

Supplément au SOP n° 142, novembre 1989

**LE CLIMAT THEOLOGIQUE  
AU CONCILE DE FLORENCE**

Communication de Nicolas LOSSKY,  
professeur à l'université de Paris X - Nanterre  
et à l'Institut de théologie orthodoxe de Paris,  
faite le 24 septembre 1989

au symposium international

*"Christian Unity : 550 years since the Council  
of Ferrare-Florence (1439-1989) - disappointments,  
tensions, perspectives"*

(Florence-Fiesole, 23-29 septembre 1989)

Document 142.A

## LE CLIMAT THEOLOGIQUE AU CONCILE DE FLORENCE

Il est particulièrement douloureux, à l'époque où nous vivons, de chercher à analyser ce que l'histoire nous a légué sous forme d'échecs. En effet, en dépit des difficultés rencontrées, le dialogue aujourd'hui engagé entre les chrétiens du monde, et tout particulièrement entre les Eglises Catholique et Orthodoxe, est un dialogue rempli d'espérance qui indiscutablement représente un chemin possible vers la rentrée en communion des deux Eglises.

A cet égard, certains dialogues bilatéraux qui se déroulent à l'échelle locale - nous pensons en particulier à la France et aux Etats-Unis - portent des fruits tout spécialement encourageants. Or, dans l'intérêt même du travail positif et fructueux qui se poursuit, avec l'aide de Dieu, vers une unité pleine et entière retrouvée dans l'absolue fidélité à la Vérité, il est nécessaire de chercher à comprendre, à la lumière des questions d'aujourd'hui, pourquoi les dialogues du passé n'ont guère fait avancer la compréhension mutuelle. Ceci est particulièrement vrai du concile de Ferrare-Florence qui, pour de nombreux Orthodoxes, représente le point à partir duquel le schisme entre l'Eglise Catholique et l'Eglise Orthodoxe est véritablement consommé.

Notre rôle étant de tenter d'analyser le climat théologique, et par conséquent, ce qui dans ce domaine a pu contribuer à l'échec, nous n'entrerons guère, bien entendu, dans l'analyse détaillée des problèmes d'ordre politique, ou plus généralement des facteurs dits "non-théologiques". Ces derniers ne seront évoqués que dans la mesure où ils peuvent contribuer à éclairer tel ou tel "dérapage" du débat théologique.

### Les problèmes théologiques discutés au concile

Par ailleurs, il est évident pour tous que les problèmes théologiques discutés au concile n'ont pas, et n'ont jamais eu, une importance égale. Simplement, aujourd'hui, les problèmes qui apparaissent comme secondaires sont plus nombreux qu'en 1438-39. A l'époque, en effet, le secondaire se réduisait pratiquement à l'utilisation dans l'eucharistie du pain azyme ou du pain levé. Aujourd'hui, après les travaux considérables effectués au sein du Groupe des Dombes en France entre Catholiques et Protestants d'une part, et d'autre part, entre la plupart des Eglises, Protestantes, Anglicane, Orthodoxe, Catholique, dans la commission "Foi et Constitution" du Conseil oecuménique des Eglises - travaux qui ont abouti au fameux texte de convergences sur "Baptême-Eucharistie-Ministères" - on peut considérer que le débat relatif à l'instant, ou aux paroles qui voient l'accomplissement de la consécration des dons dans l'eucharistie n'a plus guère de raison d'être. A l'époque du concile, ce débat reflétait sans doute une admission très "théorique", du bout des lèvres, pourrait-on dire, de la légitime multiplicité des rites. On peut espérer qu'il n'en est plus de même aujourd'hui.

Nous ne toucherons pas au problème ecclésiologique de la primauté romaine qui demeure un point important du dialogue entre les chrétiens aujourd'hui, rendu plus complexe qu'il ne l'était à Florence par la définition du concile de Vatican I. D'autres que nous en traiteront.

En ce qui concerne le débat sur le Purgatoire, il ne semble pas nécessaire de s'y arrêter longuement. Une simple remarque suffira. A l'arrière-plan de ce débat, l'on sent que se profile une réflexion quelque peu faussée sur le rapport temps-éternité. Si, en effet, il se développe, plus ou moins consciemment, une certaine conception qu'on pourrait qualifier d'anthropomorphe de l'éternité, conçue comme une sorte de temps linéaire infini, en quelque

sorte "parallèle" au temps historique dans lequel vit, partiellement du moins, l'Eglise, il est inévitable que des questions se posent sur le devenir des âmes des défunts, "en attendant" la fin des temps. Si, d'autre part, l'on admet que l'éternité est une notion *tout autre* que le temps, une réalité récapitulative dont l'Eglise a un avant-goût et donc une certaine expérience dans l'eucharistie où la communion des saints est rassemblée avec les vivants et les morts, alors le débat sur le Purgatoire devient un débat stérile sur un mystère insondable.

### **La question de la procession du Saint-Esprit : un dialogue de sourds, un exemple de "non-rencontre"**

Il nous faut aborder à présent le problème qui indiscutablement représente le point majeur de la discussion théologique à Ferrare-Florence : la fameuse question de la procession du Saint-Esprit. Cette question, on le sait bien, n'est pas nouvelle à Florence, puisqu'elle avait déjà été au moins incluse dans l'ordre du jour, sinon discutée de façon tant soit peu approfondie, au second concile de Lyon en 1274, et avait fait l'objet d'un débat sérieux au IX<sup>e</sup> siècle, à l'époque de saint Photius. Aujourd'hui encore, ce problème demeure très important dans le dialogue théologique entre Orient et Occident, et entre Catholiques et Orthodoxes en particulier, même si, à certaines conditions, on peut entrevoir la possibilité d'une sortie de l'impasse laquelle s'est nettement "installée" au lendemain de Florence précisément.

L'analyse proposée ici du débat qui eut lieu alors, tant sur la légitimité de l'introduction de l'expression *Filioque* dans le Symbole dit de Nicée-Constantinople, que sur les implications triadologiques de cette introduction, suggèrera - on ne s'en étonnera pas - qu'il s'est agi dans une large mesure d'un dialogue de sourds qui n'avait que très peu de chances d'aboutir. Certes, on pourra dire, non sans raison, que la connaissance de l'histoire ultérieure, la vision "aposterioriste" qui en découle, poussent facilement dans une telle direction. Cependant, il nous apparaît clairement que Florence est un exemple frappant d'une "non-rencontre" où les mêmes mots ne signifient pas les mêmes choses.

### **L'addition du *Filioque***

En ce qui concerne l'addition du *Filioque* au credo et l'interdiction du concile d'Ephèse, ce fut, nous semble-t-il, une erreur grave que d'avoir voulu commencer par là les discussions. C'était d'une certaine façon mettre la charrue avant les boeufs. En effet, le raisonnement syllogistique des orateurs latins reposait sur des prémisses parfois discutables. Si l'on aurait dû admettre que l'interdiction d'Ephèse devrait en effet être interprétée comme se rapportant au contenu de la foi au premier chef, l'explication légitime de la foi n'implique nullement le droit de changer le texte du symbole baptismal "arrêté" par Chalcédoine, surtout de façon unilatérale par une partie de l'Eglise.

Ceci ne devrait pourtant pas être interprété comme une interdiction absolue de toucher au texte original : en effet, il faudrait alors que les chrétiens du monde entier récitent toujours le credo en grec (ou à la rigueur en latin), les traductions en langues modernes posant toujours des problèmes d'interprétation (comment, par exemple, doit-on comprendre, ou plutôt rendre toute la richesse du mot "catholique", tout en évitant de heurter certaines sensibilités ?).

En même temps, la nécessité "d'interpréter" doit avoir certaines limites. Pour revenir au raisonnement syllogistique des orateurs latins (en particulier André de Rhodes), dire que puisque l'interdiction d'Ephèse concerne "une autre foi" et non pas la lettre du texte, et puisque *ex Patre* "implique" *Filioque*, l'Eglise d'Occident était parfaitement fondée à effectuer cette

explicitation, suppose que l'on accepte sans discussion que *ex Patre* implique en effet *Filioque*, ce que la plupart des "Grecs", au moment de cette discussion (et saint Marc d'Ephèse, ainsi que la plupart des Orthodoxes bien au-delà de ce moment) étaient, et demeurent, loin d'accepter.

Si à l'époque les partenaires "grecs" ne l'ont pas exprimé clairement, cela est dû largement au fait que : a) par leur propre choix, le sujet traité était le problème spécifique de l'addition, et b) qu'il était considéré comme allant contre les bonnes règles de la discussion (*disputatio*) de soulever des questions "hors du sujet" (cf. J. Gill, *The Council of Florence*, Cambridge University Press, 1959, pp.151-2) telles que celles touchant à la doctrine elle-même de la procession du Saint-Esprit.

### **Les Grecs et la présentation latine de la doctrine de la procession du Saint-Esprit**

C'est vers cette doctrine que nous allons nous tourner à présent. La présentation "latine" qui en est faite à Florence, en particulier par le Frère Giovanni Montenero, dominicain, est très logique et, à certaines conditions, très séduisante car fort satisfaisante pour l'intellect. Bien qu'elle soit parfaitement connue de tous, il nous faut la rappeler brièvement ici pour les besoins de notre analyse du "malentendu" florentin.

Le Père, source et principe de toute divinité, engendre éternellement le Fils et lui confère ainsi tout ce qu'il est, c'est-à-dire la divinité pleine et entière y compris le fait d'être, puisqu'il a la plénitude de la divinité, la "cause", avec le Père de l'Esprit-Saint, Esprit de Dieu, donc du Père et du Fils. Le Saint-Esprit procède par conséquent éternellement du Père et du Fils "comme d'un seul principe" (*tanquam ab uno principio*). Ceci ne porte pas atteinte, selon les défenseurs de cette théologie, à la "monarchie" du Père, puisque c'est éternellement du Père que le Fils tient le fait de ne faire avec lui qu'un seul principe de l'Esprit-Saint, d'en être lui aussi la cause.

On se souviendra que c'est surtout à propos de cette notion de "cause" que les "Grecs" ont longuement résisté et hésité, avant de finir par accepter (à deux exceptions près) de signer l'acte d'union, le décret *Laetentur caeli*. Ils avaient du mal à comprendre comment le principe "Père-Fils", même s'il est "unique", peut ne pas affecter la "monarchie" du Père.

On se souviendra aussi que les "Grecs" (toujours à l'exception de saint Marc d'Ephèse) ont fini par admettre l'équivalence entre *ex Filio* et *per Filium*. A cet égard, il est intéressant de rappeler l'épisode où il est fait référence à saint Maxime le Confesseur qui, dans sa lettre à Marin dit que les Latins "ne font pas du Fils la cause du Père, car ils ne connaissent qu'une seule cause au Fils et à l'Esprit, à savoir le Père, cause de l'un par génération, de l'autre par procession" (*Ep. ad Marinum*, P.G. 91, 136 A). Aux yeux des "Grecs" de Florence, saint Maxime admettait donc l'équivalence entre *ex Filio* et *per Filium*. Du coup, si les "Latins" acceptaient saint Maxime, ils seraient, pour leur part, prêts à signer. Nous reviendrons sur l'attitude "réservée" de saint Marc d'Ephèse, que d'aucuns qualifieront de peu charitable, sinon de cynique, à propos de cet épisode.

Il faut rappeler encore un dernier argument qui fut déterminant dans l'acceptation par les "Grecs" de signer le décret d'union : l'évocation du fait que les saints ne peuvent se contredire les uns les autres en théologie, puisqu'ils sont mûs par le même Esprit. On pourrait dire que cet argument est à la fois juste et discutable. On peut dire qu'il est discutable en ce sens que la

sainteté n'est pas nécessairement une garantie de formulation théologique juste, au sens presque "technique" du terme. On peut être très saint et pourtant ne pas avoir nécessairement le don de l'enseignement et de la formulation de la foi utile à l'Eglise à un moment donné. D'autre part, tout ce que dit un Père de l'Eglise reconnu et accepté n'est pas obligatoirement la meilleure façon de le dire pour tous les temps. Un même Père peut être reçu comme la voix de la Tradition sur un point et non sur un autre.

A Florence, l'argumentation a été que, puisque nous reconnaissons comme saints les Pères latins et les Pères grecs, même si apparemment ils disent des choses qui ne semblent pas s'accorder, ils ne peuvent se contredire et donc *ex Filio* et *per Filium* (dia Hyiou) doivent être équivalents, ce qui en réalité ne va pas de soi dans tous les sens.

C'est ici qu'à notre avis, nous touchons à l'aspect vrai de l'argument de la non-contradiction entre les saints, mais non pas dans le sens de la conclusion florentine : *ergo*, le *Filioque* doit être vrai et toléré dans le credo latin. En effet, nous pensons qu'il n'y a pas contradiction entre l'enseignement des Pères grecs et la très grande majorité des Pères latins touchant à la procession du Saint-Esprit.

### **L'optique de la grande scolastique la notion de personne est dévalorisée**

Et c'est ici que nous arrivons à ce qui nous semble être le coeur-même du tragique malentendu qui s'est produit à Florence en 1438-39.

Lorsque le Frère Giovanni Montenero expose la doctrine latine de la procession du Saint-Esprit, il se place très clairement dans l'optique de la grande scolastique, telle qu'exprimée en particulier par saint Thomas d'Aquin. C'est chez lui, en effet, qu'est exprimée avec netteté la notion d'une procession *ab utroque, tanquam ab uno principio*. Certes, saint Thomas se réfère à saint Augustin (voir en particulier *Summa Theologica*, I, q.36, a4), et saint Augustin parle bien du Père et du Fils qui, en tant qu'un seul Dieu, sont le seul principe du Saint-Esprit. Cependant, il faut souligner que saint Thomas fait référence au *De Trinitate*, Livre V, ch. 14, où saint Augustin parle du Saint-Esprit très nettement dans le plan de la relation à la créature, en tant que don du Père et du Fils, donc, dans un plan "économique". Ce n'est qu'implicitement que l'on peut percevoir là une suggestion analogique de procession hypostatique intra-trinitaire. Saint Thomas, quant à lui, a clairement explicité cette suggestion implicite. Nous ne prétendons pas qu'il ait nécessairement eu tort : il est certain qu'il est possible de tirer de saint Augustin la procession hypostatique *ab utroque*. C'est également de saint Augustin que saint Thomas a tiré la conception des personnes ou hypostases comme de relations, notamment des relations d'opposition, qui lui permettent d'explicitement la différence entre génération et procession.

Qu'il nous soit permis, à propos de saint Augustin, de citer quelques mots d'un essai, pour l'instant inédit, sur la théologie trinitaire du Père M.G. de Durand o.p. Ayant dit que les Pères Cappadociens avaient eux aussi utilisé la notion de relation, mais à des fins précises, il poursuit : "Mais l'évêque d'Hippone donne à cet emploi de la relation un caractère incomparablement plus théorique et systématique, puisqu'il fait de cette catégorie un ordre propre, distinct de la substance et de l'accident, le seul où l'on puisse admettre une pluralité en Dieu (...). Par contre la notion de personne est dévalorisée et le moins qu'on puisse dire est qu'Augustin ne l'accepte pas avec un grand enthousiasme..."

Héritiers d'une vision théologique où les personnes divines sont essentiellement perçues comme des relations à l'intérieur d'une essence divine, les Pères latins du Concile de Florence ne pouvaient pas ne pas voir dans la divinité une, commune au Père et au Fils, l'origine éternelle du Saint-Esprit. Ils restaient en même temps convaincus qu'ils ne portaient nullement atteinte à la "monarchie" du Père, puisque, comme cela a été dit, on ne peut séparer l'hypostase de l'ousie. Et si l'on disait, comme les "Grecs", que le Saint-Esprit procède du Père seul, (l'expression fut utilisée par saint Photius dans un contexte de discussion à propos de l'introduction du *Filioque* dans le Symbole et non pas comme une expression d'ordre dogmatique), on laisserait entendre, comme les ariens, qu'il y aurait eu un "temps" où le Fils n'était pas.

C'est à travers le prisme d'une telle vision de la Trinité, clairement élaborée à partir de la grande période scolastique - qui à cet égard représente un certain "augustinisme" -, que les Pères latins de Florence "lisaient" toute la tradition de l'Eglise, tous les Pères, qu'ils soient d'Orient ou d'Occident. C'est à la lumière de cette théologie, en particulier, qu'ils interprétaient toutes les citations patristiques avancées dans la discussion ou dans les exposés.

### **La doctrine de la Sainte Trinité dans la perspective orthodoxe**

Les "Grecs" présents à Florence avaient, quant à eux, de tout autres termes de référence en matière de théologie trinitaire (même si certains d'entre eux avaient une certaine connaissance de la scolastique). C'est, à notre avis, essentiellement pour cette raison qu'ils ont si longtemps résisté à la signature (et que saint Marc d'Ephèse n'a jamais accepté), et surtout, qu'après avoir signé (en dehors de ceux qui sont restés sincèrement convaincus), ils ont, les uns après les autres, renié leur signature.

Ici, il nous faut déclarer en toute franchise notre conviction profonde : quelles que soient les raisons historiques circonstanciées que l'on pourra avancer pour expliquer le "retournement" de tel ou tel après avoir quitté Florence, en tout état de cause, tôt ou tard, il ne fait pas de doute que l'union florentine aurait été rejetée par la conscience orthodoxe au nom de la Tradition de l'Eglise et non pas simplement au nom d'une théologie des Pères grecs.

Dans la perspective orthodoxe, la doctrine latine de la Sainte Trinité, telle que présentée à Florence (après Lyon II, mais Florence est plus élaborée), appelle plusieurs remarques d'ordre critique qui sont loin d'être secondaires.

Tout d'abord, on ne peut admettre, dans le mystère insondable, révélé très discrètement par le Christ, de la vie intra-trinitaire, une procession de l'Esprit-Saint du Père et du Fils comme d'un seul principe, principe qui s'identifie à l'essence divine une des deux, qu'à condition d'admettre une certaine "primauté" de l'essence, de l'ousie, par rapport aux hypostases. Dans cette perspective, en effet, les hypostases "procèdent" en quelque sorte de l'ousie, ou bien se confondent avec elle. Or, s'il est légitime de dire que les hypostases ne se séparent pas de l'ousie, cela ne doit pas signifier qu'elles ne s'en *distinguent pas* et qu'en conséquence c'est de la nature du Père qu'est engendré le Fils et que c'est de cette même nature qu'ils ont en commun que procède le Saint-Esprit. D'ailleurs, si l'on pousse la logique jusqu'au bout, si le Saint-Esprit est lui aussi Dieu consubstantiel et co-éternel, ne devrait-on pas dire aussi qu'il procède d'une certaine façon de lui-même, faisant partie, en tant que Dieu du "principe unique" ? Car sinon, il faudrait admettre, avec les pneumatomaques, "qu'il y eut un temps où le Saint-Esprit

n'était pas", argument avancé à propos de la participation du Fils à la spiration de l'Esprit contre les tendances ariennes.

### **Ni primauté de "l'essence", ni "personnalisme"**

La perspective orthodoxe, face à une certaine "primauté" de l'ousie, n'est pas un "personnalisme" en quelque sorte contraire (un système philosophique répondant à un autre) : l'hypostase précède l'ousie. Ce serait tout aussi faux et "anti-théologique". Dans la perspective orthodoxe - et l'on comprendra que le terme n'est pas pris ici dans un sens confessionnel, "dénominationnel" - le mystère de la vie intra-trinitaire éternelle ne peut être touché qu'avec les seules données de la Révélation et une soumission, "crucifixion", de l'intelligence, de la raison, éclairée par l'Esprit qui doit nous conduire en toute vérité, aux exigences de ces données, sans chercher à soumettre Dieu à des catégories "acceptables" pour l'intellect humain. Ce n'est pas, comme dit un théologien orthodoxe, la foi qui cherche l'intellection "afin de transposer la révélation sur le plan de la philosophie, (...) c'est l'intellection qui cherche les réalités de la foi pour se transformer, en s'ouvrant de plus en plus aux mystères de la révélation" (V. Lossky, "La procession du Saint-Esprit dans la doctrine trinitaire orthodoxe", in *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, Aubier, 1967, p. 76).

### **La "monarchie" du Père en tant qu'hypostase**

Selon la perspective orthodoxe, dans le plan de la vie intra-trinitaire, telle que, et dans la mesure où elle est révélée dans les Saintes Ecritures, Dieu est le Dieu personnel, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu d'Israël. En lui, il ne peut y avoir de "primauté" ni de l'essence, ousie, ni des personnes, hypostases. La distinction entre ousie et hypostases est une manière de contempler le mystère irrecevable pour l'intellect humain de l'unité absolue dans une diversité non moins absolue. La "monarchie" du Père en tant qu'hypostase est suprêmement importante parce que si on la minimise, ou si on la confond, en tant que "source", "cause", "principe" des autres hypostases, avec l'ousie, il n'y a plus en Dieu la diversité non moins absolue que l'unité, et Dieu risque d'être ramené au rang d'un Dieu des philosophes. C'est peut-être avec un peu de sévérité que le Père de Durand dit du *De Trinitate* de saint Augustin (toujours dans le texte inédit cité plus haut) : "Quand on sait le peu de poids que saint Augustin accorde à la dénomination de personne, on est moins étonné de constater que la prière finale (28,51) du *De Trinitate*, même si une phrase en interpelle le Dieu Père et le Fils unique, en rappelant des paroles par eux proférées dans le Nouveau Testament, n'est pas adressée au Père par le Fils dans l'Esprit Saint, comme les oraisons classiques de l'Eglise, mais bien au Seigneur Dieu seul et unique Dieu Trinité... N'était l'inimitable ferveur et humilité avec laquelle ce docteur qui vient d'écrire quinze livres admirablement profonds, demande à être délivré de sa loquacité intérieure pour être ramassé, recueilli dans l'unité divine, cette "prière du théologien", comme on l'a quelquefois appelée, ne serait sans doute pas sans dégager quelque relent de déisme". Certes, chez saint Augustin, il ne s'agit que de quelques tendances ou traces (le Père de Durand le laisse d'ailleurs bien entendre). Mais si l'on amplifie ces tendances, on risque de minimiser, pour le moins, le mystère incompréhensible de la Tri-Unité.

On ne peut pas dire que ce problème soit passé inaperçu pour tout le monde à Florence. En effet, les comptes-rendus montrent que tant que la discussion s'effectuait librement, par questions et réponses, saint Marc d'Ephèse a plusieurs fois insisté pour que le Frère Giovanni Montenero explique clairement si, lorsqu'il dit "le Père" et "le Fils" (en tant que "cause" du Saint-Esprit), il entend "la Personne" du Père ou du Fils. Malheureusement, la discussion n'a pu être approfondie, et encore moins aboutir, puisque, comme on sait, la méthode de

discussion a été remplacée, surtout à la demande de l'Empereur, (qui semble en plus avoir plusieurs fois "muselé" saint Marc d'Ephèse), par des discours de type "systématique".

### **La distinction entre l'essence incognoscible et le rayonnement éternel**

La question de saint Marc d'Ephèse ne se limitait pas, nous semble-t-il, au seul problème de la procession hypostatique du Saint-Esprit. Elle en entraînait une autre, et qui, si elle avait pu être vraiment débattue, aurait peut-être pu amener le Concile de Florence à une union véritable.

Il s'agit, on l'aura compris, du problème de la distinction entre Dieu qui demeure totalement inconnaissable dans son essence et Dieu qui se manifeste éternellement et se donne entièrement, tout en demeurant inconnaissable, à sa créature. La distinction entre l'essence et les énergies que l'on appelle à tort "palamite". A tort, parce que s'il est vrai que saint Grégoire Palamas et les conciles de Constantinople du XIV<sup>e</sup> siècle l'ont précisée et formulée, cette doctrine n'est nullement une innovation. Elle est clairement inscrite dans l'expérience spirituelle (en particulier la vie monastique) et se trouve dans la littérature patristique classique. Il suffit, pour s'en convaincre de relire les études du Père Jean Meyendorff. Quant à nous, nous citerons un seul exemple : le cardinal Jean Daniélou écrivait en 1944 que l'on trouvait incontestablement une "amorce" de la distinction entre essence et énergie en Dieu chez saint Grégoire de Nysse (cf. *Platonisme et théologie mystique ; Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris, Aubier, 1944, pp. 147-8 ; voir aussi l'intéressant article du Père David Coffey "The Palamite Doctrine of God : A New Perspective" in *St Vladimir's Theological Quarterly*, Vol. 32, N° 4 / 1988).

A la lumière de cette distinction, les énergies divines étant communes aux trois hypostases, leur manifestation éternelle, le rayonnement éternel de la divinité *ad extra*, sont du Père, par le Fils, dans l'Esprit Saint. De même, le don de Dieu de lui-même à sa créature, c'est l'Esprit Saint envoyé par le Père et le Fils. C'est dans ce sens qu'on peut dire qu'il peut y avoir équivalence entre *ex Filio* et *per Filium* (dia Hyiou).

### **Non pas deux sensibilités différentes mais un affrontement entre deux triadologies**

Si pour les Pères latins du concile de Florence cette distinction entre l'essence incognoscible et la manifestation éternelle, ou l'économie divine vis-à-vis de la créature ne faisait pas partie de leur conscience théologique, pour les "Grecs", elle faisait partie de leur patrimoine et donc de leur mentalité de façon presque inconsciente. On se souvient de leur réaction lorsqu'il a été fait référence à la lettre de saint Maxime le Confesseur à Marin : "Si les Latins acceptent ce texte de saint Maxime, nous pourrions signer". Cela semble signifier qu'ils attendaient des "Latins" que ceux-ci précisent que lorsqu'ils disent du Saint-Esprit qu'il procède du Père et du Fils comme d'un seul principe de divinité, ils l'entendent dans le plan du rayonnement éternel, ou de l'économie divine. On se souvient aussi des paroles un peu désabusées de saint Marc d'Ephèse : "Même s'ils acceptent, ils ne mettront pas le même sens que nous sous les mêmes mots". Ces paroles montrent bien, nous semble-t-il, que Marc avait compris à ce moment-là qu'il s'agissait bien d'un problème de fond : on n'avait pas affaire à deux approches émanant de deux sensibilités théologiques différentes vis-à-vis d'une même triadologie mais bel et bien à un affrontement entre deux triadologies, à la limite exclusives l'une de l'autre. Pour sortir de l'impasse, il eût fallu d'une part une meilleure connaissance, de part et d'autre, de la littérature patristique de l'autre langue et dans son contexte historique, et



d'autre part, un débat sérieux sur la distinction dite "palamite" qui ne fut qu'à peine évoquée. En l'occurrence, c'est la triadologie latine de type scolastique qui l'a emporté et c'est pourquoi, à notre sens, le concile de Florence ne pouvait qu'être rejeté, à terme, par les Orthodoxes.

### **Retrouver ensemble la triadologie unique**

Pour conclure, qu'il nous soit permis d'exprimer notre intime conviction que, si les Pères latins de Florence, comme il a été suggéré plus haut, lisaient toute la littérature patristique à travers le prisme d'un certain "augustinisme" qui, d'une part, donne une certaine "primauté" à l'ousie sur les hypostases, et d'autre part ignore la distinction entre l'essence inconnaissable et les énergies participables, la littérature patristique, en particulier latine, est susceptible d'une tout autre lecture qui se trouve être la nôtre. Au risque de choquer pas mal d'Occidentaux, nous dirons pour finir notre certitude que cette littérature patristique et conciliaire latine connaît au moins implicitement la distinction entre la vie intra-trinitaire, où l'unité absolue est inséparable de la distinction absolue, et la manifestation éternelle de l'essence divine du Père, par le Fils, dans le Saint-Esprit. C'est ainsi, en particulier qu'à notre sens il faut "lire" les conciles espagnols et l'écrasante majorité des Pères qui ont employé l'expression *et Filio* à propos de la procession du Saint-Esprit. Nous croyons par conséquent qu'il existe une triadologie traditionnelle unique de l'Orient et de l'Occident chrétiens qu'il s'agit de retrouver ensemble et de la confesser, de la "recevoir", comme ce fut fait au concile de Constantinople de 879-80.

*(Les intertitres sont de la rédaction du SOP.)*

---

Directeur : père Michel EVDOKIMOV

Rédaction : Jean TCHEKAN  
Réalisation : Marie-Claire EVDOKIMOV

Abonnement annuel  
SOP mensuel    SOP + Suppléments

France	130 F	300 F
Autres Pays	160 F	400 F

Commission paritaire : n° 56 935  
ISSN 0338 - 2478

c.c.p. : 21 016 76 L Paris  
Tiré par nos soins

---