

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 52 (2005)

Heft: 1-2

Artikel: "L'Esprit Saint procède du Père par le Fils" : l'actualité de la pneumatologie de Nicéphore Blemmydès (13e siècle)

Autor: Stavrou, Michel

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760645>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

MICHEL STAVROU

« L'Esprit Saint procède du Père par le Fils »

L'actualité de la pneumatologie de Nicéphore Blemmydès (13^e siècle)*

Le nom de Nicéphore Blemmydès ne bénéficie d'ordinaire que de quelques lignes de présentation dans les manuels d'histoire de la théologie byzantine. Cependant, s'il est pour ainsi dire inconnu du grand public, orthodoxe ou non, sa place encore modeste, due à plusieurs facteurs historiques, n'ôte rien, pour qui s'intéresse à la genèse de la doctrine de saint Grégoire Palamas ou encore au débat œcuménique actuel sur la question rebattue du *Filioque*, à l'importance et à l'actualité que revêt aujourd'hui la doctrine trinitaire de cet auteur.

Pour mettre en évidence une telle évaluation, cette étude abordera successivement : 1) l'histoire de la vie et de l'œuvre de Blemmydès, trop mal connue et cependant indispensable à l'intelligibilité de sa théologie ; 2) la vision pneumatologique de Blemmydès ; enfin : 3) les prolongements et l'actualité d'une telle vision.

De façon préalable, il convient de souligner la réelle difficulté que constitue l'étude de la théologie de cet auteur. Au-delà des problèmes d'ordre historique et philologique, un survol bibliographique montre les évaluations très contrastées de la pneumatologie « blemmydienne » qu'ont pu faire les savants de diverses époques et obédiences. La disparité et la virulence de ces prises de position ne sont pas sans rappeler l'âpreté du débat qui régna longtemps autour de la question palamite.

* Liste des abréviations :

MUNITIZ : *A partial Account* : cf. note 1

NICÉPHORE BLEMMYDÈS : *Autobiographie* : cf. note 1

NICÉPHORE BLEMMYDÈS : *De theologia* : cf. note 6

NICÉPHORE BLEMMYDÈS : *Mémoire de Nicée 1234* : cf. note 5

STAVROU : cf. note 1

PTS = Patr. Texte und Studien

REB = Revue d'Études Byzantines

RHE = Revue d'Histoire Ecclésiastique (Louvain)

RHT = Revue d'Histoire des Textes

I. Historique de la vie et de l'œuvre de Blemmydès

1. Vie et personnalité de Blemmydès¹

La vie de Nicéphore Blemmydès s'inscrit presque entièrement dans le cadre géographique et chronologique de l'Empire de Nicée, à tel point qu'il en représente, pour l'Histoire, la grande figure emblématique, à la fois intellectuelle et spirituelle.

La fondation de l'Empire de Nicée à partir de 1204 résultait, rappelons-le, de la quatrième croisade, qui avait abouti au sac de Constantinople (13 avril) et à la création de l'Empire latin de Constantinople mais aussi des principautés franques en Grèce. Des milliers de réfugiés de la grande cité ainsi qu'une bonne part des élites de la société byzantine avaient fondé, non loin des côtes asiatiques des détroits, cet état de Nicée qui devait jouer, pour plus d'un demi-siècle, le rôle majeur de base de repli à la fois de l'hellénisme byzantin et de l'orthodoxie. L'empire de Nicée héritait de la légitimité byzantine avec Théodore Lascaris (1204–1222) ; vint ensuite le long règne prospère de Jean III Doukas Vatatzès (1222–1254), auquel succèdera son fils, l'empereur-philosophe Théodore II Lascaris pour seulement quatre ans. A la mort de celui-ci, en 1258, le pouvoir impérial finira par échoir à l'intriguant Michel Paléologue, fondateur de la dernière dynastie byzantine : son armée reprendra Constantinople aux Latins le 25 juillet 1261.

Fils d'un médecin, Nicéphore est né à Constantinople en 1197. En avril 1204, lors de la prise de la capitale byzantine par les Croisés, il s'enfuit avec ses parents et des milliers d'émigrés en Bithynie. Pendant quatre ans il suit à Brousse les cours d'instruction primaire d'un certain Monastériotès (plus tard archevêque d'Éphèse). Montrant une grande ardeur pour l'étude, il se rend ensuite à Nicée, alors capitale de l'Empire, pour y poursuivre son instruction pendant cinq ans. Il y apprend la grammaire, la rhétorique, la poésie, le calcul et suit les cours de logique de Démétrios Karykès. A dix-sept ans, ne pouvant continuer ses études, faute de professeur, il part pour Smyrne où il va étudier et pratiquer la médecine durant sept ans. Il faut dire qu'après le désarroi dû à la prise de Constantinople par les Latins en 1204, les fondations scolaires des empereurs byzantins avaient disparu, aussi les études ne furent-elles relevées

¹ Pour une biographie détaillée, voir J. A. MUNITIZ : *Nicephori Blemmydae Autobiographia sive Curriculum Vitae necnon Epistula Universalior* (= CCSG 13). Turnhout/Louvain 1984 ; J. A. MUNITIZ : *A partial Account* (= SSL 48). Louvain 1988 ; M. STAVROU : *La doctrine trinitaire de Nicéphore Blemmydès (1197–v.1269)* [thèse de doctorat conjoint dactylographiée de l'Université Paris-IV Sorbonne, valant également pour la Faculté de théologie de l'Institut Catholique de Paris et l'Institut Saint-Serge (Paris)]. Paris 2004, p. 38–50.

que quelques années après, grâce aux efforts de Jean III Doukas Vatatzès et de Théodore II Laskaris.

Vers 1217, âgé de 20 ans, Nicéphore eut des déboires sentimentaux et se réfugia dans les études. Il se rendit en Troade, alors sous domination latine, pour y achever sa formation philosophique et scientifique à l'école d'un maître réputé appelé Prodromos. Il apprit là-bas les sciences du *quadrivium* : arithmétique, géométrie, astronomie et peut-être musique théorique. Installé ensuite à Nymphée (entre Smyrne et Sardes), où s'était transporté le palais impérial, il se plonge éperdument dans l'étude de la théologie. L'empereur Jean III Doukas Vatatzès voulant le prendre à son service, il s'enfuit du palais pour se consacrer à l'Eglise.

En 1224, le patriarche Germain II, conscient des talents de Nicéphore, l'agrège au clergé patriarcal : il le nomme lecteur, puis à Noël l'ordonne diacre. A la Théophanie (1225) il lui confère la dignité de logothète de l'Eglise c'est-à-dire d'homme de confiance, et bientôt même de *locum tenens*, pendant l'absence du patriarche, parti en tournée pastorale. Très savant mais d'un caractère entier et intransigeant, Nicéphore se fait immédiatement des ennemis dans le milieu du clergé patriarcal. En butte à des jalousies, il est soumis à de graves accusations visant ses mœurs, accusations dont il parvient non sans mal à se tirer, sans désarmer pour autant les sycophantes qui, toute sa vie, s'acharneront contre lui. Nous savons tout cela grâce à l'*Autobiographie* que Nicéphore a laissée à ses moines, où il se présente comme la victime d'incessants complots ou persécutions.

Nicéphore part vers 1231 faire une sorte de retraite à Lesbos et il en revient décidé à embrasser la vie monastique, malgré les avis du patriarche. Il vécut un temps comme ermite dans la région monastique du Mont-Latros puis fut pris pour deux ans au service de Manassès, le métropolitain d'Ephèse, qui lui remit l'habit monastique. Parti en pèlerinage à Jérusalem vers 1232, il est retenu à Rhodes par le César Léon Gabalas, allié de Venise et dissident envers l'empire de Nicée. Là il dévore « nuit et jour » les ouvrages de la bibliothèque du monastère où il se trouve.

Revenu à Ephèse, il est appelé par le patriarche Germain II pour être le principal porte-parole de l'orthodoxie dans un grand débat avec les Latins sur la procession du Saint-Esprit qui se tient à Nymphée en 1234. Il reçoit ensuite l'habit monastique définitif (en gardant son prénom de baptême), et est rapidement ordonné prêtre par le métropolitain Manassès dans la basilique Saint-Jean, à Ephèse. Animant un peu plus tard une école monastique aux portes d'Ephèse, il dirige à proximité le monastère de Saint-Grégoire-le-Thaumaturge. En 1238, l'empereur Jean III Doukas lui impose cinq élèves à former en logique, parmi lesquels le futur histo-

rien Georges Acropolite qui assure que toute la jeunesse d'alors voyait en Blemmydès le prince des philosophes.

Un peu plus tard, en 1239–1240, envoyé par l'empereur, il se rend en Grèce d'Europe (Athos, Thessalonique, Larissa) pour recueillir et copier des manuscrits. Il refuse le siège alors vacant de l'archevêché d'Ochrid et de Bulgarie. De retour en Asie mineure, sa renommée comme pédagogue et enseignant était immense. C'est pourquoi lui fut bientôt confiée l'éducation du fils de l'empereur Jean III, Théodore II Laskaris, un jeune homme de 18 ans d'une intelligence supérieure mais fragile car atteint d'épilepsie. Une relation étroite parfois passionnelle liera les deux hommes longtemps durant, comme en témoigne leur extraordinaire correspondance en partie conservée. En 1240, le patriarche Germain II désigne en mourant Nicéphore comme son successeur, mais l'empereur s'y oppose, préférant un moine plus effacé.

Vers 1241, Blemmydès décide de fonder un monastère particulier à Emathia, en un lieu retiré de la région d'Ephèse, où il supervise les travaux de construction. Pour ce monastère, achevé vers 1249 et dédié au « Christ qui est », il composera un typikon monastique. Il y met aussi en place une école supérieure dont il assure l'enseignement et où de nombreux jeunes gens viendront s'instruire.

C'est vers 1249 qu'eut lieu la fameuse « affaire de la Marchesina » qui montre le caractère inflexible (ou insupportable) de Nicéphore, admiré ou honni par ses contemporains. L'empereur Jean III Doukas venait de se remarier avec Constance, fille de Frédéric II, mais celle-ci n'avait qu'une douzaine d'années et Jean III la délaissait, au profit de sa dame de compagnie. Cette favorite, dont le faste faisait scandale à la cour, se présenta un jour en grande pompe au monastère de Nicéphore. Celui-ci, au milieu de la stupeur générale, fit aussitôt interrompre la Divine liturgie puis il ordonna à la marquise de quitter le saint lieu qu'elle profanait par sa présence, ce qui fit un grand scandale. Il expliqua ensuite sa conduite, décriée par de nombreux courtisans, dans une lettre ouverte, en définissant l'attitude qui s'imposait à un homme de Dieu en cette circonstance : « Celui qui veut plaire aux hommes », écrivait-il « n'est pas un véritable serviteur de Dieu. » L'empereur Jean III Doukas Vatatzès refusa de se prêter aux vengeances de sa maîtresse.

Suite à cet incident grave, Nicéphore se retira progressivement dans son nouveau monastère. Il prit part de façon décisive aux discussions théologiques organisées de nouveau avec les Latins à Nymphée en 1250. Lors de ces rencontres il repoussa une nouvelle fois la doctrine latine de la procession du Saint-Esprit à partir du Père et du Fils.

En 1254, à la mort du patriarche Manuel II, si l'on en croit le récit de Blemmydès dans son *Autobiographie*, les évêques le choisirent à l'unani-

mité pour succéder au trône du patriarcat œcuménique, mais lui, désirant une vie tranquille, refusa une telle charge. Presque en même temps que Manuel II, mourut l'empereur Jean III et son fils Théodore II lui succéda. Durant son très court règne (de quatre ans), Théodore II ne cessa d'être en correspondance avec son ancien maître. Les deux hommes furent souvent brouillés, Blemmydès reprochant à Théodore de thésauriser pour faire la guerre et d'être indifférent aux malheureux. C'est à cette époque que Nicéphore fit valoir par plusieurs écrits la doctrine ancienne des Pères grecs selon laquelle l'Esprit Saint procède du Père par le Fils : son idée était que cette pneumatologie ancienne aurait permis une restauration de la communion ecclésiale avec les Latins, s'ils renonçaient au *Filioque*. Mais la proposition de Nicéphore fit sans doute peur à ses contemporains grecs qui la rejetèrent sur le moment. Sans doute venait-elle trop tôt car, dans un contexte entièrement nouveau, elle devait 30 ans plus tard être adoptée officiellement par l'Église byzantine au 2nd concile des Blachernes (1285).² Mais Nicéphore n'assista pas à ce triomphe posthume. Incompris de ses contemporains, malgré l'aura dont son nom demeurait entouré, il finit par s'enfermer pour ainsi dire dans son monastère vers 1258. Il y demeura jusqu'à sa mort qui eut lieu vers 1269,³ refusant de revenir à Constantinople en 1261 et ne jouant pratiquement aucun rôle dans les événements du règne de Michel VIII Paléologue.

2. Œuvre diverse de Blemmydès

La lecture, parmi un ensemble de textes très divers, non seulement de l'*Autobiographie* de Nicéphore mais aussi d'un double épitomé de logique et de physique et de plusieurs traités scientifiques, permet de se faire une idée de la variété de ses aptitudes et de ses intérêts. Dans ma présentation de la vie et de l'œuvre de ce polygraphe, j'ai été amené à distinguer chez Nicéphore le moine, le savant, le pédagogue et le théologien.⁴ Toutes ces facettes interfèrent entre elles, et composent un personnage hors du commun que l'on nommait dans le monde byzantin Nicéphore le Philosophe, de même que l'on avait connu quatre siècles auparavant Constantin le Philosophe, grand érudit devenu le saint moine Cyrille, apôtre des Slaves.

Nous nous heurtons aussi au caractère fragmentaire d'une œuvre qui a dû traverser les vicissitudes de l'histoire byzantine puis ottomane, et

² Voir A. PAPADAKIS : *Crisis in Byzantium. The Filioque controversy in the patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283–1289)*. New York. 1996², notamment p. 83–138.

³ C'est la date retenue comme la plus probable par J. A. Munitiz : cf. MUNITIZ : *A partial Account*, p. 28.

⁴ Cf. STAVROU, p. 51–62.

leur cortège d'incendies et de destructions sans remède. Les textes théologiques de Nicéphore sont des écrits de circonstances. Il n'a pas laissé de traité théologique systématique, ce qui n'exclut pas, chez lui, une vision d'ensemble dont témoigne particulièrement son court traité *De fide* laissé à ses moines. Ce qui nous reste de son travail théologique est pour l'essentiel consacré à la doctrine trinitaire et à la christologie, c'est-à-dire non seulement aux fondamentaux de la théologie chrétienne mais aux thèmes les plus brûlants du dialogue inter-ecclésial et inter-religieux au temps de Nicéphore.

La recension des manuscrits connus d'œuvres théologiques ou religieuses attribuées à Blemmydès m'a amené à découvrir aussi bien de nouveaux témoins pour les textes déjà édités par le passé que des manuscrits d'œuvres inédites : au total se dégage un ensemble de dix textes théologiques dont seuls trois, le *Mémoire remis aux Latins en 1234* et les deux extraits de l'*Autobiographie* de Nicéphore relatifs aux discussions théologiques gréco-latines avaient jusque là été bien édités.⁵ Et trois textes demeuraient inédits :⁶ cela souligne que l'œuvre de Blemmydès dormait jusque là dans les bibliothèques de manuscrits, et qu'il importait de la redécouvrir.

3. *Théologie et vie spirituelle chez Blemmydès*

Nicéphore aborde la théologie en homme de prière, en moine façonné par l'ascèse et l'office divin quotidien, tendu vers les réalités célestes. L'*Autobiographie* offre l'image d'un homme qui a médité sur la place éminente que tenait la providence divine dans sa vie personnelle et dans l'histoire du monde et des hommes. Dieu n'est pas, pour lui, un simple objet de recherche intellectuelle et un sujet de spéculation métaphysique, mais une personne avec qui, semble-t-il, il entretient une relation de confiance, de crainte et d'amour.

Le moine d'Emathia témoigne d'une sensibilité aiguë à la présence personnelle du Père céleste, protecteur et miséricordieux. Ainsi, dans son *Autobiographie*, il évoque la tendresse du Père, figurée par la parabole du

⁵ Respectivement par Mgr Paul Canart (vice-préfet de la Bibliothèque Vaticane), et par le Dr Joseph Munitiz : cf. P. CANART : *Nicéphore Blemmyde et le mémoire adressé aux envoyés de Grégoire IX (Nicée, 1234)*. In : OCP 25 (1959) 310-325 ; NICÉPHORE BLEMMYDÈS : *Autobiographie*, II, 25-40, p. 57-63 ; II, 50-60, p. 67-73.

⁶ Il s'agit des *Syllogismes hypothétiques sur la procession du Saint-Esprit*, du *De theologia* et des *Autres syllogismes sur la procession du Saint-Esprit* (cf. STAVROU, resp. p. 98-112, 251-276, 277-285). L'édition critique des dix textes théologiques de Blemmydès paraîtra prochainement avec traduction et notes dans un volume de la collection *Sources Chrétiennes* actuellement en préparation.

Fils prodigue (*Lc* 15,17ss) ;⁷ dans un autre passage, il dit avoir recherché l'héritage du Père d'En-haut plutôt que celui de ses parents terrestres, qu'il ne voulait pas revoir avant leur mort à cause de ses vœux monastiques.⁸ La 1^{ère} partie de l'*Autobiographie* s'achève par la prière suivante : « Puissions-nous recouvrer nos esprits, contempler le pays paternel et rechercher le Père, comme il convient, celui qui est aux cieux ! »⁹

Ce qui ressort des textes laissés par Nicéphore est le sentiment de la présence du Dieu vivant de la Bible et des saints Pères. Cet esprit de foi, cette εὐσέβεια (« vraie foi »),¹⁰ semble constituer le maître mot qui pourrait définir l'attitude religieuse de Nicéphore durant son existence jalonnée d'épreuves.¹¹ C'est d'ailleurs ainsi que l'historien Georges Pachymère résume la quête du moine d'Emathia au soir de sa vie : pour lui « une chose [...] et une seule était nécessaire : la piété (τὸ εὐσεβές) ».¹²

Quant à l'esprit de la démarche théologique de Blemmydès, il pourrait tenir dans l'injonction de la *Sagesse de Sirac* que notre auteur cite en partie

⁷ Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS : *Autobiographie*, I, 22, p. 14.

⁸ Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS : *Autobiographie*, II, 22, p. 64–65.

⁹ « Εἴη δὲ ἡμᾶς ἀνανῆσαι, καὶ τὴν πατρίδα κατανοῆσαι, καὶ τὸν Πατέρα ζητῆσαι, καθὼς ἐστὶ πρέπον, τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς. » (NICÉPHORE BLEMMYDÈS : *Autobiographie*, I, 90, p. 45).

¹⁰ C'est la vertu paulinienne (1 *Tm* 3,16) prônée par NICÉPHORE au début du *De fide* (1, 7) : cf. STAVROU, p. 357 ; PG 142, 585A ; GRÉGOIRE DE NAZIANZE, une des autorités de Nicéphore, se présentait déjà comme un héraut de l'εὐσέβεια : v. *Discours* 22, 12 (éd. J. Mossay, SC 270, Paris, 1980, p. 242–244 ; PG 35, 1144C).

¹¹ On peut citer, parmi les récits illustrant cette εὐσέβεια :

La relation de l'accident de Nicéphore, lorsqu'il tomba du balcon d'une maison en Grèce du Nord, se brisant les os sur un sol pierreux : « Toute ma respiration était entravée et la mort semblait inévitable. Mais celui qui est le Secours était proche ; et alors que j'avais expiré, ou plutôt que j'étais sur le point d'expirer, le Sauveur me redonna la vie. » (*Autobiographie*, I, 65–66, p. 33–34).

2) L'épisode de la visite de la Marchesina au monastère de Nicéphore : lorsque Drimys, l'officier accompagnant la marquise, voulut venger celle-ci, qui venait d'être chassée de l'église par Nicéphore, il ne put dégager son épée de son fourreau. Accusé par la suite de magie, Nicéphore comprit que le geste de Drimys n'avait pas été une simple menace : « Je réalisai alors sans place au doute que ce geste n'avait pas été une intimidation mais une vraie tentative pour me supprimer, contrecarrée par la puissance de mon Défenseur et Sauveur » (*Autobiographie*, I, 71, 16–19, p. 36).

3) L'épisode de la tentative d'assassinat contre lui et les siens à l'occasion de sa venue à l'assemblée de Magnésie (1258) : il n'échappa à la mort que parce qu'il avait pris un autre chemin que la route principale où il était attendu ; c'est ainsi que fut à l'œuvre Dieu, « [son] sage guide et puissant sauveur » (*Autobiographie*, II, 80–81, p. 81–82).

De tels récits témoignent d'une foi en Dieu robuste et simple et de la conscience qu'avait Nicéphore Blemmydès d'une protection particulière reçue d'En-haut.

¹² A. FAILLER / V. LAURENT : *Georges Pachymères. Relations historiques*, V, 2, t. II. Paris 1984, p. 438. Nous citons ici la traduction de V. Laurent.

dans son *De theologia*, à travers une citation du Pseudo-Athanase :¹³ « Ne cherche pas ce qui est trop difficile pour toi, ne scrute pas ce qui est au-dessus de tes forces. À ce qui t'a été ordonné applique ton esprit » (*Si* 3,21–22). Cette double exhortation qui trace la *via media* dans laquelle doit se situer une réflexion théologique à la fois pieuse et éclairée, pourrait d'ailleurs être considérée, de façon plus générale, comme une charte de la théologie byzantine.¹⁴

Nicéphore Blemmydès s'inscrit donc ici pleinement dans la tradition de son Eglise. Il ne construit jamais un « système » théologique, même dans le domaine circonscrit de la pneumatologie ; il ne semble pas en avoir la volonté ni la capacité dans le milieu théologique qui est le sien. C'est un interprète de la Révélation qui se fonde sur la Tradition, et donc, son souci n'est pas d'établir ou de confirmer par la raison le bien-fondé de la Révélation, base de l'édifice doctrinal, mais d'approfondir la compréhension de tel aspect du dépôt de la foi si le contexte historico-ecclésial l'exige.

Dans son traité *De theologia*, Nicéphore Blemmydès appelle avec force son destinataire à suivre la tradition des Pères pour ce qui concerne le mode de connaissance théologique et à respecter les limites assignées à l'exercice de l'intelligence humaine face au mystère divin.¹⁵ A la suite de Grégoire de Nazianze et des Pères, Nicéphore souligne d'abord et avant tout le primat de la foi dans le Dieu trinitaire, reçue du Christ dans l'Esprit saint : « Nous devons croire en ce [mode d'être trinitaire] à partir de ce que nous avons entendu d'En haut ; quant à la manière [dont il existe], nous la laisserons au Seigneur lui-même. »¹⁶

Il s'agit d'affirmer la primauté de l'Écriture et des témoignages de la tradition des Pères, sanctifiés par l'Esprit, sur toute pensée humaine « du dehors ». C'est en ce sens que Blemmydès voit dans le puits une image de la recherche théologique qui permet à l'homme d'atteindre l'eau vive des vérités de la foi, en enlevant l'obstacle de la « terre abondante de l'ignorance ».¹⁷ Or, l'eau vive est une image johannique de l'Esprit saint.

¹³ PSEUDO-ATHANASE : *Contra Macedon.*, I, 14 (PG 28, 1313B), cité dans NICÉPHORE BLEMMYDÈS : *De theologia*, 3, 27–28, p. 265.

¹⁴ Voir J. PELIKAN : *L'esprit du christianisme oriental (600–1700)* [trad. J.-L. Breteau]. Paris 1994, p. 34.

¹⁵ Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS : *De theologia*, 18, p. 275–276.

¹⁶ NICÉPHORE BLEMMYDÈS : *De theologia*, 6, p. 267.

¹⁷ Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS : *Lettre à Jacques de Bulgarie*, 16, 5–6 (cf. STAVROU, p. 191 ; PG 142, 549C) : « τὸν χοῦν [...] τὸν πολὺν τῆς ἀγνοίας ».

4. Les contacts théologiques de Blemmydès avec les Latins

Il faut bien constater la présence d'une sorte d'abîme culturel entre les chrétientés grecque et latine à cette époque, abîme d'incompréhension aggravé par le sac de Constantinople de 1204 et ses conséquences durables. Les frères prêcheurs, présents à Constantinople dès 1223 et organisés dans une province de Grèce à partir de 1228,¹⁸ tentaient de le combler en lisant eux-mêmes les Pères grecs ; malheureusement une telle lecture, assez superficielle, n'avait pour but principal que d'annexer ces auteurs à la théologie latine et de constituer pour eux des armes intellectuelles précieuses dans la polémique gréco-latine : il s'agissait, en montrant le bien-fondé de la théologie filioquiste, de tenter de convaincre les « Grecs schismatiques » qu'ils s'étaient écartés de leurs propres Pères.¹⁹

Nicéphore Blemmydès semble ne pas avoir bien connu la langue latine. D'ailleurs, la connaissance des langues étrangères était plutôt réservée aux envoyés et ambassadeurs impériaux²⁰ ainsi qu'aux missionnaires. Peut-être rencontra-t-il des Latins à Nicée ou à Nymphée. Etant introduit au palais impérial et au patriarcat, il pouvait croiser ou rencontrer les nombreux étrangers qui passaient quelques temps dans les cités administratives de l'Empire comme ambassadeurs, savants,²¹ pèlerins ou

¹⁸ Voir B. ALTANER: *Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts*. Habelschwerdt 1924, p. 9. L'existence d'un couvent dominicain est attestée à Constantinople dès 1233 (v. R. JANIN : *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. Première partie, Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique*. Paris 1953, p. 590).

¹⁹ La production du traité anonyme *Contra Graecos* (v. PG 140, 487–574) en 1252 par un dominicain français de Constantinople (qui avait fait partie de la délégation latine lors des discussions de Nymphée en 1234) est le premier événement significatif (v. A. DONDAINE : *Contra Graecos. Premiers écrits polémiques des Dominicains d'Orient* [= AFP 21]. 1951, p. 320–322), puisque cet écrit fut très diffusé jusqu'au concile d'union de Florence (1438–39). On connaît aussi le *Libellus de fide*, traité polémique antigrec rédigé en grec et en latin par Nicolas de Cotrone avant 1254, dont la version latine influencera directement le *Contra errores Graecorum* de Thomas d'Aquin.

²⁰ Ainsi au 14^es., DÉMÉTRIOS KYDONÈS, secrétaire de l'empereur Jean VI Cantacuzène, apprendra le latin auprès d'un Dominicain de Péra pour mieux recevoir les ambassadeurs et les marchands occidentaux : v. G. MERCATI : *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone,...*, (= Studi e Testi 56). Rome 1931, p. 361–362. Il traduira finalement en grec la *Somme contre les Gentils* et la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin, et des écrits d'Anselme du Bec.

²¹ Un bon exemple nous est fourni par le dominicain flamand Guillaume de Moerbeke (v.1220–v.1286) qui, à la demande de Thomas d'Aquin, (re-)traduisit en latin Aristote et ses commentateurs, ainsi qu'Archimède, Héron et Galien. Travaillant dans les pays hellénophones, nous savons qu'il acheva à Nicée en avril 1260 la traduction du commentaire d'Alexandre d'Aphrodisias sur les *Meteorologica* (v. M. GRABMANN : *Guglielmo de Moerbeke O.P., il traduttore delle opere di Aristotele*. Rome 1946, p. 135). Il

marchands. Des liens scientifiques existaient indéniablement avec l'Occident.²² Notons aussi que des contacts intellectuels existaient avec la cour sicilienne des Hohenstaufen suite au remariage de Jean III Doukas Vatatzès avec Constance, la fille de Frédéric II. Théodore II écrit un discours funèbre lors de la mort de l'empereur Frédéric II (1250), et il organisa des joutes intellectuelles à l'occasion de la venue en 1253 du marquis Berthold de Hohenbourg, ambassadeur de Conrad IV de Hohenstaufen.²³

Il y eut ainsi, au temps de l'empire de Nicée, des occasions de rencontres assez approfondies entre Occidentaux et Byzantins. Nicéphore a donc pu avoir quelque accès à des éléments de la théologie latine de cette manière indirecte. Mais c'est évidemment surtout à l'occasion des deux dialogues théologiques de 1234 et 1250 qu'il eut des contacts privilégiés avec des théologiens latins. Il nous semble que les contacts de 1250 à Nymphée, malgré le compte rendu assez triomphaliste qu'il en donne dans son *Autobiographie*, furent l'occasion d'une rencontre assez approfondie avec les Latins. Ces contacts furent peut-être déterminants au point d'orienter de façon significative sa réflexion théologique vers la doctrine patristique de la procession de l'Esprit Saint par le Fils, que l'on appelle plus simplement le *Per Filium*, sans l'amener pour autant à une réelle prise de connaissance des Pères latins, peu connus en Orient.

II. Cadre et développement de la pneumatologie de Blemmydès

1. Approche trinitaire de Blemmydès

Dans le testament théologique et spirituel que constitue son traité *De fide*, Nicéphore commence son exposé de la foi chrétienne par une confession trinitaire : « Il n'y a qu'une substance unique de la Divinité, incompréhensible et inaccessible, en trois parfaites hypostases, le Père, le Fils et le saint Esprit. »²⁴ D'emblée, se trouve proclamée la révélation

participa par la suite aux discussions du concile de Lyon II (1274), avant d'être l'archevêque latin de Corinthe en 1280.

²² Comme le prouve le texte anonyme grec écrit en 1252, dans lequel l'auteur explique l'usage des chiffres arabes et donne des exemples attestés sous une forme déjà courante en Occident : voir A. ALLARD : *Le premier traité byzantin de calcul indien*. In : RHT 7 (1977) 60–63.

²³ Durant l'année 1253, Théodore II reçut l'ambassade de Hohenbourg : v. N. FESTA : *Theodori Ducae Lascaris Epistulae*. Florence 1898 : *Lettres* XL, CXXV ; M.-A. ANDREEVA : *Otcherki po kouloure vizantijskogo dvora v XIII v*. Prague 1927, p. 144 ; L. TARTAGLIA : *Teodoro II Duca Lascari Encomio dell'imperatore Giovanni Duca*. Naples 1990, p. 15 ; F. TINNEFELD : *Das Niveau der abendländischen Wissenschaft aus der Sicht gebildeter Byzantiner im 13. und 14. Jh*. In : *Byzantinsche Forschungen* 6 (1979) 254–260.

²⁴ NICÉPHORE BLEMMYDÈS : *De fide*, 1, 9–11 (cf. STAVROU, p. 357 ; PG 142, 585A).

trinitaire avec, souligné, son ancrage dans le monothéisme biblique (*Ex* 20,3 ; *Deut* 6,4). Il appert que l'approche du moine d'Emathia correspond à ce qu'écrivait au 20^e siècle V. Lossky à propos de la tradition théologique byzantine : le dogme de la Trinité constitue « le fondement inébranlable de toute pensée religieuse, de toute piété, de toute vie spirituelle, de toute expérience ». ²⁵ Dans la lignée de la théologie des Pères cappado-ciens et de leur terminologie substance-hypostases, Dieu se trouve proclamé comme inséparablement un et trine ; mais le point de départ biblique, spirituel et liturgique est la nature personnelle du Dieu vivant, qui s'est révélé comme étant le Père, le Fils et le saint Esprit. Nicéphore utilise tantôt la parataxe tantôt l'antithèse pour souligner le paradoxe du mystère trinitaire :

« L'Eglise à la fois confesse la Monade et proclame la Trinité. Nous disons que Dieu est un, c'est-à-dire une Divinité unique par l'identité de substance, de puissance et de gloire, mais nous dénombrons trois personnes [...], et nous confessons aussi de façon orthodoxe une Trinité consubstantielle. En effet, nous glorifions et louons une Trinité selon les hypostases, mais nous la disons et la croyons consubstantielle. » ²⁶

Cet énoncé antinomique, hérité de la tradition byzantine – « Dieu est identiquement Monade et Trinité », avait écrit Maxime le Confesseur ²⁷ –, constitue l'un des axes de la théologie blemmydienne : la dogmatique chrétienne se doit de défendre, comme sur une fine arête longeant deux précipices opposés, aussi bien l'unicité divine que la réalité hypostatique des trois personnes divines, en évitant d'un côté le monarchianisme abstrait, de l'autre toute forme de trithéisme, fût-il verbal.

Conformément à la tradition apophatique du christianisme oriental, la substance divine est considérée par Nicéphore comme non seulement incompréhensible mais aussi inaccessible : « Qui donc, quel que fût son rang parmi les mortels, oserait scruter la substance insaisissable, indiscernable, sans principe et supratemporelle de la Divinité unique en trois hypostases ? » ²⁸ Ce n'est pas simplement son infirmité et son péché qui interdisent à la créature tout accès à l'οὐσία divine mais la transcendance

²⁵ V. LOSSKY: *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*. Paris 1944, p. 64.

²⁶ NICÉPHORE BLEMMYDÈS : *De theologia*, 7, p. 268. Du point de vue de la structure de l'énoncé, on trouve dans ce paragraphe une parataxe un – trois, puis deux oppositions successives : un – trois, et trois – un.

²⁷ MAXIME LE CONFESSEUR : *Capita theol. et oecon.*, II, 1 (PG 90, 1125A).

²⁸ « Τίς λοιπόν τὴν ἀκατάληπτον καὶ ἀνεξιχνίαστον, ἀναρχόν τε καὶ ὑπέρχρονον οὐσίαν τῆς μιᾶς τρισυποστάτου Θεότητος [...] ; » (NICÉPHORE BLEMMYDÈS : *De theologia*, 5, 13-15, p. 267).

du Dieu vivant à qui le seul attribut qui sied est l'ὑπερούσιον dyonisien.²⁹

Il est important de noter ici que, malgré sa formation philosophique plutôt aristotélicienne, on ne trouve jamais chez Blemmydès l'être de Dieu réduit au concept de la simple essence (οὐσία).³⁰ De plus, à la différence de l'*Exposition de la foi* de Jean Damascène³¹ dont il s'inspire largement, Nicéphore, dans son *De fide*, ne développe pas d'exposé *De Deo uno* préalable à une présentation *De Deo trino*. D'emblée, le Dieu Trinité est en même temps Monade : chacune des personnes est parfaite, « mais il y a un seul Dieu et non trois dieux ».³² La communion parfaite signifie précisément l'unité de nature. Celui qui s'est incarné n'est autre que le Verbe divin, le Fils du Père : il s'est fait homme « par la bienveillance de celui qui l'a engendré »³³; de plus, « sa conception [provenait] du saint Esprit ».³⁴ Incarnation et Trinité sont donc naturellement inséparables pour notre auteur. Le mystère de l'Incarnation porte en lui celui du Dieu trinitaire.

Les personnes trinitaires sont absolument identiques, excepté leurs propriétés hypostatiques, développe Nicéphore. Il a soin de souligner (à plusieurs reprises) la distinction fondamentale en Dieu entre propriétés naturelles et propriétés hypostatiques ;³⁵ il reprend sur ce point la doctrine classique des Pères cappadociens, constamment invoquée depuis le patriarche Photius à propos de la querelle sur le *Filioque*. Ainsi le Père a pour propriété la non-génération (ἀγέννητον), le Fils celle de la génération (γεννητόν), l'Esprit saint la procession (ἐκπορευτόν). Chaque personne divine possède son propre mode d'existence (τρόπος ὑπάρξεως).³⁶ Blemmydès s'appuie ici sur l'approche de Grégoire de Na-

²⁹ NICÉPHORE BLEMMYDÈS : *De fide*, 3, 21 (cf. STAVROU, p. 359 ; PG 142, 589A).

³⁰ Le terme οὐσία correspond, selon le contexte, au sens abstrait de l'*essentia* ou à la *substantia*, substrat porteur de déterminations particulières.

³¹ Voir JEAN DAMASCÈNE : *Expositio fidei*, I, 5 (éd. B. Kotter, PTS 22, Berlin 1981, p. 13–14 ; PG 94, 800–801) qui semble s'inspirer de GRÉGOIRE DE NYSSE : *Discours catéchétique, praef.* et ch. 1–4 (PG 45, 9–20). Cela dit, l'exposé *De Deo uno* chez Jean Damascène ne vise pas tant l'unité de l'essence divine que la récapitulation de la Trinité en l'hypostase de Dieu le Père (comme le montre l'enchaînement avec le chap. 6 : « Ce Dieu un et unique n'est pas sans Verbe »).

³² NICÉPHORE BLEMMYDÈS : *De fide*, 3, 4 (cf. STAVROU, p. 358 ; PG 142, 588C).

³³ NICÉPHORE BLEMMYDÈS : *De fide*, 6, 3–4 (cf. STAVROU, p. 361 ; PG 142, 592A).

³⁴ NICÉPHORE BLEMMYDÈS : *De fide*, 6, 14–15 (cf. STAVROU, p. 361 ; PG 142, 592B).

³⁵ Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS : *De fide*, 4 (cf. STAVROU, p. 359 ; PG 142, 589A–B).

³⁶ L'expression τρόπος ὑπάρξεως est souvent utilisée par Blemmydès : NICÉPHORE BLEMMYDÈS : *Mémoire de Nicée 1234*, 9, p. 324, l. 12 ; *Lettre à Jacques de Bulgarie*, 15, 31 (cf.

zianze : « les expressions mêmes «ne pas avoir été engendré», «avoir été engendré» et «procéder» désignent [respectivement] le Père, le Fils et celui qui est appelé Esprit saint ».³⁷

Les propriétés hypostatiques identifient chacune des personnes et ne sont pas interchangeables, sous peine d'ôter toute réalité aux personnes divines elles-mêmes selon une optique modaliste, ainsi que l'expliquait Nicéphore face aux Latins en 1234 : « Le Père sera toujours père, le Fils fils, et l'Esprit esprit, chacune de [ces] propriétés demeurant immuable (ἀκινήτων) dans celui où elle se trouve »,³⁸ ou encore dans son *De fide* : « Comme le fait d'être inengendré est le propre du Père, il appartient proprement au Père seul ; car seul le Père est inengendré, puisqu'il est seul [à être] père. C'est le propre du Fils que d'être engendré ; c'est le propre du saint Esprit que de procéder d'auprès du Père. Mais ni l'Esprit saint n'est engendré, ni le Fils ne procède. »³⁹

C'est sur le dogme de la monarchie du Père, hérité des Cappadociens et, au delà, des Pères anténicéens,⁴⁰ que s'articule naturellement la théologie trinitaire de Nicéphore Blemmydès. Le Père est la seule personne trinitaire à être sans principe naturel, à ne pas posséder de cause d'elle-même. Le Fils, lui, a le Père pour principe. C'est pourquoi, souligne Nicéphore dans le *De fide*, en reprenant l'argumentation de saint

STAVROU, p. 190 ; PG 142, 549C) ; *Lettre pneumat. à Théodore II*, 2, 1–2 (cf. STAVROU, p. 236 ; PG 142, 568B) ; etc. Apparue en théologie trinitaire au 4^e s. sous l'influence, semble-t-il, de BASILE DE CÉSARÉE (v. *Sur le saint Esprit*, XVIII, 46 (éd. B. PRUCHE, SC 17bis, Paris 1968, p. 408 ; PG 32, 152B) ; G. MARTZELOS : *Substance et énergies de Dieu selon saint Basile*. Thessalonique 1993 [en grec], p. 58, n. 4), elle est associée initialement aux relations d'origine pour le Fils et l'Esprit, et possède une signification relationnelle. GRÉG. DE NYSSE l'utilise dans son *Contre Eunome* (PG 45, 316C.404C), et, dans la fameuse *Lettre 38*, 6, 12–14 (chez BASILE, éd. Y. Courtonne, t. I, Paris 1957, p. 90), il définit, de façon proche, l'hypostase comme « signe particulier de l'existence de chacun (ἰδιάζον τῆς ἐκάστου ὑπάρξεως σημείου) ». THÉODORET DE CYR (5^e s.) utilise souvent l'expression, notamment dans son *Exposition de la foi droite* (PG 6, 1209B) : « Τὸ μὲν ἀγέννητον καὶ γεννητὸν καὶ ἐκπορευτὸν οὐκ οὐσίας ὀνόματα ἀλλὰ τρόποι ὑπάρξεως. » Plus tard, elle est reprise de façon magistrale par MAXIME LE CONF. qui distingue notamment λόγος φύσεως et τρόπος ὑπάρξεως. Voir *Questions à Thalassius* (PG 90, 285A) ; *Ambigua* 42 (PG 91, 1341D) et par ex. *Mystagogie* (PG 91, 701A) : « Τριάς ἐστι ταῖς ὑποστάσεσι καὶ τῷ τρόπῳ τῆς ὑπάρξεως ἡ ἅγια Μονάς. »

³⁷ GRÉG. DE NAZ. : 5^e *Discours théologique* (Disc. 31), 9 (éd. P. Gally, SC 250, Paris 1978, p. 292 ; PG 36, 141D–144A), cité dans NICÉPHORE BLEMMYDÈS : *Lettre pneumat. à Théodore II*, 2 (cf. STAVROU, p. 236 ; PG 142, 568B–C).

³⁸ *Autobiographie*, II, 35, l. 5–7, p. 61.

³⁹ NICÉPHORE BLEMMYDÈS : *De fide*, 4, 4–8 (cf. STAVROU, p. 359 ; PG 142, 589A).

⁴⁰ Denys de Rome, cité par ATHANASE : *Décrets du synode de Nicée*, 26 (PG 25, 46D) parle de l' « ἅγιον κήρυγμα μοναρχίας » ; BASILE DE CÉSARÉE parle du « εὐσεβὲς δόγμα τῆς μοναρχίας » (*Sur le saint Esprit*, XVIII, 47 (éd. B. Pruche, SC 17bis, Paris, 2002, p. 412 ; PG 32 ; 153B–C).

Basile, le Christ disait : « Mon Père est plus grand que moi »,⁴¹ en tant que le Père est principe et cause du Fils. Ce postulat de la monarchie du Père est essentiel, car il signifie que la source en Dieu n'est pas un abîme impersonnel mais une personne : le Père. Le Père confère la divinité en plénitude aux deux autres personnes qui prennent origine en lui.

Dans son compte-rendu du dialogue de Nicée (1234) avec les Latins, Nicéphore rappelle en ce même sens le présupposé théologique qu'il avait souligné pour justifier le refus grec de la pneumatologie filioquiste : « Le Père seul est principe, racine et source de la Divinité »⁴² et « seul le Père est causateur tandis que le Fils et l'Esprit sont seulement causés, et, de façon tout à fait distincte, [tous deux] avec le même honneur [sont] issus du Père, l'un engendré, l'autre procédant [de lui] [...]. »⁴³

2. La pneumatologie byzantine avant Blemmydès

Pour cerner l'originalité de la contribution de Nicéphore Blemmydès, il est nécessaire de la replacer dans un contexte élargi, en soulignant tout d'abord la référence pneumatologique que constituait depuis la fin du 9^e s. la *Mystagogie du saint Esprit* du saint patriarche Photius et en dressant sommairement un état de la pneumatologie byzantine au 13^e s. Photius est le premier théologien byzantin connu qui se soit opposé à la doctrine latine du *Filioque*, doctrine qui, à l'occasion de l'échange des anathèmes de 1054 puis du fossé grandissant creusé entre les Eglises grecque et latine par les croisades, est devenue l'une des pierres d'achoppement pour la réconciliation des deux traditions ecclésiales.⁴⁴

⁴¹ Jn 14,28 cité dans NICÉPHORE BLEMMYDÈS : *De fide*, 2, 14 (cf. STAVROU, p. 358 ; PG 142, 588B).

⁴² NICÉPHORE BLEMMYDÈS : *Autobiographie*, II, 38, 5–6, p. 63 : « Μόνον τὸν Πατέρα [...] ἀρχὴν καὶ ῥίζαν καὶ πηγὴν τῆς θεότητος [...] »

⁴³ NICÉPHORE BLEMMYDÈS : *Autobiographie*, II, 40, 2–4, p. 63 : « Μόνος ὁ Πατὴρ αἴτιος, ὁ δὲ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα, μόνως αἰτιατὰ, καὶ λίαν εἰλικρινῶς, ὁμοτίμως ἐκ τοῦ Πατρὸς ὁ μὲν γεννώμενος, τὸ δ' ἐκπορευόμενον [...] »

⁴⁴ S'étendant de l'époque d'Augustin à nos jours, la bibliographie sur la question du *Filioque*, est à la fois immense et contrastée. Citons l'ouvrage classique : H.B. SWETE: *On the History of the doctrine of the procession of the Holy Spirit from the Apostolic age to the death of Charlemagne*, Cambridge, 1876. L'étude récente B. OBERDORFER: *Filioque : Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems*. Göttingen 2001 [628 p.] offre un bon aperçu de l'histoire médiévale de la controverse (p. 129–258), et une bibliographie partielle – surtout germanophone – (p. 599–617) que l'on peut compléter par P. GEMEINHARDT : *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*. Berlin 2002 [644 p.], p. 574–598. Sur l'actualité de ce problème dans le dialogue œcuménique des Eglises, nous renvoyons à l'excellent recueil du Conseil Œcuménique des Eglises qui rassemble les points de vue des différentes traditions chrétiennes, exprimés, dans un esprit œcuménique et avec un désir réel de sortir de la controverse, lors de deux rencontres à Klingenthal en 1978–1979 : *La Théologie du Saint-Esprit dans le dialogue entre l'Orient et*

L'œuvre de Photius s'appuie entièrement sur la théologie des Pères cappadociens.⁴⁵ Dans la *Mystagogie du saint Esprit*, traité écrit après sa déposition en 886, le patriarche Photius fournit une critique théologique radicale du filioquisme. Il n'est pas entré dans la cohérence interne de la théologie trinitaire augustinienne qui suppose que la distinction des personnes divines découle de l'opposition de relations internes à la Divinité. Pour lui, si l'on admettait la procession de l'Esprit à partir du Père et du Fils, la propriété de faire procéder, qui est propre au Père, serait partagée par le Fils. Mais alors « le nom de Père serait réduit à un simple nom, la propriété qui le caractérise étant partagée et les deux hypostases théar-chiques étant confondues en une seule personne. Et voici donc que refait surface Sabellius ou plutôt un autre monstre semi-sabellien. »⁴⁶ Pour les Pères grecs, les personnes divines sont caractérisées par des propriétés hypostatiques *intransmissibles* : il n'y a que le Père qui soit cause dans la Trinité, cause aussi bien du Fils et de l'Esprit et principe de leur consubstantialité :⁴⁷ c'est dire l'importance de la doctrine de la monarchie du Père.

Cette défense des principes d'une tradition patristique validée par les conciles œcuméniques est hautement méritoire, et d'une valeur d'ailleurs toujours actuelle, mais, non complétée comme il sied, elle présente des limites évidentes qui ont été consacrées par le photianisme, terme désignant le durcissement et la systématisation ultérieurs de l'enseignement de saint Photius. Dans cette conception, la relation de l'Esprit saint au Fils ne semble envisagée que dans le cadre de l'Incarnation, et pour ainsi dire jamais dans celui de la vie trinitaire éternelle. Si l'Esprit demeure dans le Fils, c'est en tant qu'il sanctifie la nature humaine du Sauveur.⁴⁸

l'Occident [sous la dir. de Lukas Vischer], Document *Foi et Constitution* n° 103, version française. Paris 1981 [205 p.]. Après la diffusion en 1995, par le Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, du document dit de *Clarification* intitulé *Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit* (DC, 5 nov. 1995, n° 2125, p. 941–945), voir aussi le recueil des entretiens entre catholiques, réformés et orthodoxes, organisés par la fondation *Pro Oriente* à Vienne en mai 1998 : A. STIRNEMANN / G. WILFLINGER [Hgg.] : *Vom Heiligen Geist. Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque*. Innsbruck-Vienne. 1998 [234 p.].

⁴⁵ Voir V. GRUMEL : *Photius et l'addition du 'Filioque'...* In : REB 5 (1947) 218–234 ; M. ORPHANOS : *La procession du Saint-Esprit selon saint Photius*. In : *Theologia* 50 (1979) 47–70 [en grec] ; M. ORPHANOS : *The procession of the Holy Spirit according to certain Greek fathers*. In : *Theologia* 50 (1979) 282–291.

⁴⁶ PHOTIUS : *Mystagogie du saint Esprit*, 9 (PG 102, 289A–B).

⁴⁷ Voir PHOTIUS : *Mystagogie du saint Esprit*, 53 (PG 102, 332A).

⁴⁸ Voir PHOTIUS : *Mystagogie du saint Esprit*, 85 (PG 102, 372A–B) à propos du baptême du Christ : « L'Esprit, donc, descendant du Père, demeure *sur* (ἐπί) le Fils, ou, si l'on veut, également *dans* (ἐν) le Fils. La différence des prépositions ne change rien ici au sens. »

Pour Photius, le repos de l'Esprit dans le Fils ou encore l'onction du Fils par l'Esprit ne concernent que l'humanité du Fils de Dieu incarné ; cela même justifie l'appellation scripturaire d'« Esprit du Fils » pour l'Esprit saint.⁴⁹ Le débat sur le *Filioque* s'inscrit donc d'emblée chez lui dans le domaine christologique : l'Esprit saint est présent au Christ et celui-ci l'envoie à la Pentecôte. Tous les textes des Pères évoquant une relation de l'Esprit saint au Père διὰ τοῦ Υἱοῦ sont ignorés par saint Photius,⁵⁰ y compris la confession de foi de son oncle le patriarche Taraise,⁵¹ probablement par crainte d'une interprétation filioquiste.

À l'époque de Blemmydès, cette doctrine constituait, depuis plus de trois siècles, la base de l'enseignement de la pneumatologie byzantine,⁵² comme le montre l'examen de la plupart des écrits pneumatologiques byzantins de cette période.⁵³

L'ancrage dans la pensée photienne, joint à la défiance envers toute recherche nouvelle, avait eu pour effet d'empêcher un approfondissement de la réflexion théologique sur la relation éternelle entre le Fils et l'Esprit.

La notion même de la procession de l'Esprit « par le Fils » semble avoir été presque oubliée durant cette période. Elle ne pouvait, pour la plupart des Byzantins, qui s'en tenaient à un monopatrisme clos, revêtir qu'un sens purement économique, et concernait donc seulement la dispensation de la grâce de l'Esprit dans le monde.

3. La pneumatologie de Blemmydès

a) Le repos de l'Esprit sur le Fils

C'est dans ce contexte d'une théologie assez sclérosée que Nicéphore va chercher à approfondir le sens patristique de la procession de l'Esprit

⁴⁹ Voir PHOTIUS : *Mystagogie du saint Esprit*, 93 (PG 102, 388B).

⁵⁰ Qu'il s'agisse de la relation de procession (v. *infra*) ou de l'union de l'Esprit au Père par le Fils (p. ex. ATHANASE : *Contra Arianos*, III, 24 [PG 26, 373]) ; v. ORPHANOS : *The procession of the Holy Spirit...*, *op. cit.*, p. 283.

⁵¹ Voir TARAISE DE CONSTANTINOPLE : *Lettre synodale* : « Πιστεύω [...] εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸν κύριον καὶ ζωοποιῶν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐκπορευόμενον [...] » (MANSI 12, 1122C–D).

⁵² « From the ninth to the thirteenth century, [the *Mystagogy* of Photius] was the focus of all discussion on the *Filioque* in Byzantium. », écrit ainsi A. PAPADAKIS (*Crisis in Byzantium*, *op. cit.*, p. 114).

⁵³ Comme auteurs témoignant du rôle central joué par la doctrine photienne dans la pneumatologie byzantine à l'époque macédonienne et sous les Comnènes, on peut évoquer Léon VI le Sage, Nicétas de Byzance, Théophylacte de Bulgarie, Jean Phournès, Eustrate de Nicée, Nicolas de Méthone et Euthyme Zigabène (pour les références, voir STAVROU, p. 567, n. 2040).

« par le Fils ». Il semble que cette redécouverte ait été liée, chez lui, à l'approfondissement du thème biblique du repos de l'Esprit sur le Fils.

Dans son premier recueil de syllogismes, le moine théologien introduit l'idée que le Fils possède l'Esprit saint d'auprès du Père, et que l'Esprit « possède l'existence d'auprès du Père et demeure dans (μένει ἐν) le Fils ». ⁵⁴ Il note que la procession du saint Esprit est « l'existence de l'Esprit d'auprès du Père seul en vue du Fils (πρὸς τὸν Υἱόν) ». ⁵⁵ Ce thème court dans l'œuvre entière de Nicéphore puisque nous le retrouvons dans son court traité *De theologia*, où il explique que « le Fils possède [l'Esprit] en lui-même attaché au Père [comme à] sa cause, puisque c'est dans le Fils qu'il repose et demeure, comme l'enseignent les saints. » ⁵⁶

Rappelons que cette idée du repos de l'Esprit sur ou dans le Fils dérive d'une exégèse alexandrine de Is 11,2 qui (selon le texte de LXX) ⁵⁷ parle d'une pousse (ῥάβδος) croissant de la racine de Jessé comme une fleur, sur laquelle demeurera l'Esprit de Dieu. ⁵⁸ La fleur est le Verbe incarné issu du sein de la Mère de Dieu. Tandis que chez les Alexandrins, ce thème était vu dans le seul cadre de l'économie divine, Jean Damascène considère que le repos de l'Esprit sur le Christ en tant qu'homme est la manifestation et l'expression temporelle d'un repos *éternel* de l'Esprit sur le Fils, c'est-à-dire non seulement lors de l'Incarnation mais dans sa condition divine, pré-éternelle. ⁵⁹ Et lorsque le Verbe se fait homme, il reçoit en tant qu'homme cette présence de l'Esprit qu'il possède en tant que Dieu. Jean Damascène remonte ainsi par anagogie du plan de l'économie à celui de la « théologie » au sens patristique du terme. C'est ainsi qu'il note dans son *Exposition de la foi* : « [L'Esprit saint]

⁵⁴ NICÉPHORE BLEMMYDÈS : *Syllogismes hypothétiques*, 7, 6–7 (cf. STAVROU, p. 110). Comme on le verra plus loin, il est probable qu'à propos de ce thème du repos de l'Esprit dans le Fils, Nicéphore s'inspire de la doctrine de Cyrille d'Alexandrie systématisée par Jean Damascène.

⁵⁵ NICÉPHORE BLEMMYDÈS : *Syllogismes hypothétiques*, 7, 8–9 (cf. STAVROU, p. 110).

⁵⁶ Nicéphore Blemmydès : *De theologia*, 10, 38–41, p. 270 : « [...] ὡς πρὸ πάντων τῶν αἰώνων τοῦ Πατρὸς μὲν τῆς αἰτίας ἐξημμένον, ἔχοντος δὲ τοῦ Υἱοῦ ἐν ἑαυτῷ – ἐπειδὴ ἐν τῷ Υἱῷ ἀναπαύεται καὶ μένει, καθὼς διδάσκουσιν οἱ ἅγιοι. »

⁵⁷ « 11|1 Καὶ ἐξελεύσεται ῥάβδος ἐκ τῆς ῥίζης Ἰησοῦ, καὶ ἄνθος ἐκ τῆς ῥίζης ἀναβήσεται. |2 καὶ ἀναπαύσεται (Sinaiticus : ἐπαναπαύσεται) ἐπέαυτὸν πνεῦμα τοῦ θεοῦ [...] »

⁵⁸ Voir J. GRÉGOIRE : *La relation éternelle de l'Esprit au Fils d'après les écrits de Jean de Damas*. In : RHE 64, p. 728–729, n. 2.

⁵⁹ Voir A. LOUTH : *St John Damascene, Tradition and Originality in Byzantine Theology*. Oxford 2002, p. 109–110, dont a bénéficié notre recherche sur l'enseignement des Pères à propos de ce thème.

est une puissance (δύναμις) sanctifiante qui est subsistante mais procède sans cesse du Père et repose (ἀναπαυομένη) dans le Fils ». ⁶⁰

Jean Damascène explique que l'Esprit sort du Père vers le Fils et repose en lui. Cette même doctrine est reprise par Nicéphore Blemmydès. Il considère que l'Esprit saint procédant du Père est reçu par le Fils ; si bien que la procession de l'Esprit y est présentée comme s'achevant par le repos dans le Fils. ⁶¹

Ce thème du repos de l'Esprit s'avère capital car il revient dans l'exposé pneumatologique byzantin après avoir été longtemps marginalisé : pour Photius, comme on l'a vu, la notion de repos de l'Esprit ne s'inscrivait que dans un contexte christologique. ⁶² Une hymne solennelle de l'office des Vêpres de la Pentecôte, attribuée à l'empereur-poète Léon VI le Sage († 912), s'achève pourtant par une variation sur le *Trisagion*, dont le troisième terme est le suivant : « Saint immortel, Esprit consolateur qui procède du Père et repose dans le Fils [...] ». ⁶³ Le fait que Nicéphore avait médité sur cette hymne liturgique – puisqu'il la citera lors d'une querelle christologique ⁶⁴ – peut laisser penser qu'elle représentait pour lui une source ou une confirmation de sa doctrine pneumatologique.

Pour Nicéphore, la procession de l'Esprit saint à partir du Père, parce qu'elle est considérée comme s'effectuant πρὸς τὸν Υἱόν, n'est plus contemplée comme un processus éternel dont le Fils serait absent. Cer-

⁶⁰ JEAN DAMASCÈNE : *Expositio fidei*, I, 13, l. 88–89 (éd. B. Kotter, PTS 22, Berlin 1981, p. 41 ; PG 94, 856–857). Voir aussi *Expositio fidei*, I, 7, l. 19–22 (*op. cit.*, p. 16–17 ; PG 94, 805).

⁶¹ La doctrine de Blemmydès sur ce point apparaît conforme à celle de Jean Damascène qui, pour la procession de l'Esprit saint, envisage (comme en convient Th. de Régnon dans *Études de la théologie positive sur la Trinité*, Paris, t. II, 1892, p. 144) une sorte de « mouvement » entre la source (le Père) et la fin (le Fils) : « Ὁμοίως πιστεύομεν καὶ εἰς ἓν Πνεῦμα τὸ ἅγιον [...], τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον καὶ ἐν Υἱῷ ἀναπαυόμενον. » (*Expositio fidei*, I, 8 (éd. B. Kotter, PTS 22, Berlin 1981, p. 25, l. 172–173 ; PG 94, 821).

⁶² Voir *supra*, p. 566.

⁶³ « Ἁγιὸς ἀθάνατος, τὸ Παράκλητον Πνεῦμα, τὸ ἐκ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, καὶ ἐν Υἱῷ ἀναπαυόμενον. » (Pentecostaire, éd. Bartholomeos Koutloumousianos ho Imbrios, Venise 18907, p. 187). Léon VI le Sage, instruit par Photius, a laissé de nombreuses hymnes ecclésiales intégrées dans l'office byzantin (v. H. G. Beck : *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. Munich 1959, p. 546–547). Il y a tout lieu de penser que cette attribution à un auteur byzantin tardif est authentique.

⁶⁴ Voir la *Lettre XXXIII* (éd. N. Festa, *op. cit. supra*), rééditée dans J. A. MUNITIZ : « *Blemmydes revisited: The Letters of Nicephorus Blemmydes to Patriarch Manuel II* », *Porphyrogenita* (éd. Ch. Dendrinos et al.). Oxon 2003, p. 369–387, où Nicéphore cite le début du premier terme de ce Trisagion : « Saint Dieu qui as créé toutes choses par le Fils (Ἁγιὸς ὁ Θεὸς ὁ τὰ πάντα δημιουργήσας δι' Υἱοῦ) » (*ibid.*, § 6, l. 64–65, p. 387).

tes, le Fils ne s'inscrit en aucune manière dans la causalité de la procession de l'Esprit – ce qui justifie, pour Blemmydès, le monopatrisme photien –, mais le Fils est reconnu comme engagé dans une relation éternelle spécifique avec l'Esprit saint, puisqu'il est celui en vue de qui procède l'Esprit. On ne peut donc concevoir sans lui la procession de l'Esprit, même si cette procession admet pour seul et unique causateur le Père.

b) La procession de l'Esprit par le Fils (le Per Filium)

Durant la deuxième période de son œuvre, qui commence semble-t-il vers 1255,⁶⁵ Nicéphore Blemmydès fait alors état de la doctrine patristique ancienne de la procession de l'Esprit saint par (διὰ) le Fils. Le théologien de Nicée demeure fidèle à la doctrine photienne du monopatrisme,⁶⁶ dans la mesure où elle exprime l'enseignement sur la monarchie du Père. Cependant, son approche se trouve singulièrement renouvelée par ce qu'il faut bien appeler sa découverte de la doctrine patristique du *Per Filium*.

L'idée que l'Esprit saint procède par le Fils, ou encore existe par le Fils, se trouve attestée chez de très nombreux Pères et auteurs byzantins dont la doctrine est par ailleurs reçue comme irréprochable. Notons ceux dont Nicéphore mentionne les *testimonia* de façon récurrente dans ses deux lettres consacrées à ce sujet : Grégoire de Nysse, Cyrille d'Alexandrie et Jean Damascène. Certes, tous les Pères n'évoquent pas la procession de l'Esprit *par le Fils*, mais Nicéphore souligne non sans pertinence que cette expression employée ou exposée par certains, n'a été déclarée fautive ou illégitime par aucun Père ni aucun synode.⁶⁷ De plus, les Pères d'un concile œcuménique, celui de Nicée II (787), ont même implicitement entériné l'expression qui était utilisée par le patriarche Taraise dans sa lettre synodale, puisqu'ils ont validé le contenu de cette lettre sans rien y trouver de répréhensible.⁶⁸ Le patronage de Pères éminents et celui, indirect, d'un concile œcuménique légitiment donc, pour Nicéphore, la reconnaissance de la doctrine du *Per Filium*.

⁶⁵ C'est la date supposée de la rédaction de la *Lettre pneumatologique à Théodore II* (cf. STAVROU, p. 212–217), le plus ancien écrit connu de Blemmydès qui présente la doctrine du *Per Filium*.

⁶⁶ Par „monopatrisme“ nous entendons classiquement la doctrine explicitée et formalisée par le patriarche Photius, selon laquelle l'Esprit saint reçoit son existence personnelle du Père seul.

⁶⁷ Voir *Lettre pneumat. à Théodore II*, 4 (cf. STAVROU, p. 237 ; PG 142, 569A–B).

⁶⁸ Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS : *Lettre à Jacques de Bulgarie*, 26 (cf. STAVROU, p. 200–201 ; PG 142, 561C–564C).

Deux remarques préalables sont utiles pour mieux comprendre cette approche :

a) A propos de la relation de l'Esprit Saint au Père ou au Fils, les Pères font usage du verbe *εκπορεύεσθαι*, qui dérive de *Jn 15,26* et se trouve repris dans le credo de Nicée-Constantinople. Ce verbe est en principe réservé au Saint-Esprit : seul l'Esprit *procède*, ce verbe indique donc l'existence de l'Esprit mais n'a guère en soi de sens précis, car il se trouve spécifié par la préposition avec laquelle il est construit : *ek* ou *para* pour indiquer la cause ou la source, *dia* pour exprimer un rapport autre que causal.

b) Blemmydès présuppose classiquement un rapport de correspondance entre théologie et économie (au sens patristique de ces termes) : pour lui la *théologie* se trouve accessible dans et à travers l'*économie*.

« Après la Passion et la Résurrection, lorsque l'économie est déjà accomplie, [le Christ] ne reçoit pas l'Esprit saint mais il le donne [...], enseignant dans les faits (*πρακτικῶς ἐκδιδάσκων*) que c'est *par lui* que [l'Esprit] procède d'auprès du Père. »⁶⁹

Comme l'explique Nicéphore, l'Esprit saint est envoyé par le Christ au terme de son ministère terrestre ; l'Esprit glorifie le Fils et tient de lui les biens qu'il possède (*Jn 16,14*) : en tant qu'il est son révélateur, il est l'« image du Fils », comme le disent plusieurs Pères grecs.⁷⁰ De même que le Fils montre le Père, l'Esprit montre le Fils, mais, demeurant caché au plan personnel, il se révèle seulement comme Lumière divine, donc au plan existencialo-énergétique. La particularité du mode d'existence de

⁶⁹ Voir *Lettre pneumat. à Théodore II*, 9, 18–21 (cf. STAVROU, p. 243 ; PG 142, 576D–577A). Nicéphore se révèle ici particulièrement tributaire de l'évangile de Jean et de l'École d'Alexandrie (Athanasie, et Cyrille) qui, dans le schéma christologique classique Λόγος - σάρξ mettent particulièrement en valeur le fait que l'apogée de la mission du Verbe incarné, mort et ressuscité constitue la donation de l'Esprit saint à la Pentecôte.

⁷⁰ Voir GRÉGOIRE LE THAUMATURGE († v. 270) : « Un seul Esprit saint [...] image parfaite du Fils parfait (*Καὶ ἐν Πνεῦμα ἁγίον [...] εἰκὼν τοῦ Υἱοῦ τελείου τελεία*) » (*Expositio fidei* (PG 10, 985A) ; ATHAN. D'ALEX. : *Lettres à Sérapion*, I, 24 (PG 26, 588B) ; PS.-BASILE DE CÉSARÉE : *Contre Eunome*, V (PG 29, 724A) ; CYRILLE D'ALEX. : *Dialogues sur la Trinité*, VII, 639b (éd. G.M. de Durand, SC 246, Paris 1978, p. 164) ; *Thesaurus*, 33 (PG 76, 572A) ; JEAN DAMASCÈNE : *Expositio fidei*, I, 13 (éd. B. Kotter, PTS 22, Berlin 1981, p. 40, l. 75 ; PG 94, 856). NICÉPHORE BLEMMYDÈS cite cette appellation de l'Esprit pour étayer le *Per Filium* dans la *Lettre pneumat. à Théodore* (5, 14–15 ; 6, 16 ; 7, 10–16 ; 8, 8), mais il la mentionne et l'explicite aussi dans le compte rendu du dialogue de 1250, pour en réfuter l'interprétation filioquiste des Latins (*Autobiographie*, II, 56–57, p. 70–71). Les deux passages sont convergents et se complètent.

l'Esprit est qu'il montre le Fils sans se montrer lui-même.⁷¹ En effet, « c'est dans l'Esprit lui-même que le Fils peut être contemplé » ;⁷² ou encore, « nul ne peut contempler le Fils, s'il n'est illuminé par l'Esprit ».⁷³

Nicéphore souligne que cet aspect du rapport Fils-Esprit ne peut être renversé car l'Histoire du salut est orientée vers les *eschata*, et la manifestation du Fils de Dieu dans la chair a lieu avant celle de l'Esprit : il faut que le Fils ait été glorifié pour que se manifeste l'Esprit saint ; l'Esprit permet de contempler le Fils, tandis que le Fils permet plutôt de recevoir l'Esprit. Se dégage une sorte de réciprocité entre le Fils et l'Esprit dans l'économie divine, mais une réciprocité *asymétrique* : les relations des « mains du Père » (Irénée)⁷⁴ entre elles ne sont pas interchangeables ;⁷⁵ une vraie symétrie, en effet, ferait du Fils et de l'Esprit des hypostases indistinctes⁷⁶ ou laisserait penser qu'ils existent l'un et l'autre de façon séparée, et l'unité trinitaire serait brisée.⁷⁷

c) Signification du Per Filium dans la vision de Blemmydès

Voyons à présent quelle signification Blemmydès accorde à cette procession de l'Esprit par le Fils dont parlent plusieurs Pères. Dans sa *Lettre à Jacques de Bulgarie*, il fait l'exégèse d'un passage important de la 1^{ère} *Lettre à Sérapion* de saint Athanase d'Alexandrie où celui-ci établit que l'Esprit Saint procède du Père parce que, en tant qu'énergie du Verbe, il resplen-

⁷¹ Voir IRÉNÉE DE LYON : *Contre les Hérésies*, V, 36 ; BASILE DE CÉSARÉE : *Sur le saint Esprit*, XVIII, 47 (éd. B. Pruche, *op. cit.*, p. 412 ; PG 32, 153A). V. LOSSKY parle en ce sens du mystère de l'« exinanition », de la « κένωσις » de l'Esprit (*Théologie mystique*, *op. cit.*, p. 165).

⁷² Voir *Autobiographie*, II, 56, l. 6–8, p. 70. Comme on le verra, cela n'implique pour Nicéphore aucun rapport de causalité entre le Fils et l'Esprit.

⁷³ Voir *Autobiographie*, II, 57, l. 1–2, p. 71. La lecture particulière de 1 *Cor* 12,3 qui se trouve faite ici – « contempler le Seigneur Jésus » au lieu de « dire : Jésus est Seigneur » – est attestée chez GRÉGOIRE DE NYSSE : *Contre Eunome*, I, 1, § 531 (éd. W. Jaeger. Leiden 1960, vol. I, p. 179–180 ; PG 45, 416A).

⁷⁴ Voir NICEPHORE BLEMMYDES : *Lettre à Jacques de Bulgarie*, 14, 1 (cf. STAVROU, p. 188 ; PG 142, 548B).

⁷⁵ Si l'Esprit est appelé l'image du Fils, le Fils n'est jamais, quant à lui, présenté comme l'image de l'Esprit mais comme celle du Père. Autrement dit la manière dont le Fils agit envers l'Esprit diffère de celle dont agit l'Esprit envers le Fils, aussi bien dans l'économie que dans la théologie.

⁷⁶ De façon proche, dans son *Discours* 31 (§ 7, SC 250, p. 286), GRÉGOIRE DE NAZIANZE, s'élevant contre la rationalisation du mystère trinitaire poursuivie par Eunome, reproche à celui-ci de tendre à faire du Fils et de l'Esprit des « jumeaux », s'il ne reconnaît pas une différence fondamentale entre l'ekporèse de l'Esprit et la génération du Fils.

⁷⁷ Voir NICEPHORE BLEMMYDES : *Lettre pneumat. à Théodore II*, 14 (cf. STAVROU, p. 248–249 ; PG 142, 581D–584B).

dit d'après du Verbe et que celui-ci est lui-même issu du Père. Nicéphore souligne que le raisonnement d'Athanase présuppose nécessairement un resplendissement éternel de l'Esprit par le Fils. On ne saurait conclure à un lien éternel de l'Esprit au Père par le Fils en s'appuyant sur une manifestation par le Fils seulement temporelle. Ce resplendissement éternel de l'Esprit par le Fils, c'est le sens même, pour Nicéphore, de ce que d'autres Pères appellent la procession de l'Esprit par le Fils. Voici comment Nicéphore glose alors le texte de saint Athanase :

« En tant qu'énergie du Fils et Dieu Verbe, l'Esprit Saint resplendit éternellement d'après de lui (ἀϊδίως ἐκλάμπει παρ' αὐτοῦ), ce qui revient à dire : par lui d'après du Père. D'autre part, en tant que don (ὡς δὲ δωρεά), l'Esprit est envoyé et donné par nature (δίδοται φυσικῶς). »⁷⁸

Soulignons le rôle capital de l'adverbe ἀϊδίως (éternellement) ajouté par Nicéphore. Tout aussi déterminant est l'emploi de l'adverbe φυσικῶς (par nature). Il témoigne de ce que, pour le moine théologien, la donation de l'Esprit par le Fils, loin d'être adventice et relative aux créatures, « appartient au Fils par nature (φυσικῶς) et en vertu de sa substance ». ⁷⁹ Le Fils est pour lui « depuis avant les siècles le donateur de l'Esprit et possède cette perfection [comme un bien] de la substance ». ⁸⁰

Resplendissement et donation de l'Esprit vont donc de pair, car l'Esprit saint est à la fois l'éternel récepteur (« théologie ») et le dispensateur (« économie ») de la vie divine. Le même Esprit saint scelle en effet l'amour trinitaire dans le mouvement de la consubstantialité et l'ouvre à l'ensemble de la création dans le don de la grâce. Que la manifestation éternelle de l'énergie divine se prolonge dans la mission de création et de sanctification du créé n'implique pas pour autant, chez Nicéphore, une confusion entre les plans de la théologie et de l'économie, confusion qui abolirait la dialectique créé-incréé, fondamentalement biblique et réaffirmée par les Cappadociens – le fait qu'issues du néant, les créatures ont pour cause la volonté divine, tandis que le Fils et l'Esprit partagent la substance du Père.

Dans son compte rendu (tardif) du dialogue de 1234 avec les Latins, Nicéphore indiquera que le Fils possède l'Esprit « comme un trésor *qui*

⁷⁸ NICEPHORE BLEMMYDES : *Lettre à Jacques de Bulgarie*, 9, 13–16 (cf. STAVROU, p. 184 ; PG 142, 541A).

⁷⁹ *Autobiographie*, II, 30, p. 59, ce que consigne Nicéphore dans son compte rendu du dialogue avec les Latins de 1234. On note donc la convergence entre la pneumatologie de 1255 (*Lettre à Jacques de Bulgarie*) et celle de la deuxième partie de l'*Autobiographie* (1265).

⁸⁰ *Autobiographie*, II, 30, p. 58.

demeure, vit et se trouve naturellement fixé en lui »⁸¹, ce qui explique que l'Esprit saint soit l'Esprit du Fils.

Ainsi Blemmydès développe la notion, directement tributaire de sa lecture d'Athanase d'Alexandrie mais aussi de Grégoire de Nysse (ce que nous ne pouvons présenter ici), d'un éternel resplendissement de l'Esprit Saint par le Fils dans la vie du Dieu Trinité. Il concilie la procession de l'Esprit à partir du Père seul, selon la formule de Photius, et sa procession à partir du Père *par le Fils*, selon l'expression de plusieurs Pères grecs.

Dans le compte rendu du dialogue de 1234 où nous trouvons le corollaire de la pneumatologie du *Per Filium* développée en 1255–1256,⁸² Nicéphore souligne que le Fils est, « en vertu de la substance (κατ' οὐσίαν) », ⁸³ c'est-à-dire essentiellement, le donateur de l'Esprit saint qu'il possède en lui. Il est « depuis avant les siècles le donateur de l'Esprit. »⁸⁴ La qualité de donateur est éternelle, même si la donation est temporelle. Le Fils est déjà donateur de l'Esprit alors même qu'il n'y a pas encore de bénéficiaires du don, ce rapport de donation s'actualisant lorsque Dieu crée l'homme pour recevoir l'Esprit saint.

Nicéphore va très loin dans son souci légitime de dissocier la donation de l'Esprit saint de ses bénéficiaires adventices, et de distinguer les plans de la théologie et de l'économie, allant jusqu'à affirmer, de façon assez originale, que le Fils a été engendré d'auprès du Père comme donateur de l'Esprit,⁸⁵ formule assez ambiguë qu'il convient d'interpréter avec prudence.⁸⁶ Il semble assuré que Nicéphore veut souligner ici que la

⁸¹ *Autobiographie*, II, 37, l. 17, p. 62 : « ἐν αὐτῷ μένοντα, ζῶντα καὶ ἔμφυτον ».

⁸² Nicéphore y explique en ce sens que « le Père [est celui] dont l'Esprit procède, et le Fils, [celui] par qui il brille (ἐκφαίνεται) et est fourni (παρέχεται) » (*Autobiographie*, II, 34, 10–11, p. 60).

⁸³ Voir *Autobiographie*, 36, l. 4, p. 61.

⁸⁴ « προαιωνίως μὲν εἶναι τὸν Υἱὸν δοτῆρα τοῦ Πνεύματος [...] » (*Autobiographie*, II, 30, 1–2).

⁸⁵ Voir *Autobiographie*, II, 31, l. 2–3, p. 59 : « Δοτὴρ αὐτοῦ [= τοῦ Πνεύματος] γεγέννηται παρὰ τοῦ Πατρὸς, ὡσπερὶ καὶ τῶν κτισμάτων δημιουργός ».

⁸⁶ Sans doute ne doit-on pas comprendre, comme on serait tenté de le faire dans un premier temps, que Nicéphore entendrait par là que le Fils est engendré du Père comme « déjà » porteur de l'Esprit saint : l'Esprit étant alors constitutif de son hypostase, le Fils serait en quelque sorte « engendré du Père par l'Esprit ». Selon ce « *Spirituque* », la procession de l'Esprit « conditionnerait » *in divinis* la génération du Fils. Quoique une doctrine de ce type ait attiré nombre de théologiens orthodoxes du 20^e s. à titre de contrepartie du *Per Filium* (cf. par ex. S. BOULGAKOF : *Le Paraclet*, Paris, 1946, p. 142 ; S. VERKHOVSKY : *La procession du saint Esprit dans la triadologie de l'Église orthodoxe*. In : Russie et chrétienté 3–4 (1950) 209, n. 22 ; P. EVDOKIMOV : *L'Esprit Saint dans la Tradition orthodoxe*. Paris 1969, p. 77–78), cette interprétation nous semble exclue chez Blemmydès. En effet, 1^o elle n'est formellement attestée ni par l'Écriture ni – à notre connaissance –

génération du Fils est en quelque sorte ordonnée à la réception par le Fils de l'Esprit du Père. Cette interprétation paraît d'ailleurs recouper la signification théologique d'une hymne solennelle de la Pentecôte, attribuée à l'empereur-poète Léon VI le Sage et déjà citée,⁸⁷ qui indique en effet : « Hors du temps, le Père a engendré le Fils, partageant son éternité et son trône, et l'Esprit saint était dans le Père, glorifié avec le Fils [...] ». ⁸⁸ Il est possible que ce texte hymnographique pentecostal ait, là encore, influencé la réflexion de Nicéphore.

Dans cette approche triadologique, la donation de l'Esprit est pour ainsi dire une propriété hypostatique du Fils, de même que le resplendissement par le Fils est une propriété hypostatique de l'Esprit.

Autrement dit, de même que l'Esprit procède du Père et repose sur le Fils, le Fils est considéré comme étant engendré du Père, recevant l'Esprit et en faisant don. De même que la procession de l'Esprit est inconcevable sans le Fils, puisque l'Esprit procède du Père et demeure dans le Fils, de même la génération du Fils est inconcevable sans l'Esprit saint,⁸⁹ de sorte que le Fils n'est vraiment fils du Père que dans la mesure où il reçoit de celui-ci l'Esprit saint. Puisque la procession de l'Esprit saint s'achève par le repos dans le Fils, on pourrait dire que, dans la doctrine blemmydienne, comme le souligne B. Bolotov plus généralement à propos de la pneumatologie des Pères, l'engendrement du Fils constitue comme une « condition appropriée à Dieu » de la procession

chez aucun Père, ce qui pour Nicéphore est un critère décisif, vu le poids que représente la tradition dans son élaboration théologique (v. NICÉPHORE BLEMMYDÈS : *De theologia*), 2° elle ne se trouve dans aucun écrit connu de Nicéphore, 3° sur le fond, l'expression « le Fils est engendré du Père par (διὰ) l'Esprit » aurait le défaut d'introduire une symétrie en Dieu entre la génération du Fils et la procession de l'Esprit (qui se fait par [διὰ] le Fils) ; or la symétrie implique, pour Blemmydès, une forme d'opposition. Le plus vraisemblable est donc que Nicéphore entend dire ici que le Fils est engendré du Père *pour* être le donateur de l'Esprit saint qui procède d'auprès du Père, ce « pour » – loin d'impliquer une consécution ou une temporalité intradivine – indiquant seulement l'être-avec éternellement partagé entre le Fils et l'Esprit.

⁸⁷ Voir *supra*, p. 574.

⁸⁸ « Πατήρ γὰρ ἀχρόνως ἐγέννησεν Υἱόν, συναΐδιον καὶ σύνοθρονον, καὶ Πνεῦμα ἅγιον ἦν ἐν τῷ Πατρὶ, σὺν Υἱῷ δοξαζόμενον » (*Pentecostaire*, p. 187). Il s'agit d'un stichère idiomèle du lucernaire de l'office de la Pentecôte. Remarquons que la langue de composition est presque populaire. Le καί semble ici marquer un rapport de simultanéité entre les deux propositions, la parataxe étant ici préférée à une syntaxe avec ὡς ou ὅτε, etc. Il faudrait donc comprendre : « Le Père a engendré le Fils *tandis que* l'Esprit était dans le Père », tout en notant que des conjonctions dont l'emploi ordinaire présuppose un cadre de temporalité n'ont évidemment qu'une valeur métaphorique dans le contexte des relations intratrinitaires.

⁸⁹ Cela ne signifie pas pour autant l'existence, pour la génération du Fils, d'une causalité seconde, sorte de « *Spirituque* », contrepartie ou alternative du *Filioque*, puisque le seul causateur est le Père.

du saint Esprit.⁹⁰ Mais puisque, réciproquement, la génération du Fils est ordonnée à la réception par le Fils du « trésor » de l'Esprit, il faudrait aussi souligner que la procession de l'Esprit constitue, θεοπροεπῶς, une condition de la génération du Fils. Ce « conditionnement » mutuel des deux procès internes de la vie trinitaire fait éclater toute logique d'ordre entre génération et procession, celles-ci s'achevant toutes deux dans la communion de vie et d'être entre le Fils et l'Esprit. Il faudra donc parler d'une sorte de simultanéité entre génération et procession. La traduction de cette théologie dans l'économie divine est que l'Esprit accompagne le Fils,⁹¹ mais on pourrait exprimer inversement, avec la tradition antiochienne et syriaque, l'intuition que le Christ écoute et suit l'Esprit.⁹²

Selon cette logique trinitaire qui transcende tout dualisme relationnel, la personne du Fils est inconcevable sans celle de l'Esprit, même si, en première approche, le nom du Fils fait d'abord référence au Père comme à sa cause.⁹³ Car le Père n'est pas seulement père du Fils, mais il est aussi l'émetteur (προβολεύς) de l'Esprit ; aussi, en engendrant le Fils, il lui fait don de son Esprit⁹⁴ par lequel il se révèle à lui.⁹⁵

⁹⁰ Voir B. BOLOTOV : *Thèses sur le Filioque*. In : *Istina* 3–4 (1972) 272, qui emprunte lui-même cette expression à S. B. KOCHOMSKY (*Dissertation théologique*. Saint-Petersbourg 1875 [en russe], cité in BOLOTOV : *ibid.*, p. 272, n. 10). Dans la lignée de Bolotov, P. EVDOKIMOV parle aussi de « condition trinitaire » de la procession de l'Esprit (v. *L'Esprit saint dans la tradition orthodoxe, op. cit.*, p. 75).

⁹¹ Voir NICÉPHORE BLEMMEYDÈS : *Mémoire de Nicée 1234*, 8 qui cite GRÉGOIRE DE NAZ. : *Sur la Pentecôte* (Disc. 41), 11 (éd. C. Moreschini, SC 358, Paris 1990, p. 338 ; PG 36, 444B) : « ὡς ὁμοτίμῳ [Ἰῶ] συμπαρομαρτοῦν ». On peut également citer GRÉGOIRE DE NYSSÈ : *Discours catéchétique*, I, 2 (éd. J. H. Srawley, Cambridge 1956², p. 14 ; PG 45, 17B) : l'Esprit « accompagne le Verbe (συμπαρομαρτοῦν τῷ Λόγῳ) » ; THÉODORE DE CYR : *Thérapeutique*, II, 65 (éd. P. Canivet, SC 57, Paris 2000, p. 109) ; JEAN DAMASCÈNE, *Expositio fidei*, I, 7 (éd. B. Kotter, PTS 22, Berlin 1981, p. 16–17, l. 15–21 ; PG 94, 805).

⁹² Voir E. PATAQ SIMAN : *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise d'après la tradition syriaque d'Antioche*. Paris 1971 ; B. BOBRINSKOY : *Le mystère de la Trinité*. Paris 1986, p. 72–74.

⁹³ On est loin ici du schéma trinitaire de l'augustinisme médiéval qui se contente de raisonner à partir des noms hypostatiques et dans lequel le Fils, étant appelé « fils », n'est envisagé d'abord que dans sa relation au Père qui lui transmet la vertu de spirer avec lui (en tant que seul principe) l'Esprit saint.

⁹⁴ L'Esprit est dès lors comparable à un lien de communion (et donc d'amour) entre le Père et le Fils. Ce thème d'aspect augustinien n'est certes pas développé par Nicéphore Blemmydès, mais il sera, comme on le sait, approfondi un siècle plus tard par GRÉGOIRE PALAMAS : « L'Esprit du Verbe est comme un désir (ἔρως) indicible de l'Engendreur (γεννήτορος) pour le Verbe engendré indiciblement : ce désir que lui aussi, le Verbe et Fils aimé du Père, porte à celui qui l'a engendré. » (*Chap. phys. et théol.*, 36, in SINKEWICZ : *The one hundred and fifty chapters of saint Gregory Palamas*. Toronto 1988, p. 122, trad. fr. in J. Touraille in *Philocalie*, t. 10, Bégrolles-en-Mauges 1990, p. 239).

Nous trouvons dans la triadologie blemmydienne une sorte d'équilibre ou de réciprocité au plan de la Trinité immanente entre la procession de l'Esprit qui resplendit du Père par le Fils et la génération du Fils issu du Père comme donateur de l'Esprit. Génération du Fils et procession de l'Esprit apparaissent comme des actes ou processus « simultanés » *in divinis* qui se conditionnent mutuellement, sans que l'on puisse parler, pour autant, en termes d'ordre ou de causalité :⁹⁶ tel est le sens de la périchorèse trinitaire chez Blemmydès.

d) *Originalité de la doctrine de Blemmydès*

Si depuis Photius le *Per Filium* des Pères était rapporté uniquement à la mission temporelle de l'Esprit Saint, par crainte d'une confusion avec le *Filioque* latin, c'est bien à Blemmydès que revient le mérite d'en avoir montré la signification patristique plus ample, en l'appliquant aussi au resplendissement éternel de l'Esprit par le Fils. La cause de l'être hypostatique de l'Esprit Saint est cependant pour lui le Père seul, l'Esprit ne tirant son être ni du Fils ni même par le Fils. Le resplendissement éternel ou la procession de l'Esprit au sens large dont parle Nicéphore se rapporte au mode selon lequel l'Esprit existe, c'est-à-dire en demeurant dans le Fils et en étant révélé par Lui. Ainsi peut-il affirmer de façon paradoxale que l'Esprit *existe par le Fils sans tenir son existence de celui-ci* mais du Père seul, si bien que se trouve exposée, d'une manière jusque-là inouïe dans la théologie byzantine, une triadologie qui fait réellement place à la relation Fils-Esprit.

Je voudrais m'arrêter un instant sur la nouveauté que représente cette herméneutique patristique de Nicéphore en lien avec la question de la Tradition ecclésiale. Il y a là un paradoxe : Nicéphore entend ne s'en tenir qu'aux Pères et ne veut pas penser le donné de la Révélation à la seule lumière de la raison naturelle ; on pourrait donc estimer que sa doctrine n'est pas originale, mais il n'en est rien. Dans un contexte où le discours théologique s'était quelque peu sclérosé et figé dans une répétition des explications des explications de l'Écriture, Nicéphore montre une profonde originalité par l'exigence herméneutique dont il témoigne dans sa lecture des Pères. Il cultive la tradition de la façon la plus respectueuse qui soit, mais son retour aux Pères, libéré des entraves d'un photianisme clos, provoque un séisme pneumatologique en ouvrant une

⁹⁵ Selon cette vision pneumatologique, « dans un sens hypostatique, le Saint-Esprit est pour le Fils parce qu'il est envoyé par le Père en tant que son Esprit, sa Vie ou son Amour hypostatique dans le Fils ; il est la révélation vivante du Père au Fils » (VERKHOVSKY : *La Procession du saint Esprit...*, *op. cit.*, p. 207).

⁹⁶ Comme le soulignent à l'envie les Pères grecs, le langage apparaît ici inadéquat pour rendre compte de cet aspect de la vie intratrinitaire qui excède totalement la pensée.

vision théologique bien plus large qu'auparavant. L'exemple de l'herméneutique scripturaire suivie par les Pères montre en effet qu'un texte dit toujours plus que ce qu'il dit, et que sa relecture dans de nouveaux contextes peut apporter au sens initial voulu par l'auteur des élargissements sémantiques insoupçonnés.

La question importante est dès lors d'évaluer si la signification que Blemmydès accorde aux textes patristiques qu'il cite à l'appui de sa pneumatologie était *compatible avec le sens* que leur donnaient les Pères dans des contextes sensiblement différents, en d'autres termes si sa doctrine du *Per Filium* non seulement respectait mais manifestait la fécondité latente de la Tradition ecclésiale byzantine abreuvée de l'Écriture et des Pères. Notre analyse a montré que tel était le cas, et que, dans l'herméneutique patristique déployée par Nicéphore, il n'y avait pas évolution mais approfondissement ou *involution* de la pneumatologie byzantine, pour reprendre une notion chère à Vladimir Lossky.

Mais l'intérêt de la théologie de Blemmydès ne s'arrête pas là : il esquisse également – quoique de façon implicite – la distinction théologique essence / énergie. L'Esprit, en effet, resplendit par le Fils et est répandu par lui à partir du Père comme une *énergie* qui peut susciter à l'être et vivifier les créatures selon la bienveillance trinitaire. Si cette vision du resplendissement divin dépend de ce que Nicéphore appelle la « consubstantialité mise en mouvement », ce n'est pas la substance commune, l'οὐσία de la Trinité, qui rayonne à travers la manifestation éternelle de l'Esprit, mais ce qu'il nomme « l'énergie » divine qui issue du Père, se déploie par le Fils dans l'Esprit. Par un refus implicite de limiter Dieu à une substance, la théologie de Blemmydès met déjà en œuvre des principes que reprendra un siècle après lui Grégoire Palamas dans un contexte tout différent.

III. *Les prolongements et l'actualité de la vision blemmydienne*

La doctrine développée par Blemmydès, qui apparaît comme on l'a vu à *la fois* traditionnelle et créatrice, n'a pas été infructueuse puisqu'elle a été reçue formellement par l'Église byzantine lors du second synode des Blachernes (1285) après avoir été reprise et admirablement complétée par le patriarche Georges-Grégoire II de Chypre.

Cependant, pourquoi ce concile, dont l'horos dogmatique fait toujours autorité dans l'Église orthodoxe, ne mentionne-t-il pas le nom de Blemmydès ? Tout simplement, par suite d'une ironie de l'histoire, du fait que la mémoire de Nicéphore s'était trouvée annexée à la cause des unionistes byzantins partisans d'une réception du concile d'union de Lyon II (1274), concile politique pour dire vrai, qui ne fut reçu à Byzance

que par quelques grands dignitaires et évêques comme le patriarche Jean Bekkos. Ce dernier prétendait s'appuyer sur la théologie de Blemmydès pour soutenir que le *Per Filium* des Pères grecs équivalait complètement au *Filioque* des Latins, interprétation que l'on retrouvera au concile d'union de Florence (1439), et qui se situe pourtant aux antipodes des conclusions de Blemmydès. De leurs côtés, les orthodoxes comme Grégoire de Chypre, adversaires de Bekkos et hostiles à une union bâclée avec Rome, ne dirent jamais un mot contre la doctrine de Blemmydès dont ils s'inspiraient directement mais laissèrent cours à cette récupération douteuse de l'higoumène d'Emathia par les Latinophrones, imposture qui ne s'appuyait guère, à la vérité, que sur les vœux sincères d'unité entre les Eglises, formulés naguère par Blemmydès, mais certainement pas, dans son esprit, au détriment du respect du dogme traditionnel.

L'étude attentive de la soixantaine de manuscrits grecs antérieurs au 17^e s., qui contiennent des œuvres théologiques de Nicéphore, permet de constater que ces œuvres ont été copiées aussi bien en milieu latin ou latinophone qu'en milieu grec traditionnel : ainsi la tradition manuscrite témoigne-t-elle bien de cette postérité ambivalente de la pneumatologie de Blemmydès. Cela explique la grande confusion qui a régné jusqu'au 20^e siècle autour de l'évaluation de la pneumatologie de Blemmydès, les opinions les plus diverses se côtoyant aussi bien en Orient qu'en Occident. Considéré selon les auteurs comme un théologien catholique-romain, comme un auteur latinophone ou encore comme un orthodoxe sourcilieux, Blemmydès fut longtemps la proie d'une polémique interconfessionnelle d'appropriation, avant que sa pneumatologie ne devienne depuis un siècle un sujet de désaccord entre savants et théologiens, selon des lignes de partage qui ne recoupaient plus les clivages confessionnels. Je crois avoir montré dans ma recherche que ce brouillage était injustifié et que l'œuvre de Blemmydès avait acquis une place féconde au sein de la tradition chrétienne orthodoxe et au-delà. Au 14^e siècle, saint Grégoire Palamas fera référence à l'œuvre de Blemmydès à plusieurs reprises dans ses écrits pneumatologiques qui soulignent que le *Per Filium* et même le *Filioque* peuvent être reçus dans une pneumatologie orthodoxe, à condition que l'on entende par là la manifestation éternelle de la grâce divine incréée et non pas la procession hypostatique du Saint-Esprit.

Après une éclipse de quelques siècles de cette pneumatologie élargie, héritée de Blemmydès,⁹⁷ la théologie orthodoxe du 20^e s. a reconnu la

⁹⁷ La doctrine palamite sur la manifestation éternelle de l'Esprit par le Fils a été longtemps oubliée ou ignorée en Russie (au 18^e s., l'Eglise russe modifia l'office du dimanche de l'Orthodoxie en effaçant les mentions de la doctrine palamite : v. OCP 17 [1951] 488), de même qu'en Grèce : v. par ex. Ch. ANDROUTSOS : *Dogmatique de l'Eglise orientale*.

nécessité d'y revenir en complétant comme il sied la vision du patriarche Photius par la doctrine du *Per Filium*, qui indique le rayonnement éternel de l'Esprit et non simplement son envoi temporel.⁹⁸

L'actualité de cette pneumatologie dans le cadre du dialogue œcuménique est aussi évidente. Avec une ouverture et une largeur de vues qu'il convient de saluer, la théologie catholique a su s'ouvrir, ces dernières années, au donné du monopatrisme des Pères grecs, en reconnaissant officiellement dans le document de *Clarification* de 1995, le bien-fondé de la doctrine de la monarchie du Père défendue en son temps par saint Photius.⁹⁹ De manière symétrique, on pourrait dire que la pneumatologie du *Per Filium* exposée par les théologiens byzantins des 13^e-14^e siècles représente un effort pour sortir des querelles de concepts et reconnaître, tout en préservant la *monarchie* du Père, la légitimité de l'intuition première du *Filioque* des Pères latins correspondant au souci d'exprimer une relation éternelle entre le Fils et l'Esprit, qui traduise leur consubstantialité. Tout récemment, le Comité mixte de dialogue catholique-orthodoxe aux Etats-Unis l'a bien rappelé dans un document pondéré de grande qualité théologique.

Il resterait, et cela était déjà appelé des vœux de Vladimir Lossky il y a cinquante ans, à réaliser une étude scientifique serrée de la tradition patristique latine d'un point de vue orthodoxe, pour tenter d'évaluer dans quelle mesure la procession énergétique peut fournir ou non une clé d'interprétation théologique du *Filioque* des premiers Pères latins, voire peut-être même de saint Augustin dont la pneumatologie est plus complexe que ce qu'en laissent entrevoir les avatars de la scolastique médiévale. Certes, il ne s'agirait pas ici, par une sorte de renversement dialectique de l'histoire, d'imposer un schéma conceptuel byzantin à une pensée théologique latine bien spécifique, c'est-à-dire de reproduire à l'inverse ce qu'avait tenté la scolastique latine, notamment à Florence, en cher-

Athènes 1907 [en grec], p. 84-85, et P. TREMBELAS : *Dogmatique de l'Eglise orthodoxe catholique*. Chevetogne, t. I, 1966, p. 334-341, qui réduisent la procession de l'Esprit saint par le Fils à sa mission temporelle dans le monde.

⁹⁸ Représentant de l'école néo-palamite, V. Lossky note en ce sens : « Il ne serait pas exact d'affirmer que la procession δι'Υἱοῦ signifie uniquement la mission temporaire du Saint-Esprit, comme le font parfois quelques polémistes orthodoxes. [...] La mission temporaire est un cas spécifique de manifestation divine *dans l'économie*, c'est-à-dire par rapport à l'être créé. En général, l'économie divine dans le temps exprime la manifestation éternelle, mais cette dernière n'est pas un fondement nécessaire des créatures qui auraient pu ne pas exister. Indépendamment de l'existence des créatures, la Trinité se manifestait dans le rayonnement de sa gloire » (V. LOSSKY : *À l'image et à la ressemblance de Dieu*. Paris 1967, p. 91). Ces considérations constituent une réexpression moderne de la pneumatologie esquissée par Nicéphore Blemmydès.

⁹⁹ Malgré les réserves qu'un lecteur orthodoxe peut émettre à la lecture de telle ou telle interprétation de la théologie patristique grecque qu'offre ce document.

chant à recevoir la triadologie des Pères grecs à travers le prisme du filioquisme latin. Il s'agirait plutôt de retrouver les intuitions communes de la pneumatologie chrétienne des Pères anténicéens, partagées en Orient comme en Occident.

La seule voie possible dans la recherche de l'unité des Eglises au plan du dogme trinitaire, plutôt que celle, trop convenue et superficielle, des obligatoires compromis et concessions, apparaît comme celle d'une exploration toujours plus approfondie de nos sources dogmatiques, en contextualisant, sans les renier ni les dévaluer, les élaborations théologiques ultérieures propres à nos diverses traditions. C'est la voie qu'a empruntée Nicéphore Blemmydès au 13^e siècle et elle demeure pleinement actuelle pour les dialogues en cours sur le chemin de l'unité.

Abstract

The article provides a commentary on the theological work of Nicephorus Blemmydes (1197–c.1269), monk philosopher of the Nicean Empire who, in his two treatises on the procession of the Holy Spirit, supports the terms of several Greek Fathers, according to which the Spirit proceeds from the Father through the Son (Per Filium). This doctrine means for him that the Spirit owes his existence to the Father alone and „shines eternally“ through the Son, upon whom he rests. In his desire to reconcile the Per Filium with both the procession of the Spirit from the Father alone (Photius) and the initial intuition of the Filioque, which is to promote the eternal relationship between the Son and the Spirit, Blemmydes offered a solution to the ancient but present dogmatic quarrel between Eastern and Western churches.