, *op. cit.*, p. 267.

36. « Si on dit que l'Esprit Saint vient du Père *principaliter*, on ne veut rien dire d'autre que ceci : le Fils lui-même, de qui vient l'Esprit, tient du Père que l'Esprit vienne de lui » (*De Processione Sp. S.* 14, éd. S. SCHMITT, t. II, Rome, 1940, p. 213). Cf. aussi A. I. Héron, « Who Proceedeth from the father and the Son », *Scott. Journ. of Theol.*, 4, 1971, pp. 149 sq.

37. Cf. *De Trinitate*, V, 16 (éd. G. Salet, SC 63, p. 344).

38. I *Sententiae* d. 23 a.1 q.1 (éd. Quaracchi, p. 409). Cité in Y. Congar, *op. cit.*, p. 674.

fidéisme obscurantiste, priorité est accordée au *vivere* sur l'*intelligere*. Or « la vie de l'homme, c'est la vision de Dieu » (Irénee de Lyon). La raison est à intégrer dans la dynamique de l'homme appelé en son être entier (corps-âme-esprit) à une communion de vie avec Dieu, c'est-à-dire la déification. La base de toute possibilité de connaître Dieu est l'Incarnation divine, c'est-à-dire le mystère de la divino-humanité assumée dans la personne du Christ, mystère qui s'actualise dans le corps ecclésial et singulièrement dans l'eucharistie.

Le fait même de surévaluer la raison par rapport à l'expérience de la vie ecclésiale peut être vu, au même titre que le filioquisme, comme le syndrome d'un déséquilibre triadologique entre le Fils et l'Esprit Saint au détriment de ce dernier.

L'*estrangement* théologique entre Orient et Occident a été favorisé par le développement d'une scolastique occidentale qui a systématisé la pneumatologie augustinienne, transformant des intuitions partielles en vérités absolutisées par la raison. Aussi l'admirable renouveau patristique observé depuis plus d'un demi-siècle dans l'Église romaine laisse entrevoir le retour à une pratique de la théologie conforme à la grande Tradition de l'Église ancienne, où la vérité théologique se dégageait non de l'exercice de la raison individuelle mais du *consensus patrum*, où la connaissance de Dieu ne visait pas d'abord la *scientia theologiae* mais l'union avec Dieu.

La communion avec Dieu instaurée par l'« événement Christ », qui justifie l'exercice même de la théologie et l'empêche de devenir un discours abstrait et finalement dérisoire, ne repose pas sur une métaphysique religieuse mais sur un événement, l'Incarnation, auquel nous ne cessons d'avoir part dans l'Église, corps du Christ et temple de l'Esprit.

Lacunes du filioquisme et intuition légitime du Filioque.

La notion d'une double procession de l'Esprit à partir « du Père et du Fils » s'explique dans le cadre d'une tradition chrétienne occidentale qui d'une part n'opère pas de claire distinction entre Trinité « économique » (Dieu dans son rapport avec le monde) et Trinité « immanente » (Dieu en soi), d'autre part privilégie la dimension christologique de l'économie divine.

L'Orient chrétien estime équivoque de dire que si l'Esprit est envoyé par le Père et le Fils à la Pentecôte, c'est parce qu'Il procède éternellement des deux. L'articulation entre économie et théologie, question complexe, est vue de façon plus nuancée en Orient. Déjà le Concile de Nicée (325), en confessant le Fils *engendré* mais non *créé* du Père, a mis en lumière la distinction nécessaire entre la vie trinitaire transcendante et l'œuvre de Dieu dans l'histoire. Saint Basile a distingué à son tour les deux plans sans pour autant les séparer.

Certes l'économie du salut nous conduit au mystère de Dieu considéré en Lui-même : Dieu se révèle et se donne comme Père par le Fils dans l'Esprit, tel qu'Il est. Mais Il se donne à la mesure même de ce que la création peut recevoir de Lui, et se révèle dans le mystère. Si la Trinité économique est bien la Trinité immanente, pour autant elle *n'épuise pas* la Trinité immanente³⁹. En l'occurrence, si l'Esprit est envoyé par le Fils, c'est là le signe d'une relation éternelle entre Fils et Esprit, mais pourquoi s'agirait-il d'emblée d'une relation d'origine, comme il en est de la relation Père-Esprit ? Cela invite à relativiser l'expression du *Filioque* mais ne dévalue en rien l'intuition première de la formule (reprise chez Augustin), celle d'un rapport éternel entre le Fils et l'Esprit, exprimant une certaine médiation du Fils dans la relation entre Père et Esprit.

Cette intuition, si elle n'a pas été dogmatisée par l'Orient chrétien, est loin de lui être étrangère, même si la confrontation médiévale monopatrisme grec – filioquisme latin l'a longtemps reléguée à l'arrière-plan de la Tradition.

De nombreux Pères grecs, comme les Alexandrins et les Cappadociens, ont soutenu que l'Esprit Saint procède du Père par le Fils (διὰ τοῦ Υἱοῦ). Grégoire le Thaumaturge (III^e siècle) confessait l'Esprit « ayant de Dieu l'existence et manifesté par le Fils (διὰ Υἱοῦ πεφηνός) »⁴⁰. Grégoire de Nysse présente l'Esprit comme « autre lumière semblable, non coupée de la lumière engendrée par quelque intervalle de temps mais resplendissant par (ἐκλάμπων διὰ) elle, tout en ayant la cause de l'hypostase à partir (ἐκ) de la Lumière prototype »⁴¹. « Il possède l'être en tant qu'Il est rattaché à la cause

39. Voir la critique judicieuse du Grundaxiom de Rahner faite par Y. Congar in *op. cit.*, p. 556-557.

40. Chez Grégoire de Nysse, *Panegyrique de Grégoire le Thaumaturge* (CPG 3184, PG 46, 912D).

41. *Contre Eunome*, I, 1, 533, éd. W. Jaeger (GNO 1), Leiden, 1960, p. 180.

du Père, dont Il procède.⁴²» Le contexte est ici la Trinité immanente. Un rôle du Fils est pressenti dans la procession de l'Esprit, celui d'un rapport éternel de manifestation, la causalité ontologique revenant au Père seul.

Il est permis de voir dans le *Filioque* une formulation maladroite de cette doctrine. Cyrille d'Alexandrie semble en convenir lorsqu'ayant affirmé que l'Esprit est issu « substantiellement des deux » (Père et Fils), il précise : « autrement dit, Il est répandu du Père par le Fils »⁴³, visant ici aussi bien la théologie que l'économie. On voit que le *Filioque* serait mieux rendu par un *Per Filium*, expression qui a l'avantage de ne pas présenter formellement le Fils au même niveau que le Père (donc causal) dans la spiration de l'Esprit.

Cette intuition originelle du *Filioque* relative au rapport de l'Esprit au Fils apparaît cependant à la réflexion comme une vérité unilatérale qui, non complétée comme il sied, déséquilibre gravement la théologie trinitaire. Si l'on considère en effet que la Trinité économique manifeste la Trinité immanente, pourquoi la contemplation des rapports entre les personnes trinitaires dans l'économie divine devrait-elle se limiter comme dans le filioquisme à la vision du Père et du Christ envoyant l'Esprit ? Celle-ci doit être complétée par celle de l'Esprit du Père remplissant le Christ et précédant sans cesse son œuvre de salut.

Le Fils s'incarne dans la Vierge par la puissance de l'Esprit (*Luc* 1,35). Oint de l'Esprit (*Luc* 4,18), Il est conduit par Lui (*Luc* 4,1). Il prie le Père dans l'Esprit (*Luc* 10,21), agit sur terre dans la puissance de l'Esprit et se donne lui-même dans l'Esprit (*Hébreux* 9,14) ; Il est ressuscité par la puissance de l'Esprit (*Romains* 1,4, *Apôtres* 2,33). Ainsi l'Esprit Saint guide et libère le Christ des contraintes de l'espace, du temps et de la mort, et Il fait surgir le royaume de Dieu dans l'histoire. La théologie orthodoxe récente (N. Nissiotis, B. Bobrinskoy, O. Clément, J. Zizioulas) a souligné l'importance de cette dimension pneumatique essentielle de la christologie, pour corriger un christomonisme d'école. Le Christ est « construit »⁴⁴ ou « constitué » par l'Esprit Saint.

42. Chez Basile de Césarée, *Lettre* 38, 4, 24-26 (éd. Y. Courtonne, *Les Belles Lettres*, t. I, Paris, 1957, p. 85).

43. *De adoratione in spiritu et veritate*, I (PG 68, 148A).

44. Cf. Jean Chrysostome, *Hom XV in Hebr.*, 2 (PG 63, 119).

Les Pères antiochiens et cappadociens ont mis l'accent sur ce rôle essentiel de l'Esprit dans le mystère du Christ et de l'Église. Tandis que l'Occident post-augustinien et Alexandrie valorisaient le rôle du Christ dispensateur de l'Esprit, le monde sémitique et syriaque cultivait en contrepoint une approche plus eschatologique, soulignant le rôle primordial de l'Esprit, mystagogue du Royaume de Dieu, et donateur du Christ dans l'économie du salut⁴⁵.

Tout cela n'est pas sans conséquences au plan de la triadologie. Saint Basile dit que la parole psalmique sur l'onction messianique du Christ (*Psaumes* 45(44),8) « concerne à la fois la nature de la divinité et l'économie de l'Incarnation »⁴⁶. Nicolas Cabasilas (xiv^e siècle), illustrant la synthèse byzantine, souligne qu'avant même de devenir « chair bienheureuse », le Fils de Dieu est éternellement « un chrême (μύρον) qui demeure en Lui-même »⁴⁷ avant de s'épancher dans l'Église. Ce thème biblique de l'onction (*Isaïe* 61,1 ; *Luc* 4,18) ou encore du repos (*Isaïe* 11,2) de l'Esprit sur le Fils a été interprété par les Pères comme la révélation dans l'économie d'un lien éternel entre l'Esprit et le Fils. Si le Christ agit *dans* (ἐν) l'Esprit (*Matthieu* 12,28), c'est parce que Celui-ci repose naturellement en Lui.

Saint Cyrille d'Alexandrie évoque le repos de l'Esprit sur le Christ pour le salut des hommes⁴⁸, laissant entendre que l'Esprit, étant propre au Fils⁴⁹, repose éternellement en Lui. Le pape saint Grégoire le Grand indique que « l'Esprit Saint provient du Père et demeure dans le Fils »⁵⁰. Pour saint Jean Damascène (viii^e siècle), l'Esprit est Celui qui éternellement « accompagne le Verbe et manifeste son énergie »⁵¹ ; Il « procède du Père et repose dans le Fils »⁵², expression reprise par la liturgie orthodoxe de la Pentecôte.

45. Dans l'ancienne liturgie du baptême syriaque, on a découvert que la chris-mation précédait le baptême proprement dit. En vertu de l'adage *Lex orandi, lex credendi*, cette pratique allait de pair avec une vision théologique cohérente, accordant une priorité au rôle de l'Esprit dans le salut.

46. Cf. *Hom. in Ps.* 44, 8 (PG 29, 405).

47. *La Vie en Christ*, III, 3 (éd. M.-H. Congourdeau, SC 355, p. 239).

48. Cf. *Comm. in Isaiam*, II, 1 (PG 70, 313C).

49. Cf. *In Ioannis Evangelio*, V, 2, éd. Pusey, Oxford, 1872, 472AB.

50. *Dialogues*, II (PL 66, 203B).

51. *De Fide orth.*, 1, 7 (éd. B. Kotter, *ibid.*, p. 16).

52. *De Fide orth.*, 1, 8 (éd. B. Kotter, *ibid.*, p. 25).

Nous trouvons ainsi dans les missions trinitaires une véritable réciprocité de services entre le Fils et l'Esprit, reflétant une certaine réciprocité dans leurs processions éternelles.

Deux théologiens byzantins du xiii^e siècle ont beaucoup médité, à partir des écrits des Pères, sur la relation éternelle entre le Fils et l'Esprit, fondatrice de l'envoi de l'Esprit par le Fils. Pour Nicéphore Blemmydès, le Fils est engendré du Père comme *éternel* donateur de l'Esprit⁵³, car Celui-ci repose naturellement dans le Fils⁵⁴. Mais ce repos est dynamique, car l'Esprit « resplendit éternellement » (αἰδίως ἐκλάμπει) d'auprès du Fils⁵⁵, ou encore du Père par le Fils. À ce titre, l'Esprit existe et procède du Père par le Fils, mais son existence personnelle vient, comme pour le Fils, du Père seul en vertu de la monarchie du Père⁵⁶. Blemmydès distingue implicitement la procession énergétique de l'Esprit de sa procession personnelle, le *Per Filium* s'appliquant à la première et signifiant le resplendissement éternel de l'énergie commune de la Sainte Trinité.

Cette « énergie » désigne la gloire divine entrevue par les voyants de l'Ancien Testament. Communiquée comme grâce à la création, elle a pour dispensateur privilégié l'Esprit par qui advient la sanctification. Le même terme Esprit (πνεῦμα), soulignera Grégoire Palamas, désigne dans l'Écriture, tantôt (avec article) la personne de l'Esprit (*Jean* 15,26), tantôt (sans article) le don de la vie divine comme à la Pentecôte johannique (*Jean* 20,22).

Grégoire de Chypre reprend ces intuitions et les développe, soulignant que la procession personnelle de l'Esprit a pour achèvement sa manifestation éternelle par le Fils⁵⁷. Ainsi, l'achèvement de la génération du Fils à partir du Père est la réception en Lui de l'Esprit procédant du même Père. L'accomplissement de la procession de l'Esprit à partir du Père est le repos sur le Fils engendré du même Père. L'Esprit est l'amour et la joie réciproque du Père et du Fils, dira même Grégoire Palamas en des termes rappelant Augustin⁵⁸,

53. *Autobiographie*, II, 31 (éd. J.-A. Munitiz, CCSG 13, Turnhout-Leuven, 1984, p. 59).

54. *Autobiographie*, II, 52 (*op. cit.*, p. 68).

55. *De Processione Sp. S. I*, 9 (PG 142, 541A). Blemmydès s'inspire ici d'Athanase d'Alexandrie, *Lettre à Sérapion I*, 20 (PG 26, 577C-580A).

56. *De Processione Sp. S. I*, 15 (PG 142, 549A).

57. Cf. *Homologia* (PG 142, 242B).

58. Cf. *Chap. phys.* 36 (PG 150, 1144-1145).

cette joie étant répandue sur les saints. En tant qu'Il manifeste l'énergie divine, présence véritable de Dieu hors de sa substance, l'Esprit « s'épanche à partir du Père par le Fils et, si l'on veut, du Fils »⁵⁹, vérité exprimée par l'image de *Apôtres* 21,1.

Finalement c'est parce que l'Esprit repose éternellement dans le Fils, qu'Il existe par ou pour le Fils, resplendissant de Lui. Image du Fils (Athanasie), l'Esprit révèle le Fils aux hommes dans l'économie du salut. Il est non-étranger à la génération du Fils, d'une façon autre que celle dont le Fils est non-étranger à la procession de l'Esprit. On ne saurait donc considérer de façon symétrique génération du Fils et procession de l'Esprit (vision abstraite de la monarchie du Père, faisant fi de la co-relation du Fils et de l'Esprit), mais cette asymétrie n'implique pas que la procession de l'Esprit soit tributaire de la génération du Fils. La première ne saurait être considérée (à partir de *Matthieu* 28,19 par ex.) comme logiquement consécutive de la seconde, car l'Esprit est « reconnu ensemble et simultanément avec le Fils »⁶⁰, et Il « n'est nullement postérieur au Fils pour ce qui est de l'existence, de sorte que le Fils unique puisse être pensé sans Lui »⁶¹. Enfin la procession de l'Esprit *per Filium* n'est pas causale mais manifestatrice.

Si l'on considère l'Église comme l'extension du mystère du Christ, compris non comme une personne isolée mais comme le Christ total *caput et corpus* (Augustin), les résonances ecclésiologiques de cette approche christologique et trinitaire sont évidentes mais ne peuvent ici qu'être suggérées : « Toute la théologie de l'Église, du salut, de l'homme nouveau, des sacrements, est profondément marquée par ce mystérieux mouvement de réciprocité du Christ et de l'Esprit qui se manifestent, se donnent, s'envoient, assurant ainsi et renouvelant toujours l'équilibre dans la vie ecclésiale de l'obéissance et de la liberté créatrice, de l'institution et du prophétisme. »⁶²

59. Grégoire Palamas, *Traité apodictiques*, I, 29, éd. B. Bobrinskoy-P. Christou, Thessalonique, 1962, p. 54.

60. Grégoire de Nysse, chez Basile de Césarée, *Lettre* 38, 4, 27-29 (*op. cit.*, p. 85).

61. *Contre Eunome*, I, 1, 378, éd. W. Jaeger (GNO 1), Leiden, 1960, p. 138. L'ordre des personnes divines (*Matthieu* 28,19) n'a de sens qu'au plan énergétique du rayonnement de la gloire divine : du Père, par le Fils, dans l'Esprit.

62. B. Bobrinskoy, « Le Filioque hier et aujourd'hui », in *La théologie du Saint-Esprit dans le dialogue œcuménique*, éd. L. Vischer, Paris, 1981, p. 160.

Surévaluer le rôle du Christ dans l'économie divine va de pair avec une vision accentuant la dimension historique de l'Église (sous peine de perdre sa tension vers le Royaume), tandis que surévaluer le rôle de l'Esprit va de pair avec une vision eschatologique de l'Église (non sans risque d'une démission hors de l'histoire). Ce schéma assez simple souligne une polarité réelle entre Orient et Occident chrétiens. Si le *Filioque* n'est pas la *radix malorum* dénoncée par certains, il apparaît néanmoins comme le syndrome d'une ecclésiologie où le Christ tient un rôle prééminent par rapport à l'Esprit.

Si l'on fait abstraction de la confrontation polémique filioquisme-monopatristisme et que l'on revient au noyau dogmatique du *Filioque* ancien, celui-ci semble assumé par la théologie grecque et byzantine⁶³ : la vie divine dont l'Esprit est le dispensateur (et qui se confond pour ainsi dire avec Lui dans l'expérience ecclésiale) procède ou provient éternellement du Père et du Fils (et même de l'Esprit) *tanquam ab uno principio*.

L'idée d'Augustin que pour que le Fils envoie l'Esprit, il faut que ce dernier procède de Lui pourrait viser cette manifestation éternelle de la divinité, qui se prolonge dans l'économie : sa présentation de l'Esprit comme Don du Père et du Fils⁶⁴ va dans le même sens, ainsi que l'emploi très large du terme « principe »⁶⁵. Le *Principaliter* tente de corriger la symétrie que l'expression insuffisante *a Patre Filioque* accrédiée aux relations Esprit-Père et Esprit-Fils. Le malheur viendra pourtant de la confusion induite faite dans le système filioquiste ultérieur entre cette double procession énergétique-manifestatrice et la procession personnelle (*ekporèse*) à partir du Père, confessée par le credo de N-C⁶⁶.

63. V. Lossky envisageait comme possible une telle interprétation : *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, p. 92.

64. Cf. par ex. *De Trinitate*, XV, 17, 28 (PL 42, 1081).

65. Dans une même phrase, Augustin peut employer ce terme dans un cadre triadologique (personnel ou énergétique) ou économique. Cf. par ex. *De Trinitate*, V, 14, 15 (PL 42, 921).

66. Que la *procession* visée par le credo de N-C est hypostatique ressort du parallèle établi entre génération du Fils et procession de l'Esprit, toutes deux ἐκ Πατρὸς (alors que Jean 15,26 mentionne παρὰ Πατρὸς).

Conclusion.

On a perçu aisément dans ce parcours trop bref des pneumatologies grecque et latine la dimension herméneutique du problème du *Filioque*: deux conceptualités théologiques grecque et latine se sont édifiées de façon séparée durant un millénaire jusqu'à la scission. Désormais, il importe de passer de monodies séparées à une polyphonie doctrinale; encore faut-il que la polyphonie soit symphonique. Pour retrouver une unité de foi en pneumatologie, un accord théologique minimal est nécessaire. Il doit découler d'un retour aux sources communes de l'Orient et de l'Occident, à ce noyau dogmatique des Pères et des conciles œcuméniques que les Églises sont appelées sans cesse à recevoir de nouveau.

L'Orient chrétien n'a jamais dogmatisé formellement la doctrine de la procession de l'Esprit « du Père par le Fils »⁶⁷: il s'agit au mieux d'un *théologoumenon*, encore que cela puisse être discuté, la confession du patriarche saint Taraise que l'Esprit procède « du Père par le Fils »⁶⁸ ayant été reçue par le concile œcuménique de Nicée II. En revanche, la monarchie du Père est un dogme intangible, indépendant en soi du *Filioque*. On ne peut que se féliciter de sa reconnaissance officielle comme vérité de foi dans la « Clarification » récente du Magistère romain⁶⁹. Un *Per Filium* bien compris s'avère compatible avec le monopatrisme. Le *Filioque* (expression approchée) serait donc acceptable à condition de ne pas voir dans le Fils une origine ni une médiation causale de la *personne* de l'Esprit.

À cet égard, le document de « Clarification » n'est pas sans ambiguïtés. Il accrédite d'un côté la *processio* latine de l'Esprit *ab utroque* vue comme communication à l'Esprit de la divinité consubstantielle, de l'autre l'ekporèse grecque de l'Esprit *a Patre solo* vue

67. Si le symbole de Constantinople (reflet de la théologie des Pères cappado-ciens) ne présente pas la doctrine du *Per Filium*, peut-être est-ce dû au contexte anti-macédonien du concile: la procession de l'Esprit *par le Fils* pouvait être faussement interprétée en un sens semi-subordinationniste, signifiant que l'Esprit ne procéderait pas directement du Père. Or le Concile voulait proclamer sans équivoque la pleine divinité de l'Esprit.

68. Cf. Mansi 12, 1122C-D.

69. Cf. *Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit*, Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des Chrétiens, *Osservatore Romano*, Rome, 13 sept. 1995. Repris in *Irenikon*, 1995, n° 3, p. 356-368.

comme procession seulement hypostatique, laissant entendre que chaque tradition aurait développé une moitié du mystère trinitaire. Le schéma est brillant mais paraît simpliste. D'ailleurs l'ekporèse suppose en soi une réception de la substance: comment les Pères grecs auraient-ils pu concevoir une venue à l'existence personnelle, séparée de la communication de la substance? La notion d'une spiration de l'Esprit « à partir du Père [...] par l'engendrement du Fils »⁷⁰ témoigne en outre d'une inquiétante confusion entre les relations d'origine, et pose plus de questions qu'elle n'en résoud.

On ne peut que souhaiter dans un premier temps le retour des Églises occidentales à l'usage sans *Filioque* du credo de Nicée-Constantinople (préconisé par les Anglicans, les Vieux-catholiques et plusieurs théologiens catholiques), ce qui représenterait un geste d'une haute portée symbolique sans que le filioquisme soit désavoué pour autant⁷¹. Le dialogue œcuménique se poursuivrait ensuite pour clarifier et reconnaître le bien-fondé d'un *théologoumenon* (s'il est précisé que le Fils n'est pas le principe de la procession personnelle de l'Esprit), allant peut-être jusqu'à proclamer dans un Concile vraiment œcuménique, une fois l'unité des Églises rétablie, que l'Esprit Saint procède du Père par le Fils et repose sur le Fils, légitimant par là même l'intuition authentique du *Filioque*.

Michel Stavrou, né en 1960 à Paris, est laïc orthodoxe, marié. Diplômé de l'École Centrale de Lyon, il est ingénieur en informatique de gestion. Chargé de cours en théologie dogmatique à l'Institut Saint-Serge de Paris, il est membre de la Commission de dialogue théologique Catholique-Orthodoxe en France. Après une maîtrise consacrée à la théologie de la personne chez V. Lossky et J. Zizioulas, il poursuit une thèse de doctorat sur la théologie trinitaire de Nicéphore Blemmydès (auteur byzantin du XIII^e siècle).

70. « Clarification », *ibid.*, p. 365-366.

71. Notons que déjà les Églises catholiques de rite byzantin, lorsqu'elles célèbrent dans leurs langues, récitent le symbole de N-C sans le *Filioque*.