

LA QUESTION DU *FILIOQUE* ENTRE CHRÉTIENTÉS D'ORIENT ET D'OCCIDENT

FRANÇOISE LESOURD

Dans les églises chrétiennes d'Orient et d'Occident, le texte du « credo » (le « symbole de foi ») affirme la croyance en un Dieu unique en trois personnes, et définit la relation, à l'intérieur de la Trinité (de ce Dieu « un » et « trine »), entre les trois « personnes » qui la constituent. Si le dogme trinitaire en lui-même, et la relation Père-Fils, ne posent pas de problème particulier dans le cadre des églises établies, la relation du Saint-Esprit aux deux autres personnes, elle, constitue l'une des principales sources de désaccord entre chrétiens d'Orient et chrétiens d'Occident — ces derniers ayant utilisé, sans doute à partir du IX^e siècle (ou un peu plus tôt) l'expression « Filioque » (« qui ex patre filioque procedit »), pour définir la relation du Saint Esprit aux deux autres personnes, le faisant émaner (« procéder ») non du Père seul, ou du Père *par* le Fils, comme dans la formulation originelle, mais du Père *et* du Fils.

On a souvent l'habitude en Occident de considérer la question du « Filioque » comme un détail dogmatique sans importance, qui ne ferait pas obstacle à la réunion des églises (en tout cas beaucoup moins que le statut du pape), et qui dissimulerait en réalité d'autres

problèmes. Cioran, par exemple, évoque « la question ridicule du Filioque », qui révélerait, en réalité, une simple « volonté d'affirmation ethnique¹ ».

Or il est indubitable que le Filioque reste un point très sensible, très actuel, pour une majorité d'orthodoxes, qui refusent toujours l'idée que les différentes théories sur la procession du Saint Esprit (c'est-à-dire en fait sa définition spécifique dans le cadre de la Trinité) soient équivalentes.

C'est une question que l'on peut difficilement éluder lorsqu'il s'agit d'étudier la pensée russe, dont l'orthodoxie est l'un des principes formateurs, qu'il s'agisse du slavophilisme ou de la philosophie du XX^e siècle.

On a donc tenté ici de savoir ce qu'il en était de ce dogme depuis les origines, comment il avait été formulé au départ, quels étaient les enjeux de ses différentes conceptions (de la manière différente de formuler les relations entre les trois personnes) jusqu'aux premiers conciles (Nicée, 345, et Constantinople, 381) qui ont établi le texte du credo d'avant le grand schisme.

Puis on a cherché à préciser dans quelles circonstances est apparue la formule du « Filioque » et quel a été son rôle dans la configuration politique et les sphères d'influence telles qu'elles se sont constituées ensuite, dans les rapports de forces entre Rome, Constantinople et le Saint Empire.

Le dogme lui-même pose deux questions différentes : celle d'un Dieu unique en trois personnes d'une part, et celle des relations proprement dites entre les personnes de la Trinité.

Paradoxalement, le premier point, qui est sans doute le plus inaccessible à la compréhension humaine, est celui qui a posé le moins de problèmes. Sur l'origine elle-même du dogme, on sait qu'il existe deux points de vue différents : soit on pense le découvrir déjà à l'état de prémice, dans les religions orientales, en affirmant l'existence de certains messagers, comme Hermès, entre Dieu et les hommes, ou dans la philosophie antique, avec le feu des stoïciens — matière à son état le plus évanescent, principe actif donnant au monde sa cohésion et son dynamisme², préfiguration de

1. E. Cioran, *Histoire et utopie*, Paris, 1960, p. 34.

2. J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, Paris, 1924, t. I., p. 90.

l'Esprit Saint ; dans le second cas, la Trinité est considérée comme appartenant exclusivement à l'ordre de la révélation.

La conception trinitaire de la divinité s'est imposée dès le commencement de l'ère chrétienne, malgré toutes les difficultés qu'elle portait en germe, comme si elle était surgie « des profondeurs de la conscience chrétienne³ ».

Cette conception d'un Dieu « trine » avait déjà été entrevue dans l'Ancien Testament lors de l'apparition des trois anges à Abraham sous le chêne de Mambré : Abraham voit trois hommes, mais il s'adresse à eux au singulier en les nommant « Monseigneur » (livre 18 de la Genèse). Cependant, cette manifestation de la Trinité a parfois été interprétée comme un simple défaut de vision : comme si Abraham n'était pas encore capable d'avoir une vision de la divinité qui ne soit qu'une. C'est l'interprétation pré-chrétienne de Philon d'Alexandrie⁴. Dans l'iconographie orthodoxe, à vrai dire, c'est toujours de cette façon, sur ce modèle, que sera représentée la Trinité.

Certains auteurs parlent de « triades primitives⁵ », qui dès les origines semblent indiquer une différence de sensibilité religieuse entre Orient et Occident. Dans le christianisme primitif, l'idée des trois personnes de la divinité se serait imposée très tôt, mais sous des formes différentes de celles qu'on connaît actuellement : en Orient, le Logos (le Verbe incarné) est la réalisation de ce que Dieu conçoit, et l'Esprit la « force » qui permet cette réalisation, souvent assimilée à la « Sagesse » divine. Alors que la reconnaissance du « Fils » comme Dieu s'est faite plus facilement en Occident.

Le dogme trinitaire est clairement formulé dans le Nouveau Testament : dans les évangiles synoptiques, lors de l'Annonciation, du Baptême du Christ, de l'Ascension, de la Pentecôte.

Aux premiers siècles de l'église, pour faire comprendre l'union des trois personnes de la Trinité, on aura parfois recours à des images très concrètes et pittoresques : « Une coupe de lait m'a été apportée... Le Fils est cette coupe, et celui qui a été trait, c'est le Père, et celui qui l'a trait, c'est le Saint Esprit » (Odes de Salomon,

3. Ch. Guignebert, « Le dogme de la Trinité », 1^e partie, *Scientia*, vol. XIV, 7^e année (1913), N°XXXII-6, p. 387.

4. Lebreton, *op. cit.*, t. I, p. 205.

5. Guignebert, *op. cit.*, p. 385 et suiv.

XIX — composées dans l'église d'Alexandrie au début du II^e siècle)⁶. De même, la Lettre aux Ephésiens de St Ignace d'Antioche compare les forces de chacune des trois personnes de la Trinité à celles qui s'exercent dans un édifice : l'église est « l'édifice construit par le Père, [les fidèles sont] élevés jusqu'au faite par la machine de Jésus-Christ, qui est Sa croix, l'Esprit Saint servant de câble⁷ ». Ces images ont pour mérite de faire mieux percevoir l'unité de la Trinité.

Beaucoup plus tard, à la fin du IV^e siècle, Saint Augustin élaborera l'une des plus célèbres conceptions de la Trinité, image de l'âme humaine. Comme l'âme, elle est une seule vie, une seule substance, dont tous les attributs et les manifestations sont en même temps — à égalité mais sans confusion —, mémoire, intelligence et volonté⁸. Dans la conception de St Augustin, on découvre déjà cette différence que soulignent les auteurs orthodoxes : la théologie latine part de la nature une pour aboutir aux trois personnes, alors que le christianisme oriental envisage d'abord la spécificité de chacune des personnes pour arriver à l'unité⁹.

Dans la liturgie baptismale, le symbole trinitaire était toujours présent, dès le début semble-t-il, pour autant que l'on puisse en juger, puisque les textes ne sont pas très abondants. C'est ce qui aurait contribué à l'enraciner solidement dans la sensibilité chrétienne.

Si l'on considère le statut spécifique de chacune des personnes, on voit que dans les premiers textes liturgiques, la présence la plus fortement affirmée est celle du Père : les prières de l'église anténicéenne montrent sa prééminence absolue¹⁰. On sait d'ailleurs que le seul à porter le nom de « Dieu » est justement le Père. C'est la « monarchie » du Père qui assure l'unité et l'égalité interne de la Trinité¹¹.

Le Christ, lui, est adoré comme le Médiateur, et celui à qui s'adresse directement la prière — l'eucharistie occupant une place

6. Lebreton, *op. cit.*, t. II, p. 223.

7. *Ibid.*, p. 327.

8. Saint Augustin, *De trinitate*, Livre X.

9. P. Evdokimov, *L'orthodoxie*, Neuchâtel, 1959, p. 136.

10. Lebreton, *op. cit.*, t. II, p. 199.

11. Evdokimov, *op. cit.*, p. 137.

centrale dans le culte. Le lien entre ces deux personnes semble assez clair : l'hommage rendu au Fils pour son sacrifice est ensuite retransmis au Père. Le Christ est à la fois le don du Père et le sacrifice offert au Père¹².

Le plus problématique dans sa définition, même s'il est toujours mentionné en particulier dans la formule baptismale, c'est le Saint Esprit. Comme le remarque un théologien catholique : « Le Saint Esprit est uni au Père et au Fils, mais il est moins constamment présent à la pensée et à la prière¹³. » A tel point que si l'Évangile de St Jean occupe une place un peu à part, à côté des trois autres, c'est qu'il fait une place inhabituellement importante au Saint Esprit ; on l'appelle parfois « l'Évangile de l'Esprit ».

Si l'organisation interne de la Trinité (qu'on appelle aussi « la vie intime » de Dieu) soulève tant de questions, c'est qu'elle touche au caractère connaissable ou non, de Dieu. Si on accepte l'idée d'un Dieu totalement inconnaissable, on abandonne inéluctablement tout le domaine de la communication avec Lui (qui est inévitable, puisqu'il lui est rendu un culte) aux divagations incontrôlées de la fantaisie individuelle : cette même idée de l'incommunicabilité du divin détermine les grandioses constructions des gnostiques, la hiérarchie des intermédiaires entre Dieu et l'homme.

Dans l'église établie, le caractère inconnaissable de Dieu est tempéré par des médiateurs, qui sont eux-mêmes la divinité : le Christ, Verbe de Dieu en acte — incarné —, et le Saint Esprit, qui permet de connaître Dieu dans sa réalité, non plus seulement à la manière des idées. A partir du moment où la question de la connaissance de Dieu est posée, surgit celle de l'organisation interne de la Trinité.

Sur la relation entre Père et Fils, la question la plus fréquente est la suivante : le Fils est-il engendré par le Père ou inengendré, comme le Père ? La première réponse est la plus courante. C'est celle de St Augustin, la Trinité étant conçue en termes de relations. Le propre du Père est d'engendrer le Fils, le propre du Fils d'être engendré par le Père, le Saint Esprit étant leur lien d'amour mutuel. A ce titre, on peut comprendre la raison d'être du Filioque : même

12. Lebreton, *op. cit.*, t. II, p. 208.

13. *Ibid.*, p. 237.

si l'Esprit Saint procède du Père, la relation au Fils (la notion de paternité) serait déjà comprise dans la personne même du Père.

La conception latine de la Trinité semble privilégier l'idée de relation, chaque personne étant définie par sa relation aux deux autres. Dans cette optique, le Saint Esprit risque de se trouver « amoindri »

car il n'a pas de relation qui lui soit spécifique à l'une et à l'autre des deux autres personnes. En construisant une deuxième unité Père-Fils, le Filioque rompt l'égalité des personnes : le Saint Esprit semble le seul à ne pas avoir d'action commune avec l'une des autres personnes, et s'en trouve « amoindri¹⁴ ».

Le risque « d'amoindrissement » du Fils, par rapport au Père qui est seul « non engendré », « sans principe », alors que le Fils, lui, est « engendré », est surmonté par le fait qu'il est justement « engendré », non « créé », ce qui préserve l'idée de la consubstantialité du Père et du Fils — proclamée au début de l'Évangile de Saint Jean : « Au commencement était le Verbe... Il était au commencement avec Dieu. »

Cette idée de la consubstantialité du Père et du Fils est donnée par la comparaison (dans les Dialogues de St Justin) d'un feu allumé à un autre feu (qui se propage sans changer de substance et sans déperdition)¹⁵. La notion essentielle lorsque l'on veut définir les relations entre les trois personnes, c'est celle d'une « distinction sans séparation », contre une hérésie, l'hérésie modaliste, qui fait du Fils et du Saint Esprit de simples « modalités » d'existence du Père.

Même envisagé comme « engendré », le Fils *est* de toute éternité, il est absolument préexistant à l'Incarnation, moment où, étant Dieu de toute éternité, il commence à partager la nature humaine. C'est Lui, souvent en concurrence avec le Saint Esprit, qui inspire les prophètes. C'est au Fils que le Père dit « faisons l'homme ». Mais chez Saint Irénée, il faut remarquer qu'Il le dit à la fois au Fils et au Saint Esprit¹⁶. Le Fils et le Saint Esprit sont parfois présentés par lui comme les « deux mains » de Dieu. En général, bien qu'appartenant à l'église latine, Irénée montre une conception

14. Evdokimov, *op. cit.*, p. 137.

15. St Justin, Dial. 62, 4, cité d'après Lebreton, p. 446.

16. Irénée de Lyon, *Adversus Haereses*, Paris, 1965, IV, PR. 4.

de la Trinité qui semble assez proche des orientaux — la nature une étant le fruit d'une communion des trois personnes (leur action commune contient l'idée d'unité sans confusion) : « ... à travers tout cela, c'était bien le Dieu Père qui se faisait connaître, l'Esprit œuvrant, le Fils fournissant son ministère, le Père approuvant... », cette œuvre commune ayant pour but la « perfection » de l'homme¹⁷.

Même si les personnes du Père et du Fils sont sujettes à controverses et hérésies — la principale est l'arianisme qui fait du Christ une sorte de divinité secondaire, ou va même jusqu'à nier sa divinité —, leur définition ne pose quand même pas autant de problèmes que celle du Saint Esprit. Dans la théologie occidentale, mais pas seulement là, ce dernier apparaît un peu comme le parent pauvre, celui qu'on ne sait comment définir, et qu'on va laisser de côté — comme s'il gênait une certaine volonté de représentation rationnelle. Ce déficit dans la représentation de l'Esprit a été noté par Saint Augustin : dès 393, au début de son ministère, dans son grand discours « De fide et symbolo », il dit clairement que « Sur le Père et le Fils, nombreux sont les livres écrits par des (docteurs) savants et spirituels... Au contraire, l'Esprit Saint n'a pas encore été étudié avec autant d'abondance et de soin par les doctes et grands commentateurs des divines Ecritures, de telle sorte qu'il soit aisé de comprendre également son caractère propre...¹⁸ ».

Il ne nous a pas été révélé aussi clairement que le Père, sur qui converge toute la lumière de la Bible, et le Fils, qui s'est manifesté d'une façon éclatante en se faisant homme... En général, l'Esprit est défini comme un « don », comme un « secours¹⁹ » apporté aux hommes pour les aider à comprendre la divinité dans sa réalité. Il est parfois assimilé à la « Sagesse » divine. Sa nécessité propre n'est pas toujours absolument manifeste.

Sur ce point, on constate une chose assez curieuse : un théologien catholique du XX^e siècle, qui étudie le dogme de la Trinité, écrit que Saint Irénée « constate que l'Écriture donne le nom de Dieu, au sens propre et sans aucune atténuation, au Père et au Fils, et à eux seuls...²⁰ ». Or on sait qu'en réalité, plus vraisemblable-

17. *Ibid.*, IV, 20, 6.

18. St Augustin, *La Trinité*, Desclée de Brouwer, 1955, introduction, p. 8.

19. Lebreton, *op. cit.*, t. II, p. 480

20. *Ibid.*, p. 548.

blement, il s'agit du Père seul. Saint Irénée écrit au livre IV de *Contre les hérésies* : « [...] il n'y a qu'un seul Dieu, qui par le Verbe et la Sagesse, a fait et harmonisé toutes choses²¹. »

Comment, si l'on réserve le nom de Dieu au Père et au Fils, prétendre conserver l'égalité des trois personnes, impliquée par le dogme même de la Trinité ? Ce qui est encore plus étonnant, c'est que, lorsqu'on lit le texte même de Saint Irénée, on est frappé par la place importante accordée au Saint Esprit. Souvent l'Esprit est premier dans son énumération. L'équilibre en tous cas est parfaitement conservé entre les trois personnes. L'œuvre de Saint Irénée, proche par ses origines de l'église d'Orient, peut d'ores et déjà permettre de découvrir la nature de l'opposition Orient/Occident autour du Filioque : elle pourrait être en fin de compte surtout dans le rôle et la place accordés au Saint Esprit.

Mais si le Saint Esprit occupe cette position légèrement en retrait, si sa théologie est moins développée, c'est en partie à cause du danger d'hérésie. On connaît l'importance des hérésies niant le caractère personnel du Verbe (toutes les formes du modalisme). Ce risque était encore plus fort en ce qui concerne le Saint Esprit, qu'on a encore plus de mal à représenter comme une personne (même si le mot « personne » ne doit pas être pris dans son sens courant). Il est souvent présenté comme redoublant le Fils, comme sa « nature divine ». Dans la théologie traditionnelle, il est défini par son action, et représenté à l'aide de comparaisons : l'eau vive du baptême, l'échelle qui permet de s'élever jusqu'à Dieu²².

Le Saint Esprit est la manifestation de l'œuvre de Dieu dans le monde : c'est la théorie de « l'économie du salut », et cette manifestation est la seule connaissance que l'on puisse prétendre en avoir. Pourtant, sa place même réside dans « l'unité de l'action de Dieu », c'est là qu'il assume un rôle spécifique, comme celui qui achève l'œuvre de « perfection » de l'homme, conçue par le Père, et exécutée par le Fils, ce qui d'ailleurs peut être présenté selon un ordre différent, ainsi chez Saint Irénée : « [...] l'Esprit préparant d'avance l'homme pour le Fils de Dieu, le Fils conduisant au Père, et le Père lui donnant l'incorruptibilité et la vie éternelle²³. »

21. Irénée, *op. cit.*, IV, 20, 4.

22. Lebreton, *op. cit.*, t II, p. 566.

23. Irénée, *op. cit.*, 20, 5.

Saint Irénée décrit ainsi l'œuvre de rédemption de l'homme tout entier, la chair même étant appelée à devenir incorruptible : « Il fallait d'abord que la nature apparût, puis que l'élément mortel fût vaincu et absorbé par l'immortel, le corruptible par l'incorruptible, et que l'homme devînt conforme à l'image et à la ressemblance de Dieu...²⁴. »

Ce que Saint Irénée appelle « perfection », « incorruptibilité » a sa place, semble-t-il, dans un au-delà. Ce que l'orthodoxie nomme la « divinisation », en revanche, est présent dès cette vie, et repose sur l'Incarnation. Le fait que Dieu se soit incarné, signifie d'une part qu'il a voulu partager la condition de l'homme, la misère humaine, et d'autre part annonce la participation de l'homme à la gloire divine. A la « kénose » christique — Dieu s'abaissant jusqu'à l'homme et assumant sa condition —, correspond en retour la « divinisation » de l'homme²⁵.

Or cette « divinisation » de l'homme n'est pas seulement rendue possible par l'Incarnation, événement historiquement situé, puis répété dans le temps liturgique. Elle est ensuite achevée, accomplie dans la durée, par l'action du Saint Esprit. Sur ce point fondamental, l'orthodoxie semble marquer une différence profonde par rapport au christianisme occidental. Le reproche adressé par les orthodoxes au Filioque, c'est, en amoindrissant le rôle du Saint Esprit, de mettre plus ou moins de côté la « divinisation » de l'homme, qui est justement le fait de l'Esprit Saint.

Et il vrai que les tendances ascétiques en germe dans la pensée occidentale (sans même aller jusqu'au jansénisme), pour lesquelles le renoncement au monde, c'est-à-dire à tout ce qui est purement humain en l'homme, est la condition indispensable du salut, semblent exactement à l'opposé de cette représentation orthodoxe de la divinisation. Dans l'orthodoxie, l'humain en tant que tel doit être considéré comme effectivement divinisé, et c'est là que se trouve, semble-t-il, l'enjeu essentiel d'une définition suffisamment claire de l'Esprit Saint.

Pour bien se représenter l'action de l'Esprit Saint dans le monde, il faut envisager la Trinité comme un mouvement incessant : « Mouvement circulaire de la vie divine qui part du Père, se

24. *Ibid.*, 38, 4.

25. Timothy Ware, *L'orthodoxie*, Paris, 1997, p. 30.

manifeste et parle dans le Fils par le dynamisme de l'Esprit Saint, pour s'abîmer de nouveau dans le Père²⁶. » C'est l'idée exprimée à vrai dire bien après les premiers conciles, au VIII^e siècle, par Saint Jean Damascène : celle de « circumincesso²⁷ », « mouvement éternel d'amour ». On ne doit sans doute pas confondre l'Esprit Saint avec ce mouvement. C'est le Père qui est la source de la « circumincesso », mais c'est l'Esprit qui en est la manifestation et l'accomplissement.

Cette représentation dynamique de la Trinité est permise par « l'immanence réciproque » des trois personnes qui se contiennent mutuellement sans se confondre, initiant cette « circulation de l'amour²⁸ » entre elles. Cette idée d'immanence réciproque est exprimée par l'image suivante, due à Saint Jean Damascène : « Dans trois soleils contenus l'un dans l'autre, il y aurait une seule lumière par compénétration intime²⁹. »

Vladimir Soloviev, lui, accorde peu d'importance au Filioque. Il fait remonter l'antagonisme entre l'Orient et l'Occident chrétiens à une époque beaucoup plus ancienne que l'apparition du christianisme, affirmant que l'opposition est plutôt culturelle que religieuse. Pour lui, si une formulation telle que le Filioque a eu pour but de lutter contre les représentations hérétiques qui mettaient en péril justement l'idée orthodoxe de « divinisation » en rejetant l'idée d'un « Dieu-homme réel » — « la médiation réelle entre la divinité et la création, effectuée par la véritable Divinité et la véritable Humanité du Christ incarné³⁰ » —, ce qu'elle a contribué à mettre en relief, c'est une différence profonde de mentalité religieuse.

Rome, affirme Vladimir Soloviev, a joué un rôle essentiel dans la défense contre ces hérésies, mais elle a perdu un peu de son âme en accomplissant cette œuvre nécessaire : « [...] l'autorité du pouvoir spirituel y est lié à la puissance matérielle et l'intime vérité religieuse y est subordonnée aux formes et rigueurs d'une loi

26. Evdokimov, P., *op. cit.*, p. 139.

27. Cité d'après Evdokimov, *op. cit.*, p. 139.

28. *Le credo de Nicée-Constantinople*, Paris, 1987, p. 168.

29. Evdokimov, P., *op. cit.*, p. 137.

30. Soloviev Vl., *La grande controverse*, Paris, 1953, p. 67.

juridique...³¹. » Au contraire, l'Orient « gardant jalousement la tradition sacrée », « ne voulait rien créer sur cette base ».

Quoi qu'il en soit, cette adjonction au « credo » soit reflète, soit détermine, une autre vision de l'homme, et par voie de conséquence un autre rapport au monde créé. Les interprétations religieuses et culturelles coïncident. Elles définissent deux types différents de spiritualité.

Quand l'expression « Filioque » fut-elle introduite dans le texte du credo, on ne le sait pas très exactement. La formule originelle des conciles de Nicée-Constantinople était : « Qui procède du Père, qui avec le Père et le Fils est adoré et glorifié³². » Le Filioque apparaît sans doute en Espagne, vers le VI^e siècle. Et les différents auteurs s'accordent pour y voir une volonté de se défendre contre l'arianisme à un concile de Tolède, au V^e ou VI^e siècle.

Ce seraient donc les conciles espagnols qui auraient jugé bon de l'insérer dans le symbole de Constantinople : « in Spiritum... ex Patre Filioque procedentem³³. » Mais pour les théologiens orthodoxes, cette interpolation aurait mis longtemps à s'imposer complètement : « Dans les éditions latines des actes des conciles on ne trouve pas encore le Filioque (Cologne 1530, Paris, 1535). Mais d'autre part, le concile de Lyon (1274), une des premières tentatives de réunion des églises, a le premier affirmé le Filioque comme un dogme.

En 767 Pépin le Bref convoque un concile à Gentilly qui examine si le Saint Esprit *peut* procéder *aussi* du Fils³⁴. Le problème commençait donc à se poser : l'enjeu semble avoir été de bien souligner que le Fils était consubstantiel au Père (contre les hérésies qui tendaient à en faire une sorte de divinité inférieure, ou même à nier sa nature divine).

La transformation décisive se situe en 794, quand les Livres Carolins s'opposent au 2^e concile de Nicée, et affirment « Ex Patre et Filio procedere recte creditur » et non « ex Patre per Filium³⁵. » A la cour de Charlemagne, où l'on était sensible à la menace de

31. *Ibid.*, p. 105.

32. *Le credo de Nicée-Constantinople, op. cit.*, p. 13.

33. *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, 1924, t. V, col. 2310.

34. *Ibid.*, col. 2313.

35. *Ibid.*

l'arianisme, on avait commencé à chanter le credo avec le Filioque, parce que cette transformation, semble-t-il, servait ses ambitions politiques. Il avait besoin d'accuser les grecs d'hérésie, car ceux-ci n'avaient pas accepté son sacre par le pape, en tant qu'empereur, c'est-à-dire héritier de l'empire romain.

Cette transformation va ensuite alimenter une rivalité, en Terre Sainte, entre moines grecs et occidentaux. La source de la discorde venait aussi de la possession des lieux saints, la suzeraineté de Jérusalem ayant été accordée à Charlemagne par le calife, et n'étant pas bien tolérée par les moines grecs qui y avaient aussi leur couvent. C'est là qu'au début du IX^e siècle des moines francs, retour d'Aix la Chapelle, se mirent à chanter le credo avec le Filioque. Cette modification venait s'ajouter à une certaine différence de traditions liturgiques entre monastères latins et byzantins. Les moines francs de Jérusalem, mal vus (et même un peu molestés) par les grecs, s'adressèrent au pape pour lui demander conseil à propos du Filioque. Celui-ci intervint auprès de Charlemagne pour obtenir des éclaircissements.

Or il est visible que l'introduction du Filioque dans le credo, malgré ce qu'affirme le dictionnaire de théologie catholique³⁶, ne plaisait pas du tout au pape Léon III, puisqu'il préférait même, comme il le disait à Charlemagne, faire interrompre un chant qu'il considérait comme « illicite ». L'épisode suscité par l'incident du Filioque est bien connu : « Sur deux écussons d'argent du poids de cent livres, il fit graver en grec et en latin le symbole de Constantinople sans le Filioque... » et les fit mettre à une place très visible, à l'entrée de la basilique St Pierre³⁷.

Sa position, exactement conforme à ce qui a toujours été celle des orthodoxes, était qu'il ne faut rien ajouter aux textes des conciles. A cette époque, on peut dire que « Rome agissait en médiateur entre les Francs et Byzance³⁸ ».

Mais le conseil du pape ne fut pas suivi dans l'empire franc ; Charlemagne et son clergé maintinrent l'usage de chanter le credo avec le Filioque. Certes, « l'usage [de lire avec le Filioque] finit par

36. *Ibid.*, col. 2315.

37. Timothy Ware, *op. cit.*, p. 68.

38. *Ibid.*

prévaloir à Rome³⁹ » — mais quand ? Sans doute à une époque plus tardive, où la papauté était affaiblie par rapport au Saint Empire.

La vraie différence d'attitude théologique, c'est le rapport à la tradition : l'opinion de l'église d'Orient étant qu'on ne peut pas modifier les textes, alors que celle d'Occident parle simplement « d'éclaircissements légitimes ». Mais comment décider ce qui est « éclaircissement légitime » et « altération de la doctrine » ? Ce qui sera toujours reproché aux latins, c'est d'avoir introduit cette modification sans aucune consultation de l'église d'Orient, par un acte autoritaire, comme si eux seuls détenaient la vérité.

Ensuite, à cette question va venir s'ajouter un contentieux qui de toutes façons la dépasse. Le conflit du pape Nicolas Ier avec le patriarche Photius éclate en 867. Le pape, qui prenait fait et cause pour le prédécesseur malheureux de Photius, Ignace, alors en exil, voulait affirmer ainsi son autorité absolue. Un concile, à Rome, réduisit Photius à l'état laïc, mais Byzance n'en tint aucun compte. Cette affaire fut considérée comme une ingérence inadmissible dans les affaires d'un autre patriarcat.

A la même époque, Photius envoie une lettre encyclique aux patriarches orientaux pour dénoncer le Filioque. A l'appui de ses dires, il produit une lettre d'un pape précédent, Jean VIII, affirmant vouloir « garder le symbole sans rien y ajouter ». La personnalité de Photius est très controversée, et sujette à tant d'appréciations différentes que l'on a du mal à s'en faire une idée très nette. Mais pourquoi vouloir absolument que cette lettre soit un faux⁴⁰, alors que c'est exactement l'attitude de son prédécesseur Léon III ? Et si Photius avait vraiment eu envie de se brouiller avec Rome, aurait-il produit une lettre d'un pape ?

Un concile de l'église d'Orient excommunique Nicolas. Mais Photius est déposé, Ignace revient, rétablit le contact avec Rome en 869. A la mort d'Ignace, Photius lui succède à nouveau, annule le concile précédent, et cette fois ses décisions sont reconnues par Rome. Le pape Jean VIII, peut-être dans la mesure où il voyait les Francs d'un mauvais œil, ne chercha plus noise à Byzance.

La Germanie, vers la fin du IX^e siècle, avait lancé des offensives missionnaires en direction des slaves, en Moravie, en même temps

39. *Dictionnaire de théologie catholique, op. cit.*, col. 2317.

40. *Ibid.*

que les grecs. Cyrille et Méthode, envoyés par Photius, se trouvèrent confrontés au clergé germanique, et cela mit en évidence, entre autres, l'utilisation, ou non, du Filioque. Mais le problème le plus grave était la langue utilisée — latin ou slavon. Or sur ce point l'attitude de Nicolas est étonnante, puisque c'est lui qui défend l'œuvre de Cyrille, l'évangélisation en slavon. Et son successeur, bien qu'avec plus de difficultés, donnera son accord à l'utilisation du slavon par Méthode. C'est qu'il s'agit en fait d'un rapport de forces entre l'Empire et la papauté, avant d'être une source de polémiques entre l'Orient et l'Occident chrétiens. Et si Jean VIII, comme Nicolas, a accepté l'utilisation du slavon (la traduction de la liturgie latine en slavon), c'est qu'il était peu favorable aux Francs.

Ensuite, la configuration politique change en Occident. La papauté se stabilise, mais sous l'influence germanique. Ses revendications s'affirment. A partir du XI^e siècle, elle reconnaît le Filioque. Par mesure de rétorsion, le nom du pape n'apparaît plus sur les diptyques où étaient inscrits les noms des patriarches, à Constantinople⁴¹.

En 1054, les oppositions s'exacerbent : c'est l'épisode de l'excommunication mutuelle. Au moment où la papauté voulait imposer l'usage latin aux grecs d'Italie byzantine sous contrôle des Normands, le patriarche Michel Cérulaire est excommunié par le pape, et jette à son tour l'anathème sur le cardinal Humbert, venu lui apporter la bulle traitant de cette question.

Mais le schisme n'était pas encore entré dans les mentalités. Tout cela ne concernait pas vraiment le peuple. L'événement décisif, ce sont les croisades, et particulièrement l'installation de patriarches latins à Jérusalem, et surtout à Antioche, où il y avait déjà un patriarche grec. Cette situation permit à l'opposition Orient/Occident de se manifester sur le terrain, concrètement, prenant la forme d'un conflit ouvert entre deux groupes de population : « Lorsque deux évêques rivaux se disputaient un siège et que deux groupes de fidèles en conflit habitaient la même ville, le schisme devenait une réalité tangible⁴². »

41. T. Ware, *op. cit.*, p. 76.

42. *Ibid.*, p. 79.

Enfin, en 1204, lors de la quatrième croisade, l'empereur déposé, Alexis, demande aux croisés de l'aider à reconquérir le trône, mais l'intervention occidentale se change en mise à sac de la ville, ce qui constitue sans doute l'acte irrémédiable.

Comme on le voit, la querelle du Filioque a été exacerbée par la stratégie politique, de la papauté d'une part, qui voulait établir sa souveraineté sur l'ensemble du monde chrétien, mais également de Charlemagne, c'est-à-dire du Saint Empire naissant. C'est certainement lui, et les croisades, qui ont joué un rôle essentiel dans le développement de cette querelle. Mais elle n'a pu prendre une telle ampleur que parce que le dogme, précisément, témoignait d'une attitude spirituelle bien définie : au-delà des stratégies politiques, ce qui pourrait apparaître comme un détail dogmatique sans grande importance est surtout le révélateur de deux univers spirituels profondément différents.

*Université de Bourgogne,
département de langues slaves,
Centre Bachelard*