

L'apport de la Clarification sur le *Filioque*

Marie-Anne Vannier

Résumé

La récente Clarification sur le Filioque invite à reconsidérer cette question qui a séparé Orient et Occident depuis des siècles. Ce texte présente l'avantage de ne pas en rester à l'aspect historique, mais de prendre en compte la dimension sémantique et surtout théologique du problème. Il s'inscrit, par ailleurs, dans tout un mouvement de rapprochement entre Catholiques et Orthodoxes sur ce point, même si la question demande encore à être discutée.

Abstract

The recent Clarification about Filioque invites to revisit this question, that parted East and West during centuries. This document has the advantage of non being limited by the historical approach, but to give account of the semantical and mainly theological approach of the question. Besides, it takes part to a whole movement of reconciliation between Catholics and Orthodoxes about this question, even it still requires to be discuted.

Citer ce document / Cite this document :

Vannier Marie-Anne. L'apport de la Clarification sur le *Filioque*. In: Revue des Sciences Religieuses, tome 75, fascicule 1, 2001. pp. 97-112;

doi : 10.3406/rscir.2001.3566

http://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_2001_num_75_1_3566

Document généré le 03/06/2016

LA CLARIFICATION SUR LE *FILIOQUE* (*)

En cette année du Jubilé, où la réconciliation a une place centrale, l'œcuménisme prend un relief nouveau et devient plus urgent. Force est également de constater que l'œcuménisme a été une grande lumière pour le xx^e siècle, comme en témoignent la rencontre entre le pape Paul VI et le patriarche Athénagoras à Jérusalem en 1964, la suppression des anathèmes de 1054 dont ils décidèrent avant la fin du Concile Vatican II (1), les travaux des différentes commissions mixtes, les rencontres entre les Églises, la lettre apostolique : *Oriental lumen* et l'Encyclique : *Ut unum sint* du 25 mai 1995, où le pape Jean-Paul II rappelle que « l'Église doit respirer avec ses deux poumons (2) », ... Les fruits du dialogue œcuménique sont multiples et concourent à un changement des mentalités, qui pourra amener à une unité réelle. L'accord sur la justification en est un exemple. Il permet de passer du travail des théologiens au rapprochement entre les communautés et marque un véritable tournant dans le dialogue luthéro-catholique.

Nous souhaiterions qu'il en aille de même pour le dialogue entre orthodoxes et catholiques. Le texte : *Baptême-Eucharistie-Ministères* a constitué un réel progrès, mais reste la douloureuse question du *Filioque*, l'ajout fait au symbole de Constantinople, d'après lequel l'Esprit Saint procéderait du Père et du Fils, ajout qui a été la principale cause de séparation entre l'Orient et l'Occident. Les conciles de Lyon II et de Florence n'ont pas apporté de véritable solution, mais ils sont rapidement passés au second plan et, depuis les années 1981, correspondant au 1 600^e anniversaire du concile de Constantinople, un certain nombre d'efforts ont été réalisés en vue du rapprochement, en revenant à l'apport du concile de Constantinople. Parmi ces tentatives, la *Déclaration commune* du pape Jean-Paul II et du

(*) Texte d'une conférence, donnée lors de la Session œcuménique nationale de régions, organisée à Reims par le Secrétariat national pour l'Unité des chrétiens, le 27 mars 2000.

(1) *Tomos agapis*, 7.12.1965, Rome-Istanbul, 1971, p. 280-281.

(2) *Qu'ils soient un*, Paris, Cerf, 1995, p. 57.

patriarche Bartholomée (3), tout comme la *Clarification de 1995 du Conseil pontifical pour la promotion de l'Unité des chrétiens*, qui lui fait suite, ouvrent un grand espoir.

Cette *Clarification* répond au souhait que le pape Jean-Paul II avait exprimé dans son *Homélie* du 29 juin 1995 (4), homélie prononcée en présence du patriarche Bartholomée 1^{er}, et où il demandait de « dissiper un malentendu qui étend encore son ombre sur les rapports entre catholiques et orthodoxes ». Il rappelait qu'« il existe une ferme volonté d'éclaircir la doctrine traditionnelle du *Filioque*, présente dans la version liturgique du *Credo* latin, afin que soit mise en pleine lumière sa pleine harmonie avec ce que le concile de Constantinople de 381 confesse dans son Symbole : le Père comme source de toute la Trinité, origine unique et du Fils et de l'Esprit Saint ». C'est là une démarche importante de la part du pape qui appelle à reconnaître cette référence qu'est le concile de Constantinople. De plus, l'axe qu'il propose « indique que, dans une interprétation correcte du *Filioque*, le Fils ne peut pas être dit origine du Saint-Esprit au même titre que le Père (5) ». D'autre part, en ne développant pas plus la question du *Filioque* dans son Encyclique sur l'Esprit Saint que dans son Commentaire du *Credo*, le pape s'est déjà acheminé vers une démarche de non-réception qui pourra aboutir à une suppression du *Filioque* du *Credo*.

Paradoxalement, à cette attitude d'ouverture du côté romain semble correspondre une attitude de non-réception d'une grande partie de l'orthodoxie. Si le Père Boris Bobrinskoy, qui est largement engagé dans le dialogue œcuménique, et un certain nombre d'orthodoxes occidentaux ont immédiatement réagi au texte de l'Encyclique sur l'Esprit Saint et à celui de la *Clarification*, en revanche, le texte même de la *Clarification* n'a été publié ni par l'Église grecque, ni par l'Église russe, qui continuent à considérer les catholiques comme des *filioquistes*, alors que la plupart de ces derniers ignorent le sens du terme.

Sans prétendre en venir à un traité de Versailles sur la question, il serait bon d'éviter un dialogue de sourds, d'opter, au contraire, pour « le dialogue de la vérité et de la charité (6) », ce qui nous amènera à dégager l'apport du texte, à mesurer les avancées qu'il réalise sur le plan historique, linguistique, théologique et ecclésiologique et le chemin qui reste à parcourir pour arriver à l'unité effective.

(3) *Documentation catholique*, 6-20.8. 1995, n° 2121.

(4) *Ibid.*, p. 731.

(5) B. DUPUY, Introduction à la *Note doctrinale du Conseil pontifical pour l'Unité*, *Istina* 41 (1996), p. 161.

(6) *Qu'ils soient un*, p. 64.

I. L'APPORT HISTORIQUE DU TEXTE DE LA *CLARIFICATION*

Cette *Clarification*, relative aux *traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit* est un texte unique, qui apporte une solution à un certain nombre de difficultés. Il se situe dans la lignée du rapport, fort ouvert et fondamental, sur : *Le mystère de l'Église et de l'eucharistie à la lumière du mystère de la sainte Trinité*, réalisé en 1982 par la commission mixte orthodoxes-catholiques, ce qui manifeste le souci de dialogue et d'entente qui est sous-jacent. Il entend préciser un point de ce rapport qui n'avait été qu'évoqué, compte tenu de son enjeu : « *la difficulté séculaire entre les deux Églises concernant l'origine éternelle du Saint-Esprit (7)* ».

1. Valeur normative du concile de Constantinople

D'emblée, le document va à l'essentiel. Il reconnaît le caractère normatif du concile de Constantinople. Ainsi est-il précisé que « *l'Église catholique reconnaît la valeur conciliaire œcuménique, normative et irrévocable, comme expression de l'unique foi commune de l'Église et de tous les chrétiens, du symbole professé en grec à Constantinople en 381 par le deuxième concile œcuménique. Aucune profession de foi propre à une tradition liturgique particulière ne peut contredire cette expression de la foi enseignée et professée par l'Église indivise* » (8). En « lisant ces lignes », le Père Boris Bobrinskoy souligne qu'on « pourrait s'étonner que la question reste encore posée d'un désaccord dogmatique entre nos Églises (9) ». De fait, le document réalise ici une avancée réelle. Il présente le symbole de foi de Constantinople comme le seul valable, même si, à l'époque, l'Occident n'avait pas été convoqué au concile de Constantinople (10). Le tome du pape Damase avait tout de même préparé le concile et l'Occident a reconnu ensuite la valeur du symbole qui y avait été défini. À un moment où chaque communauté chrétienne avait son symbole de foi (11), celui de Constantinople est apparu comme la référence. Y revenir suppose implicitement la suppression du *Filioque*, ce qu'ont fait ceux qu'on appelle les « vieux catholiques », car

(7) *Documentation catholique*, 5.11.1995, n° 2125, p. 941.

(8) *Ibid.*

(9) « Vers une vision commune du mystère trinitaire », *Documentation catholique*, 21.1.1996, n° 2130, p. 89.

(10) W. DE VRIES, *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles œcuméniques*, Paris, Cerf, 1974, p. 43-60 ; A. DE HALLEUX, « La profession de l'Esprit Saint dans le symbole de Constantinople », in : *Patrologie et œcuménisme*, Louvain, Peeters, 1990, p. 303-337.

(11) Cf. B. SESBOUË.

ils soulignent que le *Filioque* a été « introduit de façon canoniquement illégale dans le *Credo* œcuménique (12) ». Les Anglicans tendent à adopter un point de vue analogue (13).

Or, cette attitude n'est pas entièrement nouvelle, du côté catholique. Elle s'inscrit dans un mouvement de réconciliation, inauguré par le pape Paul VI et qui s'est largement développé depuis la célébration du 16^e centenaire du concile de Second concile œcuménique : celui de Constantinople. À cette occasion, le pape Jean-Paul II a invité à réaliser de nouveau la communion, en revenant à l'esprit et non à la lettre du symbole de Constantinople, « en faisant revivre ce qui, pendant tant de siècles, a été le contenu de la foi professée en commun, et je dirais plus : ce qui n'a cessé d'être tel, même après les douloureuses divisions qui se sont opérées au cours des siècles » (14).

« Dans sa lettre au patriarche Dimitrios I, datée du 7 juin, le pape semble vouloir aller plus loin dans la réconciliation lorsqu'il cite à nouveau le symbole de Constantinople sans le *Filioque*, en affirmant que c'est là le credo reçu de toutes les Églises comme l'expression irréformable de la foi chrétienne (*Epikopsis*, n° 254, p. 21). Et dans son discours du même jour à la basilique Saint-Pierre, il proclame semblablement sa volonté de confesser la foi de Constantinople telle qu'elle fut exprimée au concile. Cependant, lorsqu'après avoir immédiatement récité le texte grec du troisième article du symbole, le pape le fait suivre d'une traduction latine sans le *Filioque*, ce n'est pas la version liturgique qu'il cite, mais bien – comme déjà dans la lettre du 25 mars, bien que cette fois sans référence – la version latine ancienne des actes du concile de Chalcédoine (AAS 485 sq.) (15) ». Or, cette version ne va pas sans difficulté dans la transposition des termes. On aborde, alors, le problème linguistique, qui est ensuite étudié dans la *Clarification* et sur lequel on reviendra.

Intervient également un autre problème d'ordre théologique, cette fois. En effet, « restaurer la teneur originelle du symbole de Constantinople ne servira de rien tant qu'orthodoxes et catholiques ne seront pas arrivés à la reconnaissance mutuelle de leurs traditions dogmatiques respectives (16) ». C'est là un travail commencé, mais non

(12) K. STALDER, « Le *Filioque* dans les Églises vieilles-catholiques et dans leur théologie », in : *La théologie du Saint-Esprit dans le dialogue entre l'Orient et l'Occident*, Paris, Centurion-Presses de Taizé, p. 110-124.

(13) D. ALLCHIN, « Le *Filioque* : un point de vue anglican », *Ibid.*, p. 96-109.

(14) *Lettre apostolique du 25 mars 1981*, n° 5.

(15) A. DE HALLEUX, « Le II^e Concile œcuménique. Une évaluation dogmatique et ecclésiologique », in : *Patrologie et œcuménisme*, p. 276.

(16) *Ibid.*, p. 299.

encore achevé. D'ailleurs, si le *Filioque* a été introduit dans le *Credo*, c'est au départ en raison d'une méconnaissance linguistique et théologique.

2. *Historique du Filioque*

Le texte de la *Clarification* ne reprend pas en détail l'histoire de la question du *Filioque* (17), mais il en évoque les moments essentiels : son origine dans le symbole *Quicumque*, son développement dans les conciles espagnols, le rôle joué par Charlemagne, le refus du pape Léon III de l'insérer dans le Symbole de foi, son introduction dans la version latine du *Credo* en 1014 et les nuances apportées par le Second concile de Lyon (18). Cette mention rapide des différentes étapes de la controverse du *Filioque* évite de se situer dans un contexte polémique et négatif, de rappeler les enjeux politiques (19) qui étaient liés aux questions théologiques et donne, au contraire, toutes ses chances au dialogue œcuménique.

On peut s'étonner, toutefois, que le concile de Lyon ne soit pas présenté comme un tournant et que le concile de Ferrare-Florence ne soit pas évoqué. Le concile de Lyon apparaît, de fait, comme un complément du concile de Latran IV et il n'est pas au nombre des conciles œcuméniques. Le pape Paul VI le définissait, d'ailleurs, comme « le sixième des synodes généraux tenus en Occident ». On comprend donc qu'il ne soit pas pris comme une référence importante dans la *Clarification*. Quant au concile de Ferrare-Florence, il est vrai qu'il avait ouvert une grande espérance de rapprochement, mais comme la bulle d'union : *Laetentur caeli* ne fut pas vraiment reçue (20) et qu'elle fut même « révoquée par les Orthodoxes en raison du manque de liberté des évêques Orientaux dû aux conditions politiques de l'empire byzantin » (21), l'influence de ce concile fut peu durable. On comprend dès lors qu'il ne soit pas mentionné dans le texte de la *Clarification*.

En revanche, la question linguistique a une place importante et c'est l'un des acquis de ce document.

(17) Cf. « Remarques sur l'histoire de la controverse du *Filioque* et ses implications théologiques », in : *La théologie du Saint-Esprit dans le dialogue entre l'Orient et l'Occident*, p. 54-76 ; « *Filioque* », *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, p. 467-469.

(18) *Clarification*, p. 943.

(19) D.N. BELL, *Par mille chemins. Développement et diversité de la théologie médiévale*, Paris, Cerf, 2000, p. 217 ; 219.

(20) J. GILL, *Constance et Bâle-Florence*, Paris, Éd. de l'Orante, 1965, p. 222-261 ; 280-288.

(21) J.-M. GARRIGUES, « La *Clarification* sur la procession du Saint-Esprit et l'enseignement du concile de Florence », *Irénikon* 68 (1995), p. 502.

II. L'APPORT LINGUISTIQUE DU TEXTE DE LA *CLARIFICATION*

Sans doute, n'est-ce pas là une nouveauté absolue, mais l'écho de tout un travail de clarification qui a été réalisé depuis quelques années, principalement, par le Cardinal Congar (22) et par Jean-Miguel Garrigues (23), l'un des rédacteurs de ce texte.

1. *εκπορευσις* et *processio*

La théologie de l'Esprit Saint est présente dans toute l'Écriture, mais c'est le verset de Jean 15, 26 qui précise l'origine de l'Esprit Saint, en disant qu'il « vient du Père ». Ce verset a été repris dans le symbole de Constantinople par le terme : *εκπορευεται*. Or, il semble que ceux qui ont introduit le *Filioque* dans le *Credo* n'ont pas vu que les deux termes : *εκπορευεται* et *procedit* n'étaient pas équivalents, mais qu'ils avaient un champ sémantique différent. Cette « fausse équivalence à propos de l'origine éternelle de l'Esprit entre la théologie orientale de l'*εκπορευσις* et la théologie latine de la *processio* » (24) venait d'ailleurs d'une mauvaise traduction de Jean 15, 26 dans la version latine de la Bible dont ils disposaient : celle de la Vulgate. Or, comme le fait ressortir le texte de la *Clarification*, « l'origine du Saint-Esprit à partir du Père seul comme principe de toute la Trinité est appelée *εκπορευσις* par la tradition grecque à la suite des Pères Cappadociens » (25). Il faudrait apporter une nuance dans la mesure où Grégoire de Nazianze emploie *εκπορευσις* pour désigner le rapport d'origine de l'Esprit, pour dire qu'il provient (26). Mais, plus précisément, le terme d'*εκπορευσις* manifeste la relation d'origine unique de l'Esprit par rapport au Père. Pour en rendre compte en français, on pourrait employer le terme de *spiration*.

En revanche, le terme de *processio*, de procession désigne que « l'Esprit a en commun avec le Fils » (27) de venir du Père, mais sans en désigner la modalité spécifique. Par la procession, lui est communiquée la nature du Père : sa divinité, l'Esprit est donc Dieu au même titre que le Père et le Fils, et les trois sont un seul Dieu.

(22) Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, Cerf, t. III, 1980, p. 260-265.

(23) J.-M. GARRIGUES, « Le sens de la procession du Saint-Esprit dans la tradition latine du premier millénaire », *Contacts* (1971), p. 283-309 ; « Procession et *ekporèse* du Saint-Esprit. Discernement de la tradition et réception œcuménique », *Istina* 17 (1972), p. 345-366, repris dans : *L'Esprit qui dit « Père » et le problème du Filioque*, Paris, 1981, p. 57-84.

(24) *Clarification*, p. 942.

(25) *Ibid.*, p. 941.

(26) A. PATFOORT, « Le *Filioque* dans la conscience de l'Église avant le concile d'Éphèse », *Revue thomiste* 97 (1997), p. 332.

(27) *Ibid.*

Sans doute y a-t-il, comme le souligne le texte de la *Clarification*, « inadéquation du langage humain pour exprimer le mystère ineffable de la sainte Trinité, Dieu unique, qui dépasse nos paroles et nos pensées » (28), d'autant que nous nous situons ici à l'intérieur de la Trinité pour rendre compte des rapports d'origine des hypostases. Sur ce plan, le choix de la voie négative éviterait les divisions et maintiendrait le sens du mystère trinitaire. C'est ce à quoi invitent, à juste titre, les Orientaux, car personne n'a pénétré le mystère trinitaire pour en parler adéquatement.

Mais, comme le symbole de Constantinople se situe dans le registre de l'élucidation, en reprenant les paroles de Jésus dans l'Évangile de Jean, la mise en évidence de l'inadéquation du terme latin de *processio* pour traduire le grec *εκπορευσις*, amène à reconnaître que « le Père seul est le principe sans principe » (29) et donc à affirmer sa monarchie.

2. La monarchie du Père

C'est là un grand pas vers l'unité. Il est possible d'y voir la reconnaissance du « langage du patriarche Photius (30) » quant à la monarchie du Père, mais, en fait, c'est aussi le rappel du point de vue catholique qui, aux conciles de Lyon II et de Florence, n'a affirmé rien d'autre que la monarchie du Père, en disant que « le Saint-Esprit procède d'un seul principe ». Mais, dans la *Clarification*, l'accent est plus mis sur la monarchie du Père qu'à Lyon II et à Florence. Il y est même ajouté que « l'Église catholique a refusé que soit ajouté *και του Ψιου* (et du Fils) dans le texte grec du symbole de Nicée-Constantinople, même dans son usage liturgique par les Latins (31) ». Il est souligné que le Père « est la seule origine de l'*εκπορευσις* de l'Esprit (32) », ce qui implique un certain nombre de conséquences.

Dire que « le Père seul est le principe sans principe », que « le Saint-Esprit tire son origine du Père seul (33) », cela revient, tout d'abord, à affirmer qu'il est égal au Père et au Fils, qu'il ne leur est pas subordonné (34), comme le montrait S. Basile à l'encontre des pneumatomaques dans le *Traité du Saint-Esprit*, tandis que si l'on dit que l'Esprit procède du Père et du Fils, il semblerait leur

(28) *Ibid.*, p. 942.

(29) *Ibid.*, p. 941.

(30) B. BOBRINSKOY, *art. cit.*, p. 89.

(31) *Clarification*, p. 942.

(32) *Ibid.*

(33) *Ibid.*, p. 941.

(34) *Ibid.*, p. 943.

être inférieur ou du moins ne pas avoir son identité propre, comme l'ont le Père et le Fils.

C'est cette double précision lexicale et théologique qu'apporte la nouvelle traduction du Symbole de Nicée-Constantinople, réalisée à la demande du Conseil d'Églises chrétiennes en France et proposée en ces termes en 1994 : « Je crois en l'Esprit Saint qui est Seigneur et qui donne la vie ; du Père il tient son origine, avec le Père et le Fils, il reçoit même adoration et même gloire ; il a parlé par les prophètes » (35). L'ekporèse est exprimée par le terme : *tient son origine* et il est ajouté que l'Esprit Saint tient son origine du Père, manifestant ainsi la monarchie du Père.

Une autre conséquence de la monarchie du Père est également mise en évidence dans la *Clarification*, c'est la spécificité de chaque hypostase dans la Trinité.

Cependant, cette formulation de la monarchie du Père, qui est pourtant au cœur de l'Écriture en particulier de l'Évangile de Jean (36), ne s'est pas imposée immédiatement, même si « *les deux traditions (orientale et occidentale) reconnaissent que la "monarchie du Père" implique que le Père soit l'unique Cause trinitaire ou principe du Fils et du Saint-Esprit (37)* ». Elle résulte, en fait, d'un certain nombre de tâtonnements théologiques, tant en Orient qu'en Occident, d'où la complexité du problème et la nécessité d'un retour aux Pères pour élucider la question.

3. Les tâtonnements théologiques

Or, ce retour aux Pères, auquel invitait André de Halleux (38) est effectif dans le texte de la *Clarification*. Ils y sont largement cités et servent de référence pour l'élaboration du texte. C'est là aussi un progrès notable dans le dialogue œcuménique et la réalisation du souhait que formulait Vladimir Lossky à l'issue de son article sur « La procession du Saint-Esprit dans la doctrine trinitaire orthodoxe (39) ». Il y écrivait que « la conciliation pourra se faire et le *Filioque* ne sera plus un *impedimentum dirimens* au moment où l'Occident, qui s'est figé dans son isolement doctrinal, cessera de considérer la théologie byzantine comme une innovation absurde et

(35) « Veillez et priez. Éléments liturgiques et théologiques pour des célébrations œcuméniques », *ACAT* (1999), p. 50.

(36) J.-M. GARRIGUES, *L'Esprit qui dit « Père ! »*, p. 17-55.

(37) *Clarification*, p. 941.

(38) « Pour un accord œcuménique sur la procession de l'Esprit Saint et l'addition du *Filioque* au Symbole », in : *Patrologie et œcuménisme*, p. 434-435.

(39) *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p. 93.

reconnaîtra qu'elle n'a exprimé que les vérités de la tradition, celles que l'on retrouve, sous une forme moins explicite, chez les Pères des premiers siècles de l'Église ». Or, ce moment de reconnaissance est arrivé avec le texte de la *Clarification*, où il est dit que « cet ensemble doctrinal témoigne de la foi trinitaire fondamentale telle que l'Orient et l'Occident l'ont professée ensemble pendant l'époque des Pères. C'est la base qui doit servir à la poursuite du dialogue œcuménique entre catholiques et orthodoxes » (40).

Cependant, à considérer les écrits des Pères, on se rend compte que les choses ne sont pas aussi claires qu'on l'espérerait. En effet, certains Pères orientaux, comme Cyrille d'Alexandrie, adoptent des formules proches du *Filioque* et certains Pères Occidentaux le refusent (41), à tel point que « l'Orient chrétien aurait été filioquiste » (42), dès le IV^e siècle, avant l'Occident. S. Athanase dit, en effet, « tout ce qu'a l'Esprit, il le tient du Verbe » (43). S. Grégoire de Nysse en vient également à cette remarque paradoxale d'après laquelle le Saint-Esprit « est appelé εκ του πατρος, et qu'il est attesté εκ του ψιου (44) ». Nous ne multiplierons pas les exemples, mais il est possible d'en trouver un certain nombre d'autres, en particulier chez S. Cyrille d'Alexandrie, ce qui manifeste la difficulté à exprimer la relation d'origine de l'Esprit par rapport au Père.

D'ailleurs, en Occident, l'introduction du *Filioque* résulte plutôt de tâtonnements théologiques, comme on le voit dans le *De Trinitate* de S. Augustin. L'évêque d'Hippone essaie de rendre compte de la procession du Saint-Esprit à partir de l'Écriture, ce qui l'amène, à dire que l'Esprit procède du Père et du Fils, en commentant la version de la *Vetus Latina* dont il disposait. C'est là l'expression de sa recherche, et non un point de vue dogmatique, comme on l'a dit ensuite. Augustin n'est, d'ailleurs, pas le premier à en venir là. Avant lui, S. Ambroise de Milan et S. Hilaire de Poitiers avaient introduit le *Filioque* pour répondre à l'arianisme et souligner l'égalité du Père et du Fils, leur égale divinité. C'est, alors, un problème théologique qui conditionne leur démarche. « Contre l'arianisme encore virulent en Occident, le *Filioque* était destiné à mettre en relief le fait que le Saint-Esprit est de la même nature divine que le Fils, sans mettre en cause l'unique monarchie du Père » (45). La question théologique a un enjeu décisif dans le débat sur le *Filioque*.

(40) *Clarification*, p. 942.

(41) A. PATFOORT, *art. cit.*, p. 318-334.

(42) *Ibid.*, p. 319.

(43) *Discours contre les Ariens III*, PG 26, col. 376 B.

(44) Cité par A. PATFOORT, *art. cit.*, p. 322.

(45) *Clarification*, p. 942.

III. L'APPORT THÉOLOGIQUE DU TEXTE DE LA *CLARIFICATION*

Force est, dès lors, de reconnaître que si l'Église orthodoxe a gardé et développé une théologie trinitaire solide ; du côté catholique, la théologie trinitaire a connu une éclipse entre la fin du Moyen-Âge et les années 1970. Les travaux du Cardinal Congar, en particulier, lui ont permis de prendre un nouvel essor.

1. *La distinction des personnes et l'unité de nature dans la Trinité*

Cette difficulté inhérente à la théologie trinitaire occidentale n'est pas évoquée dans le texte de la *Clarification*, mais un point névralgique est élucidé : celui du rapport entre l'unité de la nature divine et la distinction des hypostases. C'est là la reconnaissance d'une théologie trinitaire commune à l'Orient et à l'Occident et une avancée œcuménique appréciable, même si la question pourrait être largement développée, en précisant l'originalité de chaque hypostase. Mais compte tenu de la polémique anti-arienne où la théologie trinitaire a été élaborée, l'accent est mis ici sur son acquis : l'affirmation de la consubstantialité du Père, du Fils et de l'Esprit Saint, en d'autres termes de leur divinité.

Il est également rappelé que l'Esprit Saint n'est nullement subordonné aux deux autres hypostases, mais qu'il leur est égal. Là aussi, il serait possible d'aller plus loin dans l'investigation, mais ce serait reprendre toute la réflexion du rapport un-trois dans la Trinité, réflexion qui a permis de faire ressortir, dans les premiers siècles, l'originalité de ce monothéisme trinitaire qu'est le christianisme. Or, le problème ne se pose plus en ces termes aujourd'hui et l'idée de « *communio consubstantielle* » (46), proposée par le texte est plus parlante et serait à développer pour toute la Trinité. En même temps, cela nous ramènerait au symbole de Constantinople où « la relation entre l'Esprit, le Fils et le Père est essentiellement une communion de vie et d'amour (47) ». Il serait possible de l'explicitier et de dire que le Fils consent, dans l'Esprit, à son éternel engendrement par le Père.

D'autre part, la *Clarification* met en relief un point important pour la théologie trinitaire : « la totale réciprocité de l'Esprit dans la *périchorèse* (48) ». Ainsi est-il dit que « *de même que le Père est caractérisé comme Père par le Fils qu'il engendre, de même l'Esprit, en*

(46) *Ibid.*, p. 943.

(47) Conseil œcuménique des Églises, *Vers le partage de la foi commune*, Paris, Centurion/Cerf, 1998, p. 43.

(48) J.-M. GARRIGUES, « À la suite de la *Clarification* romaine sur le Filioque », *Nouvelle revue théologique* 119 (1997), p. 322.

tirant du Père son origine, le caractérise de manière trinitaire dans sa relation au Fils et caractérise de manière trinitaire le Fils dans sa relation au Père : dans la plénitude du mystère trinitaire, ils sont Père et Fils dans l'Esprit Saint » (49). Il y a, alors, une inversion des perspectives. L'Esprit n'est plus envisagé, dans son origine, comme procédant du Père et du Fils, mais comme donnant toute sa densité à la vie trinitaire, comme étant sa condition même. Ce point aussi mériterait d'être plus longuement envisagé, étant donné qu'il sous-tend toute une théologie de l'Esprit Saint. Dans le texte de la *Clarification*, il est précédé d'un autre élément important : la remarque de S. Maxime le Confesseur à propos du *Filioque*.

2. Vers une reformulation du Filioque

En réponse aux Byzantins, S. Maxime s'efforçait d'articuler « ensemble les deux approches – cappadocienne et latino-alexandrine – de l'origine éternelle de l'Esprit », ce qui l'amène à dire que les Latins « ne font pas du Fils la Cause de l'Esprit – ils savent, en effet, que le Père est la Cause unique du Fils et de l'Esprit, de l'un par génération et de l'autre par *εκπρορευσις* mais ils ont expliqué que celui-ci provient à travers le Fils et montré ainsi l'unité et l'immuabilité de l'essence » (50). En d'autres termes, les Latins ne mettaient pas en cause la monarchie du Père et Maxime propose une avancée théologique, d'après laquelle l'Esprit Saint procéderait du Père **par** le Fils.

C'est là le point de vue de Tertullien (51) et une des solutions adoptées au cours de l'histoire et que Paul Henry envisageait en 1975. Il expliquait que, « bien que la formule : “Qui procède du Père par le Fils” ne figure dans aucun concile, elle a le grand avantage d'être abondamment illustrée par la tradition tant grecque que latine ; elle a donc, de par elle-même, un caractère éminemment œcuménique et ne devrait pas prêter le flanc à la controverse (52) ». Cependant, il considérait cette solution comme transitoire et il est vrai qu'elle constitue un compromis, qui n'est pas retenu dans le texte de la *Clarification* et qui peut amener, de fait, au subordinatianisme (53).

En revanche, toute une théologie de l'Esprit Saint est esquissée dans la *Clarification*.

(49) *Clarification*, p. 944.

(50) *Ibid.*, p. 943.

(51) *Contre Praxéas* 4.

(52) P. HENRY, « Contre le *Filioque* », *Irénikon* 48 (1975), p. 177.

(53) A. DE HALLEUX, « Pour un accord œcuménique sur la procession de l'Esprit saint », p. 436.

3. Le développement d'une pneumatologie

Or, si l'Orthodoxie donne un rôle central à la pneumatologie, le Catholicisme la redécouvre depuis quelques décennies, ce qui permet d'éviter le christomonisme (54) et par là, l'oubli du rôle de l'Esprit Saint. La finale du texte de la *Clarification* s'en fait l'écho : le repos de l'Esprit sur le Christ y est évoqué, mais non encore développé.

En revanche, il est largement question du « rôle original de l'Esprit dans l'économie par rapport à la mission et à l'œuvre du Fils » (55) et on trouve, alors, deux affirmations centrales : d'une part, « l'Esprit Saint oriente par l'amour toute la vie de Jésus vers le Père dans l'accomplissement de sa volonté », d'autre part, l'Esprit Saint « est celui qui introduit les hommes dans la relation filiale du Christ à son Père » (56).

Sans doute y a-t-il là changement de plan : on ne se situe plus du côté de la théologie comme diraient les Cappadociens ou de la Trinité immanente pour reprendre l'expression de Karl Rahner, mais de celui de l'économie, et le rôle de l'Esprit Saint est explicité à partir du développement d'une théologie biblique. Mais s'il est question de l'action de l'Esprit Saint dans la vie du Christ, cette action est immédiatement rapportée à la monarchie du Père, comme le souligne le document de la *Clarification*, qui précise que « ce rôle de l'Esprit au plus intime de l'existence humaine du Fils de Dieu fait homme découle d'un rapport trinitaire éternel par lequel l'Esprit caractérise dans son mystère de Don d'amour la relation entre le Père comme source d'amour et son Fils bien-aimé » (57). C'est cette relation unique du Fils au Père que l'Esprit Saint manifeste à certains moments de la vie de Jésus. Ces moments sont évoqués dans la *Clarification*. Chacun d'eux demanderait une explicitation, ce qui peut faire l'objet d'études ultérieures.

Quant au rôle de l'Esprit Saint dans notre vie et dans l'Église, il est mentionné en finale du texte de la *Clarification* et demanderait par lui-même toute une étude. Il ouvre la voie à des recherches ultérieures sur la divinisation de l'être humain, sur la vie dans l'Esprit (58). La place de l'Esprit Saint dans l'épiclèse est également

(54) Cf. Y. CONGAR, « Pneumatologie ou "christomonisme" dans la tradition latine ? » in : *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges G. Philips*, Paris, 1970, p. 41-63.

(55) *Clarification*, p. 944.

(56) *Ibid.*

(57) *Ibid.*

(58) Cf. J.-M. GARRIGUES, « À la suite de la *Clarification* romaine sur le *Filioque* ».

bien mise en évidence dans la finale du texte et dans l'Esprit d'Hippolyte de Rome...

Finalement, « le problème herméneutique du *Filioque* révèle le problème herméneutique de toute la théologie trinitaire, qui est repensée à partir de nouvelles compréhensions, de telle sorte que la complexité du témoignage biblique et de l'expérience spirituelle des croyants est plus fidèlement prise en compte. On dépasse ainsi les anciennes oppositions entre Orient et Occident, à travers un nouveau modèle de réflexion et de vie. Dans ce sens, on peut dire que le vrai problème, le seul dont la solution sera riche de promesses d'un point de vue œcuménique, se situe au niveau de la manière d'aborder — une nouvelle fois — le rapport entre Trinité économique et Trinité immanente, c'est-à-dire une nouvelle articulation trinitaire (59) ». Les conséquences en sont nombreuses sur le plan ecclésiologique.

IV. OUVERTURES ECCLÉSIOLOGIQUES

Ces retombées ecclésiologiques ont déjà été envisagées au cours des rencontres de Munich, de Bari, de Valamo et de Balamand et elles demandent encore à être précisées. Elles ne s'inscrivent pas d'emblée dans la question de la procession du Saint-Esprit, mais bien plus dans son action, c'est pourquoi, elles ne sont qu'évoquées dans la *Clarification*.

Il est, en particulier, une question qui demande à être approfondie : c'est celle du rapport entre charismes et ministères.

1. *Charismes et ministères*

Comme le soulignait H. Mühlen, « une conception trop exclusivement hiérarchique a été favorisée par le fait qu'on a trop vu les structures de ministère sous le signe de l'Ancien Testament et de son monothéisme : la théologie trinitaire chrétienne peut inspirer une ecclésiologie où tout le corps soit organiquement actif (60) », ce qui est le cas aujourd'hui.

Cependant l'harmonisation et l'interpénétration entre les charismes, fruits de l'Esprit et les ministères qui ont une dimension trinitaire est toujours à reprendre, dans l'Esprit de Vatican II et pour que l'Église soit vraiment « icône de la Trinité (61) », pour développer

(59) B. FORTE, *La Trinité comme histoire*, Paris, Nouvelle Cité, 1989, p. 136.

(60) Cité par Y. CONGAR dans « La réception comme réalité ecclésiologique », p. 396.

(61) Cf. B. FORTE, *L'Église icône de la Trinité*, Paris, Médiaspaul, 1985.

une ecclésiologie de communion, commune à l'orthodoxie et au catholicisme.

Reste également la question de la réception actuelle du *Filioque*.

2. Vers une non-réception du *Filioque*

Si le *Filioque* a été ajouté au *Credo*, c'est en raison de la réception qui en a été faite dans les conciles espagnols et médiévaux (62), alors que l'Orient ne l'a jamais reçu.

Mais aujourd'hui, en fonction du progrès du dialogue œcuménique, le pape Jean-Paul II semblerait opter pour cette stratégie de non-réception, dont parlait le Cardinal Congar dans son célèbre article sur : « La réception comme réalité ecclésiologique » et cela aboutira, à plus ou moins long terme, à une suppression du *Filioque* du *Credo*. Cette attitude, Jean-Paul II l'a adoptée ouvertement au moment de la Célébration du 16^e Centenaire du Concile de Constantinople, en récitant le symbole de Constantinople sans l'ajout du *Filioque*. Il l'a également reprise dans son *Encyclique sur l'Esprit Saint*, où il ne fait que mentionner rapidement (§ 2) la question du *Filioque*, mais sans évoquer les problèmes séculaires qui y sont liés. Dans le *Commentaire du Credo* qu'il proposa ensuite, il pratique une stratégie de non-réception en n'évoquant même pas la question du *Filioque*. N'est-ce pas là une manière fort habile d'éviter les polémiques et de faire peu à peu accepter que le *Filioque* n'est pas déterminant et qu'il peut être supprimé du *Credo*? Cela rejoint d'ailleurs les célèbres *Thèses sur le Filioque*, développées par Bolotov au siècle dernier (63) et qui tendent à en faire, non un dogme, mais un *theologoumène*.

Mais, cette fois, il y a des mentalités à changer, ce qui est long et difficile. Il importe, dès lors, de passer de la recherche théologique à la réception populaire qui demande du temps. On comprend, dès lors, le sens de la stratégie de non-réception, adoptée par le pape Jean-Paul II et l'objectif des ouvertures œcuméniques qu'il pratique, en même temps, en particulier en demandant cette *Clarification*, relative à la procession de l'Esprit Saint, d'autant qu'historiquement la question du *Filioque* a été liée à celle de la papauté (64). Compte tenu du contexte actuel, ce choix de la non-réception apparaît le plus pertinent et achemine vers un changement en profondeur des mentalités.

Sans doute peut-on regretter qu'il n'y ait pas encore de solution

(62) *Ibid.*, p. 379.

(63) Traduites dans *Istina* (1972), p. 261-289.

(64) En particulier pour les slavophiles.

définitive à la question du *Filioque*, mais il est encore trop tôt. Un certain nombre d'avancées ont été réalisées, avant qu'une décision conciliaire vienne les ratifier.

3. *Vers une suppression conciliaire du Filioque ?*

Cependant, aujourd'hui un concile œcuménique Vatican III n'est pas prévu. D'autre part, du côté orthodoxe, la perspective conciliaire est difficile à envisager, compte tenu de la prépondérance des Églises locales. Il est vrai qu'un concile pourrait lever définitivement l'obstacle du *Filioque*, car, comme le soulignait André de Halleux, cette question resurgit : « L'Église catholique romaine avait-elle le droit, canonique et moral, d'introduire unilatéralement, c'est-à-dire en dehors d'un nouveau concile œcuménique, une addition au symbole liturgique de la foi commune, qu'un décret du concile œcuménique d'Éphèse avait interdit de modifier (65) ? ». Un nouveau concile pourrait remédier à cette difficulté.

Mais, dès maintenant, il est possible de reconnaître le chemin qui a été parcouru, d'y voir autant de pierres d'attente et de nous acheminer vers la confession d'une foi commune par la reconnaissance réciproque, par le dépassement des préjugés, par une réflexion commune sur la théologie trinitaire, par les travaux dans les commissions mixtes, par le choix du Symbole des Apôtres, ou de la nouvelle traduction du Symbole de Nicée-Constantinople, tant que l'accord n'est pas encore effectif... Un chemin est ouvert, il importe de s'y engager et peut-être maintenant en passant du travail d'un petit groupe de théologiens à celui d'une commission mixte orthodoxes-catholiques.

*
**

À une époque où la théologie trinitaire est redécouverte dans l'Église catholique, où la démarche du Jubilé y invite, il importerait de dégager les implications du texte de la *Clarification*, relative à la procession du Saint-Esprit, de le recevoir en d'autres termes, afin de redonner toute sa place à la théologie trinitaire et de mettre en évidence le rôle de l'Esprit Saint dans l'Église et dans la vie chrétienne. Sans doute la question du *Filioque* est-elle étrangère à nombre de nos contemporains, mais sans en venir à l'hypertrophier, force est de reconnaître qu'elle a été cause de division et de souffrance au cours de l'histoire et que l'ajout catholique est malencontreux et peu

(65) A. DE HALLEUX, « Pour un accord œcuménique sur la procession de l'Esprit Saint », p. 440.

utile (66). Cependant, le *Filioque* n'a certainement pas eu au départ l'enjeu qu'on lui prête, mais il vient principalement d'une méconnaissance linguistique, ainsi que de la controverse arienne. Ensuite s'y sont greffés des problèmes théologiques et ecclésiologiques qui sont, malheureusement, passés au premier plan. En ce début du troisième millénaire, les difficultés sont clairement mises en évidence et le dialogue est possible, chacun a tout à y gagner.

Marie-Anne VANNIER
Palais Universitaire
67084 Strasbourg Cedex

(66) J. MOLTMANN, *L'Esprit qui donne la vie*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », 1999, p. 411.