



LE *FILIOQUE* :
UNE QUESTION QUI DIVISE L'ÉGLISE ?

Déclaration de la Commission théologique orthodoxe-catholique d'Amérique du Nord,
faite à Saint Paul's College (Washington DC) le 25 octobre 2003

(extraits)

paru dans *Œcuménisme Informations*, n° 351, Paris, 2005, p. 14-20

Paris 2005

LE *FILIOQUE* : UNE QUESTION QUI DIVISE L'ÉGLISE ?

Déclaration de la Commission théologique orthodoxe-catholique d'Amérique du Nord,
faite à Saint Paul's College (Washington DC) le 25 octobre 2003

(extraits)

Le « Filioque » est un ajout proprement occidental au Symbole de la foi de Nicée-Constantinople, ajout entériné au XI^e siècle par le pape de Rome et signifiant que l'Esprit saint procède du Fils comme du Père. Loin d'être un détail théologique insignifiant, il implique des considérations théologiques majeures que les Eglises de tradition orthodoxe, fidèles au texte original du Symbole de Nicée-Constantinople, ne peuvent accepter en l'état.

Bien que le Symbole de la foi arménien, dit de « saint Athanase », diffère quelque peu du Symbole de Nicée-Constantinople, la question du « Filioque » n'en implique pas moins l'Eglise apostolique arménienne, laquelle eut à souffrir, comme toutes les autres Eglises de tradition orthodoxe, un prosélytisme catholique qui tenta notamment de lui imposer le « Filioque » et la théologie qui en découle. Le souvenir de ces heures pénibles ne doit pourtant pas masquer les progrès notables enregistrés par les Eglises dans la recherche commune d'une formulation authentiquement œcuménique de l'origine de l'Esprit saint.

Nous proposons donc des extraits d'une remarquable déclaration de la Commission théologique orthodoxe-catholique d'Amérique du Nord, faite à Saint Paul's College (Washington DC) le 25 octobre 2003, sur ce sujet fondamental pour la compréhension réciproque entre Eglises occidentales (catholique ou protestantes) et Eglises de tradition orthodoxe.

2. Considérations d'ordre historique

(...) Une étape nouvelle des relations entre l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe commença formellement avec le Concile Vatican II (1962-1968), qui renouèrent les contacts et le dialogue. A partir de ce moment, un certain nombre de questions théologiques et de faits historiques ayant conduit au schisme entre les Eglises bénéficièrent d'un regain d'intérêt. Dans ce contexte, notre « North American Orthodox-Catholic Consultation » fut instituée en 1965 et la « Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe » en 1979. Bien qu'une commission de théologiens venant d'un grand nombre d'Eglises et patronnée par Foi et Constitution du Conseil œcuménique des Eglises, ait mené une étude approfondie de la question du *Filioque* en 1978 et 1979, et a publié en conclusion le « mémorandum de Klingenthal » (1979), aucune étude commune nouvelle et circonstanciée du problème n'a été entreprise par des représentants de nos Eglises avant notre propre étude. La première déclaration de la Commission mixte internationale (1982), intitulée « Le mystère de l'Eglise et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Trinité », aborde rapidement le problème du *Filioque* dans le contexte d'une discussion ample des relations entre les Personnes de la Sainte Trinité (§ 6).

Plusieurs autres événements des dernières décennies indiquent une plus grande disponibilité de la part de Rome à reconnaître le Credo original de Constantinople. (...) Le document *Dominus Jesus, Sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Eglise*, publié par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi le 6 août 2000, ouvre ses réflexions théologiques sur l'enseignement essentiel de l'Eglise par le texte du Credo de 381, de nouveau sans l'addition du *Filioque*. Puisque aucune interprétation n'a été donnée de ces faits, ces développements suggèrent une conscience nouvelle du côté catholique du caractère unique du texte original grec du Credo, qui représente la formulation la plus authentique de la foi qui unit les chrétientés orientale et occidentale.

Peu de temps après la rencontre à Rome entre le pape Jean-Paul II et le patriarche œcuménique Bartholomée 1^{er} le Vatican a publié le document « Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit » (13 septembre 1995). Dans son intention, ce texte voulait fournir une nouvelle contribution au dialogue sur ce sujet controversé entre nos Eglises. Parmi les multiples observations émises ce texte dit : « L'Eglise catholique reconnaît la valeur conciliaire, œcuménique, normative et irrévocable du symbole de foi professé en grec au second Concile œcuménique de Constantinople en 381, en tant que l'expression de l'unique foi commune de l'Eglise et de tous les chrétiens. Aucune confession de foi, propre à une tradition liturgique particulière, ne peut contredire cette expression de foi enseignée et professée par l'Eglise indivise ». Quoique l'Eglise catholique de toute évidence ne considère pas que le *Filioque* soit en contradiction avec le Credo de 381, il ne faudrait pas minimiser la portée de ce passage dans la déclaration vaticane de 1995. C'est en réponse à ce document important qu'a commencé en 1999 notre propre étude du *Filioque*, et nous espérons que la déclaration présente aidera à prolonger les échanges positifs entre nos deux Commissions, dont nous avons fait l'expérience.

3. Considérations théologiques

Dans toutes les discussions sur l'origine du Saint-Esprit dans le mystère de Dieu et les relations entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit, l'attitude première à cultiver est sans aucun doute l'humilité respectueuse. Nous ne pouvons affirmer que peu de choses sur le mystère de Dieu en lui-même et nos spéculations courent toujours le danger d'afficher un degré de clarté et de certitude exagéré. Le pseudo-Denys nous rappelle que « ni la monade, ni la triade, ni le nombre, ni l'unité ou la fécondité, rien parmi les étants ou connu avec eux, ne peuvent exprimer le mystère caché, au-delà de toute raison et de tout intellect, de la Sur-Divinité qui suessentiellement surpasse toute chose... » (*Sur les Noms Divins* 13, 3). Comme chrétiens, nous confessons que notre Dieu, qui est radicalement et indivisiblement un, est le Père, le Fils et le Saint-Esprit, trois « Personnes », qu'on doit ni confondre ni réduire l'une à l'autre, qui sont toutes trois pleinement et littéralement Dieu, chacune en soi et dans le tout harmonieux de leurs relations réciproques. Ceci est simplement une reprise de ce que l'auto-révélation de Dieu dans l'histoire humaine nous a appris, révélation qui a atteint son point culminant dans notre capacité de confesser dans la force de l'Esprit Saint que Jésus est le Verbe et le Fils du Père éternel. Notre langage chrétien sur Dieu doit certainement toujours être déterminé par les Saintes Ecritures de manière normative. Reste cependant toujours la difficile question herméneutique de savoir comment rapporter certaines expressions et textes de l'Ecriture lorsqu'on parle de la vie intime de Dieu, et de savoir quand un passage se réfère simplement à l'action de Dieu dans l'« économie » de l'histoire du salut ou que nous devons comprendre qu'il parle directement de l'être de Dieu en lui-même. La division entre nos Eglises au sujet du *Filioque* aurait été moins grave si de part et d'autre au long des siècles, on était resté davantage conscient des limites de notre connaissance de Dieu.

La discussion ensuite de ce thème difficile a été souvent gênée par les distorsions de la polémique : chacun a caricaturé le point de vue de l'autre pour faire valoir ses arguments. Il n'est pas vrai, par exemple, que la théologie orthodoxe majoritaire conçoit la procession de l'Esprit comme sans rapport avec la relation du Fils avec le Père, ou qu'elle pense que l'Esprit n'« appartient » pas au Fils lorsqu'il est envoyé dans l'histoire. Il n'est pas vrai non plus que la théologie latine majoritaire aurait commencé sa réflexion trinitaire à partir d'une considération abstraite ou non-scripturaire de l'Essence divine, ou qu'elle pose deux causes de l'existence hypostatique de l'Esprit, ou qu'elle a l'intention d'assigner au Saint-Esprit un rôle subordonné au Fils, soit dans le mystère de Dieu soit dans l'histoire du salut.

Notre étude nous a convaincus que les traditions théologiques d'Orient et d'Occident sont substantiellement d'accord, depuis la période patristique, sur un certain nombre d'assertions fondamentales concernant la Sainte Trinité, qui se répercutent dans le débat sur le *Filioque* :

- l'une et l'autre traditions affirment clairement que *le Saint-Esprit est une hypostase distincte* dans le mystère de Dieu, égal en dignité au Père et au Fils, et qu'il n'est pas une simple créature ou une manière de parler de l'action de Dieu dans les créatures ;

- sans que le Credo de 381 le dise explicitement, l'une et l'autre traditions confessent que l'Esprit Saint est Dieu, *de la même essence divine (homoousios)* que le Père et le Fils,
- l'une et l'autre traditions affirment clairement que *le Père est la Source première (arche) et la cause (aitia) dernière de l'Être divin*, et donc de toutes les opérations divines : la "source" d'où coulent et le Fils et l'Esprit, la "racine" de leur être et de leur fécondité, le "soleil" qui irradie leur existence et leur activité ;
- l'une et l'autre traditions affirment que *les trois hypostases ou personnes en Dieu sont constituées dans leur existence hypostatique et distinguées les unes des autres uniquement par leur relation d'origine*, et non par telle ou telle autre caractéristique ou activité ;
- dès lors, l'une et l'autre traditions affirment que *toutes les opérations divines*, à savoir les actes par lesquels Dieu appelle à l'être la création et lui donne forme pour son bien-être en un cosmos unifié et ordonné, centré sur la créature humaine faite à l'image de Dieu, sont *l'œuvre commune du Père, du Fils et du Saint-Esprit*, même si chaque Personne a un rôle distinct dans ces opérations, déterminé par leurs relations mutuelles.

Malgré cela, les traditions orientale et occidentale de réflexion sur le mystère de Dieu ont manifestement développé des catégories et des conceptions qui se différencient profondément. Il n'est pas possible de gommer simplement par des explications ces différences, pas plus que de leur donner un semblant d'équivalence par une argumentation superficielle. Il est possible de résumer les différences de la manière qui suit.

1) Le vocabulaire

La controverse sur le *Filioque* est en premier lieu une controverse sur des mots. Plusieurs auteurs récents ont montré qu'une part du désaccord théologique entre nos Communions semble prendre racine dans des différences subtiles mais significatives concernant l'utilisation des termes-clés employés pour parler de l'origine divine de l'Esprit. Le texte original du Credo de 381, lorsqu'il parle du Saint-Esprit, le caractérise avec les mots de Jn 15, 26, comme « celui qui procède (*ekporeuetai*) du Père. Influencé probablement par la tournure de Grégoire le Théologien (Or. 31, 8), le Concile a fait le choix de se limiter au langage johannique, tout en changeant légèrement le texte de l'Évangile (i. e. en changeant *to pneuma ... ho para tou Patros ekporeuetai en to pneuma to hagon... to ek ton Patros ekporeuomenon*), afin de souligner que la « procession » de l'Esprit s'origine « dans » le rôle hypostatique éternel du Père en tant qu'il est source de l'Être divin, de sorte qu'on en parle le mieux comme d'une espèce de « mouvement vers le dehors (ek) » de lui. La nuance sous-jacente à *ekporeuesthai* (« procéder », « sortir de ») et son substantif *ekporeusis* (« procession ») semble avoir été celle d'un « passage vers l'extérieur » de l'intérieur d'un point d'origine. Au moins depuis l'époque des Pères cappadociens, la théologie grecque restreint presque toujours l'emploi de ce terme à l'issue de l'Esprit du Père et lui donne le statut d'un terme technique pour désigner la relation entre les deux Personnes divines. D'autres vocables grecs, *telproienai* (émettre) sont souvent employés par les Pères orientaux pour parler de la « mission » salvatrice de l'Esprit par le Père et le Seigneur ressuscité dans l'histoire.

Le mot latin *procedere* d'autre part, avec son substantif *processio*, évoque simplement « un mouvement en avant », sans y impliquer le point de départ de ce mouvement. Il est donc employé pour traduire aussi plusieurs autres vocables théologiques grecs, *proienai* y compris. Thomas d'Aquin le comprend clairement comme un terme qui indique « toute espèce d'origine » (*Summa Theologiae* 1, 9, 36, a. 2), et il inclut, en contexte trinitaire, aussi bien sa génération du Fils que la spiration de l'Esprit et sa mission dans le temps. Il s'ensuit que le même mot *procedere* en latin tend à désigner et l'origine primordiale de l'Esprit dans le Père éternel et sa « provenance » du Seigneur ressuscité, alors que la théologie grecque emploie normalement deux mots différents. Bien que la différence entre les traditions grecque et latine dans la compréhension de l'origine éternelle de l'Esprit soit plus que verbale, la préoccupation initiale de l'Église grecque au sujet de l'insertion des mots *Filioque* dans la traduction grecque du Credo de 381, pourrait être due, comme Maxime le Confesseur l'a expliqué (*Lettre à Marinus* : PG 91, 133-136), à une mauvaise compréhension de part et d'autre des différents champs de signification impliqués dans les vocables grecs et latins qui désignent la « procession ».

2) Les problèmes de fond

Deux problèmes principaux séparent manifestement les Eglises d'Orient et d'Occident dans leur débat historique sur le *Filioque*. L'un est théologique au sens strict, et l'autre ecclésiologique.

- le problème théologique:

Si on comprend la « théologie » dans le sens patristique comme une réflexion sur Dieu comme Trinité, le problème théologique à l'arrière-plan de cette dispute consiste à savoir si l'on considère que le Fils joue un rôle quelconque dans l'origine de l'Esprit, en tant qu'hypostase ou « Personne » divine, du Père, qui est la source dernière du Mystère divin. La tradition grecque, comme nous l'avons vu, s'est généralement appuyée sur Jean 15, 26 et sur la formulation du Credo de 381, pour affirmer que la seule chose que nous savons de l'origine hypostatique de l'Esprit, est qu'il « procède du Père » d'une manière qui se distingue de la « génération » du Fils par le Père, mais qui lui est parallèle (e.g. Jean Damascène, *De la foi orthodoxe* 1, 8). Cette même tradition néanmoins reconnaît que la « mission » de l'Esprit dans le monde implique aussi le Fils, qui reçoit l'Esprit dans son humanité lors de son baptême, souffle l'Esprit sur les Douze le soir de la résurrection, et envoie l'Esprit avec puissance dans le monde, grâce à la prédication charismatique des Apôtres, le jour de la Pentecôte. La tradition latine d'autre part, depuis Tertullien, a eu tendance à supposer que, puisque l'ordre dans lequel l'Eglise énumère normalement les Personnes de la Trinité place l'Esprit après le Fils, on doit penser que l'Esprit provient « du » Père « par » le Fils. Augustin, qui en maints passages insiste sur le fait que le Saint-Esprit « procède du Père, parce qu'en tant que Dieu Il n'est pas inférieur au Fils (*De fide et symbolo* 9, 19, *Enchiridion* 9, 3), développe en d'autres textes sa compréhension classique, à savoir que l'Esprit « procède » aussi du Fils parce qu'il est dans l'histoire sainte, l'Esprit et le « don » conjoint du Père et du Fils (e. g. *De la Trinité* 4, 20-29 ; *Traité sur l'Évangile de Jean* 99, 6-7), don qui s'origine dans leur propre échange éternel d'amour (*De la Trinité* 15, 17. 29). Pour Augustin, cette participation du Fils dans la procession de l'Esprit ne contredit pas le rôle du Père en tant qu'unique source dernière du Fils et de l'Esprit, mais elle est donnée par le Père dans la génération du Fils : « Le Saint-Esprit de ce fait tient du Père lui-même, qu'il procède aussi du Fils comme Il procède du Père » (*Traité sur l'Évangile de Jean* 99, 8).

Une part importante de la différence entre les traditions latine et grecque est due manifestement à la différence subtile entre le mot latin *procedere* et le mot grec *ekporeuesthai*. Comme on l'a noté, la « provenance » de l'Esprit est désignée d'une manière plus générale par le mot latin, sans que ce dernier connote, comme le mot grec, l'origine dernière. La « procession » de l'Esprit du Fils, cependant, est comprise par la théologie latine comme une relation quelque peu différente de sa « procession » du Père, même lorsque, selon les explications d'Anselme de Cantorbéry et de Thomas d'Aquin, la relation du Père et du Fils à l'Esprit Saint est dite constituer « un seul principe » de l'origine de l'Esprit. Même s'ils spirant ensemble l'Esprit, selon les théologiens latins ultérieurs, le Père garde la priorité, puisque Il donne au Fils tout ce qu'il a et rend possible tout ce qu'il fait.

Des théologiens grecs également se sont efforcés de trouver des manières d'exprimer que le Fils, qui envoie l'Esprit dans l'histoire, joue lui aussi un certain rôle médiateur dans l'être éternel et l'activité de l'Esprit. Grégoire de Nysse, par exemple, explique que nous pouvons seulement distinguer les hypostases dans le Mystère de Dieu en « croyant que l'un est la cause, l'autre de la cause ; et dans ce qui est de la cause nous reconnaissons encore une autre distinction : l'une vient directement du premier, l'autre est par celui qui vient directement du premier ». Il est caractéristique de la « médiation » (*mesiteia*) du Fils dans l'origine de l'Esprit, ajoute-t-il, qu'elle préserve au Fils à la fois son être Unique-engendré et permet que l'Esprit ait une « relation naturelle » au Père (*A Ablabius*, GNO 111/1, p. 56, 3-10). Le Concile des Blachernes (1285), présidé par le patriarche Grégoire II de Constantinople, alla plus loin dans l'interprétation des textes patristiques parlant de l'être de l'Esprit « par » le Fils et ce en harmonie avec la tradition orthodoxe. Dans son *Tomos*, le Concile proposa que l'Esprit Saint, quoique la foi chrétienne doit maintenir qu'il reçoit son existence et son identité hypostatique uniquement du Père, seule cause de l'Être divin, « brille du Fils et est manifesté

éternellement par lui à la manière dont la lumière brille et est manifestée par les rayons du soleil (PG 142, 240 C-D). Au siècle suivant, Grégoire Palamas a proposé une interprétation similaire de cette relation dans un certain nombre de ses ouvrages. Dans sa Confession de 1351, par exemple, il affirme que le Saint-Esprit « a le Père comme fondation, source et cause », mais « repose dans le Fils » et « est envoyé, à savoir manifesté, par le Fils » (...) Du point de vue de l'énergie divine transcendante, mais pas du point de vue de la substance ou de l'être hypostatique, « l'Esprit se répand à partir du Père par le Fils, et si vous voulez, à partir du Fils, sur tous ceux qui en sont dignes », communication qui peut être appelée « procession » (*ekporeusis*) au sens large (*Traité apodictiques* 1).

Les traditions latine et grecque manifestent un certain désaccord sur la question fondamentale de l'origine éternelle de l'Esprit comme Personne divine distincte. La théologie occidentale au Moyen Age, sous l'influence d'Anselme et de Thomas d'Aquin, conçoit presque unanimement l'identité de chaque Personne divine comme définie par ses « relations d'opposition » aux deux autres Personnes (en d'autres mots, par les relations d'origine qui les définissent mutuellement), et conclut que l'Esprit Saint ne pourrait pas être distingué hypostatiquement du Fils si l'Esprit « procédait » du Père seul. La compréhension latine de la *processio* comme terme générique de l'« origine », fait qu'on peut dire aussi qu'après tout le Fils « procède du Père » en tant qu'engendré de lui. La théologie orientale, recourant à la tournure de Jean 15, 26 et du Credo de 381, continue de comprendre le langage de la « procession » (*ekporeusis*) comme indiquant une relation causale unique, exclusive et distincte entre l'Esprit et le Père. En général, elle limite le rôle du Fils à la « manifestation » et à la « mission » de l'Esprit dans l'agir divin de la création et de la rédemption. Ces différences, bien que subtiles, sont substantielles. Le poids même des traditions théologiques qui les soutiennent les rend d'autant plus difficile à réconcilier.

- le problème ecclésiologique :

L'autre question présente, depuis la fin du VIII^e siècle, dans le débat sur le *Filioque*, est celle de l'autorité pastorale et magistérielle dans l'Eglise, plus spécifiquement, celle de l'autorité de l'évêque de Rome à résoudre définitivement les questions dogmatiques, simplement en vertu de sa charge. Depuis le Concile d'Éphèse (431), la tradition dogmatique des Eglises orientale et occidentale a affirmé à plusieurs reprises que le critère dernier de l'orthodoxie dans l'interprétation de l'Évangile chrétien doit être « la foi de Nicée ». La tradition orthodoxe considère que les Credo et les canons formulés par les conciles, reçus par les Eglises apostoliques comme « œcuméniques », sont l'expression normative de cette foi, parce qu'ils expriment la foi apostolique universelle de toujours. La tradition catholique reçoit aussi les formules conciliaires comme dogmatiquement normatives, et attribue une importance unique aux sept conciles acceptés comme œcuméniques par les Eglises catholique et orthodoxe. La tradition catholique cependant, en reconnaissant la primauté universelle de l'évêque de Rome en matière de foi et de service de l'unité, accepte que le Pape a autorité pour confirmer le processus de réception conciliaire et pour définir ce qui est ou n'est pas en conflit avec la « foi de Nicée » et la tradition apostolique. Ainsi, alors que la théologie orthodoxe a considéré que l'approbation finale par les papes, au XI^e siècle, de l'emploi du *Filioque* dans le Credo latin comme une usurpation de l'autorité dogmatique n'appartenant qu'aux conciles œcuméniques, la théologie catholique l'a considéré comme étant un exercice légitime de l'autorité primatiale, qui proclame et élucide la foi de l'Eglise. Notre étude commune nous a montré à plusieurs reprises que la question du *Filioque* est devenue un thème majeur justement à des époques où des questions de pouvoir et de contrôle ont préoccupé nos Eglises. La question était avancée soit comme une condition pour améliorer les relations, soit comme une raison pour laisser perdurer la désunion sans guérir la blessure.

Tout comme dans le problème théologique de l'origine du Saint-Esprit, cette divergence dans la compréhension de la structure et de l'exercice de l'autorité en Eglise est certainement très grave. Il ne fait pas de doute que la primauté du pape, avec toutes ses implications, demeure le problème fondamental à l'arrière-plan de toutes les questions de théologie et de pratique qui continuent de diviser nos Communions. Nous avons néanmoins trouvé opportun de séparer méthodologiquement ces deux problèmes dans la discussion en cours sur le *Filioque*, et de reconnaître qu'il faut approcher le mystère des relations entre les Personnes en Dieu par un autre biais que par la question de savoir si oui

ou non il est correct que les Eglises d'Occident proclament la foi de Nicée en des termes qui ne coïncident pas avec le texte original du Credo de Nicée de 381.

3) *Réflexions ultérieures*

On a souvent remarqué que la théologie du Saint-Esprit est une aire sous-développée de la réflexion théologique chrétienne. Cela semble être vrai même pour la question de l'origine du Saint-Esprit. Quoiqu'on ait beaucoup écrit sur les arguments en faveur ou contraires à la théologie du *Filioque* depuis l'époque carolingienne, presque toute cette littérature a été de nature polémique, rédigée pour justifier des positions considérées de part et d'autre comme non négociables. Peu d'efforts ont été faits jusqu'aux temps modernes pour chercher de nouvelles voies pour exprimer et expliquer la compréhension biblique et patristique de la personne et de l'œuvre de l'Esprit Saint. Cette recherche pourrait servir à reconsidérer à nouveaux frais la discussion et conduire toutes les Eglises à un consensus sur des sujets essentiels en continuité avec les deux traditions. Récemment, un certain nombre de théologiens de différentes Eglises a suggéré que le temps est venu de revenir ensemble à cette question, dans un esprit authentiquement œcuménique, et de chercher de nouvelles expressions dans notre articulation de la foi apostolique, qui pourraient jouir finalement d'une réception chrétienne œcuménique.

Notre Commission accepte les défis et soutient pareille entreprise théologique commune. Nous espérons qu'un processus sérieux de réflexion sur la théologie du Saint-Esprit, fondé sur les Ecritures et l'entière tradition de la théologie chrétienne, et mené dans un esprit d'ouverture à de nouvelles formulations et structures conceptuelles en harmonie avec cette tradition, pourra aider nos Eglises à découvrir des profondeurs nouvelles de la foi commune et à croître en estime pour nos pères respectifs. Nous conseillons vivement, de plus, que nos deux Eglises, ensemble et séparément, persistent dans leurs efforts de réflexion sur la primauté et la synodalité au sein des structures ecclésiales d'enseignement et de pratique pastorale, reconnaissant que sur ces points aussi une ouverture soutenue à un développement doctrinal et pratique, intimement lié à l'œuvre de l'Esprit dans la communauté, reste une nécessité cruciale. Dans son *cinquième discours théologique sur la divinité du Saint-Esprit* Grégoire de Nazianze nous rappelle que la lente découverte par l'Eglise du véritable statut et de l'identité de l'Esprit Saint fait tout simplement partie de « l'ordre de la théologie » (*taxis tes theologias*) grâce auquel « la lumière se lève pour nous graduellement » dans notre intelligence du mystère salvateur de Dieu (Or. 31, 27). Ce n'est que si nous « écoutons ce que l'Esprit dit aux Eglises » (Apc 3,22), que nous serons capables de demeurer fidèles à la Bonne Nouvelle prêchée par les Apôtres, tout en croissant dans l'intelligence de cette foi. C'est la tâche de la théologie.

Recommandations

Nous sommes conscients que le problème de la théologie du *Filioque* et de son emploi dans le Credo, n'est pas seulement problème entre la Communion catholique et la Communion orthodoxe. Beaucoup d'Eglises protestantes aussi, redevables à l'héritage théologique de l'Occident médiéval, estiment que l'expression fait partie intégrante de la profession de foi chrétienne orthodoxe. Même si le dialogue entre quelques-unes de ces Eglises et la communion orthodoxe a déjà touché cette question, toute future résolution du désaccord entre l'Orient et l'Occident sur l'origine de l'Esprit doit impliquer toutes les communautés qui professent le Credo de 381 comme norme de leur foi.

Pleinement consciente de ses limites notre Commission formule néanmoins les recommandations théologiques et pratiques suivantes à l'adresse des fidèles et des évêques de nos Eglises :

1. Que nos Eglises s'engagent dans un dialogue nouveau et sérieux sur l'origine et la personne du Saint-Esprit, en recourant aux Saintes Ecritures et à toutes les richesses des traditions théologiques de nos deux Eglises et qu'elles cherchent des voies constructives dans l'expression de ce qui est au cœur de notre foi dans cette question difficile ;
2. Que tous ceux qui sont engagés dans ce dialogue, reconnaissent expressément les limites de nos possibilités d'avancer des affirmations définitives sur Dieu lorsqu'il s'agit de sa vie intime ;

3. Que dans l'avenir, en raison des progrès faits dans la compréhension réciproque durant les dernières décennies, les orthodoxes et les catholiques s'abstiennent d'étiqueter comme hérétiques les traditions les unes des autres sur la procession du Saint-Esprit ;
4. Que les théologiens orthodoxes et catholiques distinguent plus nettement la divinité et l'identité hypostatique du Saint-Esprit, dogme reçu dans nos Eglises, et le mode d'origine de l'Esprit, dogme qui attend encore une solution œcuménique pleine et finale ;
5. Que les personnes engagées dans le dialogue sur ce problème distinguent, autant que possible, la question théologique du mode d'origine du Saint-Esprit des questions ecclésiologiques de la primauté et de l'autorité doctrinale dans l'Eglise, même si nous examinons sérieusement ensemble les deux questions ;
6. Que le dialogue théologique entre nos Eglises prenne attentivement en considération le statut des conciles ultérieurs, tenus dans l'une et l'autre Eglises, aux sept généralement reçus dans nos Eglises ;
7. Que l'Eglise catholique, en raison de la valeur normative et dogmatiquement irréfutable du Credo de 381, n'utilise que le texte grec original dans ses traductions pour usage catéchétique et liturgique ;
8. Que l'Eglise catholique, suite à un consensus théologique grandissant, et en particulier suite aux paroles de Paul VI, déclare que la condamnation par le 2^e Concile de Lyon (1274) de « ceux qui ont l'audace de nier que le Saint-Esprit procède éternellement du Père et du Fils » ne s'applique plus.

Nous proposons ces recommandations à nos Eglises, convaincus que nous sommes, grâce à une étude et des échanges intensifs, que les manières différentes de nos traditions de comprendre la procession du Saint-Esprit, ne doivent plus nous diviser. Nous croyons plutôt que notre profession de l'antique Credo de Constantinople doit pouvoir devenir, grâce à un même usage et à nos nouvelles tentatives de compréhension réciproque, le fondement d'une unité plus consciente dans la foi commune, que toute théologie essaie simplement de clarifier et d'approfondir. Bien que notre expression de la vérité que Dieu révèle de son Etre propre ne puisse que rester toujours bornée par les limites de l'entendement humain et de nos mots, nous croyons que c'est vraiment « l'Esprit de vérité » que Jésus souffle sur son Eglise, qui demeure jusqu'à présent avec nous pour « nous conduire dans la vérité toute entière » (Jn 16 13). Nous prions pour que la compréhension qu'ont nos Eglises de l'Esprit cesse d'être pour nous un scandale ou un obstacle à l'unité dans le Christ. Puisse l'unique vérité vers laquelle l'Esprit Saint nous conduit être vraiment un « lien de la paix » (Eph 4, 3), pour nous et pour tous les chrétiens.