

## La théologie des énergies divines: l'enjeu, les difficultés et les perspectives du dialogue entre catholiques et orthodoxes<sup>1</sup>

Jean-Claude Larchet

---

### Abstract

(Українське резюме на ст. 384)

Distinguishing between God's "essence" and His "energies" was most famously done by Gregory Palamas, who would be opposed not only by Western theologians but also by Byzantine humanism. Palamite theology was polemically attacked by such modern Catholic patrologists as L. Allatius, D. Pétau, M. De Rubeis, M. Jugie, and S. Guichardon, and even today this theology is often dismissed as "heretical" even though more recent studies, such as those of G. Pelland, P. de Renczes, A. de Halleux, and E. Durand have demonstrated that "Palamism" has very ancient roots in patristic literature well before the fourteenth century. Orthodox patrologists (D. Staniloae, C. Kern, G. Florovsky, V. Lossky, and especially J. Meyendorff) have been just as polemical in their defence of Palamas as an integral part of Orthodox "identity." The author suggests Catholic (and Protestant) hostility to Palamas may be explained by three factors (ignorance, excessive Augustinianism, or certain strands of Thomism), though the recent work of David Bradshaw has attempted to show that a fourth factor may be at work: different metaphysical systems in East and West. The debate about essence and energy touches on other Orthodox-Catholic debates, especially that of the *filioque*, which the author reviews by briefly surveying recent discussions as well as its treatment in Maximus

---

<sup>1</sup> Texte d'une conférence donnée le 3 avril 2008 à l'Institut Andrey Sheptytsky pour l'Étude du Christianisme Oriental, Université Saint-Paul, Ottawa, ON, Canada.

the Confessor, Cyril of Alexandria, Augustine of Hippo, Athanasius of Alexandria, and Gregory of Cyprus. The author concludes that much work remains to be done to clarify the terms of the essence-energy debate, and absent such clarification “Palamism” may continue to be (or at least perceived to be) an *impedimentum dirimens* to Orthodox-Catholic unity.



La question de la distinction de l'essence et des énergies divines et de la nature de celles-ci apparaît comme une question cruciale pour les relations entre l'Orient et l'Occident chrétiens.

La querelle qui est née à ce sujet dans le monde byzantin au XIV<sup>e</sup> siècle et qui, de ce fait, apparaît à certains historiens comme «une controverse purement intérieure à Byzance»<sup>2</sup> a en vérité cessé de l'être depuis longtemps. En effet, plusieurs conciles de la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle ont rapidement mis fin à la controverse dans le monde byzantin même (les opposants devenant de plus en plus minoritaires et marginaux, jusqu'à disparaître), et c'est entre les théologiens latins et les théologiens byzantins qu'elle s'est déplacée. Un tel déplacement était du reste prévisible, puisque dans la théologie de Grégoire Palamas – qui formalisa la distinction essence – énergies et lui donna son maximum de précision – la théologie orthodoxe ne s'opposait pas seulement à un courant de pensée lié à l'humanisme byzantin,<sup>3</sup> mais également à un courant de pensée augustinien<sup>4</sup> qui venait de trouver dans le thomisme une confirmation et un prolongement.

<sup>2</sup> G. Podskalsky, «Gregorios Palamas», *Lexikon für Theologie und Kirche* 4, 1995, col. 1010.

<sup>3</sup> Thèse qui a été soutenue par J. Meyendorff dans ses diverses études sur Grégoire Palamas et en particulier dans sa thèse: *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959.

<sup>4</sup> Thèse soutenue par J. Romanidis dans un volumineux article où il critique la thèse de J. Meyendorff: «Notes on the Palamite Controversy and Related Topics», *The Greek Orthodox Theological Review*, 6, 1960–1961, pp. 186–205; 9, 1963–1964, pp. 225–270.

En Occident, la théologie palamite allait faire l'objet d'attaques virulentes de la part de patrologues catholiques, en particulier au XVII<sup>e</sup> siècle (L. Allatius, D. Pétau), au XVIII<sup>e</sup> siècle (M. De Rubeis) et au début du XX<sup>e</sup> siècle (M. Jugie, S. Guichardon). Dans les dernières décennies mêmes du XX<sup>e</sup> siècle, une approche plus scientifique de la théologie byzantine n'a pas empêché la plupart des historiens et patrologues occidentaux, de formation catholique ou protestante, qui ont traité de la théologie palamite de manifester à son encontre une hostilité plus ou moins marquée (M. Candal, E. von Ivanka, H.G. Beck, B. Schultze, G. Podskalsky, D. Wendebourg, J. Nadal), concentrée en particulier sur la distinction de l'essence et des énergies divines. De nos jours encore la simple évocation de la notion d'«énergies divines» suscite de la part de bon nombre de théologiens catholiques des réactions négatives et, lorsqu'elle est utilisée à propos de Pères antérieurs à Palamas,<sup>5</sup> amène les mêmes théologiens à qualifier de «palamiste» l'interprétation de ces Pères, comme si cette appellation suffisait à la disqualifier et les dispensait de tout autre argument.<sup>6</sup> Il n'est pas rare que, à notre époque encore, les accusations d'hérésie proférées contre Palamas par ses adversaires du XIV<sup>e</sup> siècle, continuent à être portées, et que, en particulier, les qualificatifs de «messalien» ou de «bogomile», continuent à lui être appliqués bien qu'ils soient théologiquement intenable<sup>7</sup>.

Certains patrologues catholiques qui ont tenté une approche positive et sympathique de la théologie palamite (notamment A. de Halleux) ont été fortement critiqués, faisant même parfois l'objet d'une campagne orchestrée par des confrères se prétendant par ailleurs ouverts à la pensée de l'Orient

---

<sup>5</sup> Voir encore récemment: G. Pelland, dans *Gregorianum*, 78, 1997, pp. 189–90; P. de Renczes, *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, Paris, 2003, pp. 18–19, 38; E. Durand, *La Périchorèse des personnes divines* (Paris, 2005), p.104.

<sup>6</sup> Voir par exemple E. Durand, *La Périchorèse des personnes divines*, Paris, 2005, p.104.

<sup>7</sup> Voir notre article «Messalianisme», dans P. Sbalchiero (éd.), *Dictionnaire des miracles et de l'extraordinaire chrétiens*, Paris, 2002, pp. 524–527.

chrétien et au dialogue avec elle (J.-M. Le Guillou<sup>8</sup>); d'autres ont été quasiment ignorés malgré la place importante qu'ils occupaient au sein de la hiérarchie (le cardinal C. Journet) ou/et de l'université (Mgr. G. Philips) ; d'autres encore semblent avoir été très rapidement «rectifiés» (J. Lison<sup>9</sup>). L'hostilité vis-à-vis de la théologie palamite se manifeste jusque chez des théologiens très engagés dans les relations œcuméniques avec l'Église orthodoxe et qui développent par ailleurs certaines positions qui se veulent proches de celle-ci (J.M.R. Tillard<sup>10</sup>).

Cette attitude a malheureusement causé un grave préjudice aux études patristiques – qui auraient pu et dû constituer la base d'une compréhension mutuelle, d'un authentique dialogue et d'un rapprochement – puisque bon nombre d'historiens ou de patrologues catholiques qui sont amenés, dans leurs travaux, à rencontrer la question des énergies divines, en écartent l'examen<sup>11</sup> ou lui consacrent une note insignifiante pour affir-

---

<sup>8</sup> Le dossier violemment anti-palamite réalisé par le P. Le Guillou dans *Istina*, 19, 1974, vise, de manière presque explicite, les positions du P. De Halleux (voir la Préface de Le Guillou, p.259). La pensée du P. Le Guillou est surtout relayée, dans ce dossier et dans quelques autres articles, par son principal disciple, le P.J.-M. Garrigues. Dans le même dossier, on trouve, comme autre contribution principale, celle d'un antipalamite fanatique, le P.J. Nadal.

<sup>9</sup> Voir l'étonnante préface de J.M.R. Tillard à la thèse de J. Lison, *L'Esprit répandu. La pneumatologie de Grégoire Palamas*, Paris, 1994. Tillard, par ailleurs militant œcuménique, y fait preuve d'une hostilité marquée à l'encontre de la théologie palamite et détruit en quelques formules (notamment en répétant l'ancienne et injuste accusation de messalianisme) les efforts de rapprochement entrepris par Lison dans la continuité de son directeur de thèse, le P. André de Halleux. Voir notre recension de cet ouvrage dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 74, 1994, pp. 449–451.

<sup>10</sup> Voir sa préface à J. Lison, *L'Esprit répandu*, p.VI. D'un autre côté, Tillard a beaucoup œuvré pour rapprocher l'ecclésiologie catholique de l'ecclésiologie orthodoxe pour laquelle il éprouvait une réelle sympathie. Sa position témoigne d'un œcuménisme parfaitement compartimenté.

<sup>11</sup> Voir par exemple l'étude d'Y. de Andia, *L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden, New York et Cologne, 1996, et cela bien que des études sérieuses et connues, notamment celles de V. Lossky, ait attiré l'attention sur la présence d'une doctrine des énergies divines dans l'œuvre du Pseudo-Denys. Voir notre recension de cet ouvrage dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 80, 2000, pp. 433–435.

mer que la notion d'énergie, est chez l'auteur qu'ils étudient, sans rapport avec la conception palamite.<sup>12</sup> De volonté délibérée ou par ignorance, le mot grec *energeia* est même souvent, comme nous avons pu le constater lors de la consultation des sources de diverses époques, oublié par les traducteurs ou rendu par des termes inadéquats – comme «acte», «action», «force», «puissance» – qui soit le font passer inaperçu, soit diluent sa signification, soit infléchissent et défigurent son sens. Quelques auteurs catholiques ou protestants, percevant bien l'importance de la notion d'«énergie» dans la pensée patristique, lui ont cependant accordé l'étude philologique et historique qu'elle méritait, mais en orientant malheureusement leur travail dans une perspective antipalamite clairement affichée a priori (J.-M. Garrigues,<sup>13</sup> D. Wendebourg,<sup>14</sup> P. Renczes<sup>15</sup>), certains poussant même la phobie à l'égard du palamisme jusqu'au refus systématique de traduire le mot grec *energeia* par «énergie»<sup>16</sup>. Ainsi P. Renczes avoue ingénument sa répulsion à utiliser ce mot pour le motif que «rendre en français le mot *energeiai* par “énergies” facilite[rait] une lecture palamite des énergies divines mieux que ne le ferait la traduction par le mot «opérations»!<sup>17</sup>

Corrélativement, de nombreux patrologues et théologiens orthodoxes de renom (D. Staniloae, C. Kern, B. Krivochéine, G. Florovsky, V. Lossky, J. Meyendorff), forts du fait que la théologie palamite avait été officiellement approuvée et inté-

<sup>12</sup> Voir par exemple les études de B. Pottier, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse*, Namur, 1994 et de B. Sesboüe, *Saint Basile et la Trinité*, Paris, 1998. Voir notre recension de ce dernier ouvrage dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 80, 2000, pp. 425–426.

<sup>13</sup> «L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur», *Istina*, 19, 1974, pp. 272–296.

<sup>14</sup> *Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie*, Munich, 1980.

<sup>15</sup> *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, Paris, 2003. Voir notre recension de cet ouvrage dans la *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 100, 2005, pp. 185–87.

<sup>16</sup> Voir l'étude précédemment citée de P. Renczes.

<sup>17</sup> P. de Renczes, *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, Paris, 2003, p.38.

grée au corpus dogmatique de l'Église orthodoxe par les conciles du XIV<sup>e</sup> siècle, considèrent la théologie palamite comme un acquis inaliénable de la théologie orthodoxe et tendent parfois à en faire une expression de l'identité orthodoxe, constituant un courant souvent qualifié non seulement de néo-patristique, mais aussi de «néo-palamite.»<sup>18</sup>

Trois colloques internationaux ont récemment réaffirmé dans ce sens l'importance essentielle de la théologie palamite pour la théologie orthodoxe et le fait qu'elle est indissociable de celle-ci.<sup>19</sup> Il n'est pas impossible que cette position corresponde à une affirmation ou à une réaffirmation de l'identité orthodoxe, face à la théologie latine, à partir de la fin de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, alors que certains théologiens orthodoxes, émigrés en Europe occidentale à la suite de la révolution russe, présentaient la théologie orthodoxe dans sa spécificité en même temps qu'ils répondaient aux attaques dont la théologie palamite était l'objet à un niveau qui méritait d'être pris en considération.<sup>20</sup> Car il faut remarquer qu'auparavant la théologie palamite tenait, dans le cadre de la théologie orthodoxe, une place moins prépondérante, quand elle ne se trouvait pas totalement en retrait.<sup>21</sup> Ce renouveau de la théologie pala-

<sup>18</sup> Voir par exemple J.-M. Le Guillou, «Grégoire Palamas», *Istina*, 19, 1974, p.257; 258.

<sup>19</sup> Voir G. Mantzaridis (éd.), *Ὁ Ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς στὴν ἱστορία καὶ τὸ παρόν*, Actes des colloques scientifiques internationaux d'Athènes (13–15 novembre 1998) et de Limassol (5–7 novembre 1999), Monastère de Vatopaidi, Mont-Athos, 2000; «650 година сљборског Точоса (1351–2001) – Свети Григорије Палама у историји и садашњости», Actes du colloque international de Srbinje – Ostrog – Trebinje, 19–21 octobre 2001, numéro spécial de la revue *Bogoslovlje*, no. 1–2, 2001.

<sup>20</sup> Les critiques d'un M. Jugie par exemple, étaient celle d'un historien latin reconnu et s'exprimaient notamment dans le prestigieux *Dictionnaire de théologie catholique* («Palamas, Grégoire», t. 11, 1932, col. 1735–1776; «Palamite (controverse)», *Ibid.*, col. 1777–1818) ainsi que dans un ouvrage de référence au titre significatif: *Theologia dogmatica christianorum orientaliū ab ecclesia catholica dissidentium*, t. II, Paris, 1933, pp. 47–183. La même année paraissait également une étude critique importante, celle de S. Guichardin, *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles: Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios*, Lyon, 1933.

<sup>21</sup> Il est par exemple caractéristique que la *Dogmatique* du Père Justin Popovitch (traduction française: *Philosophie orthodoxe de la Vérité. Dogma-*

mite ne pouvait qu'exacerber les critiques occidentales, de même que l'utilisation souvent intempérante, pas toujours rigoureuse ni judicieuse, de la notion d'«énergies» dans les discours d'orthodoxes semi-cultivés, formés plus à un palamisme vulgarisé qu'aux sources même de la théologie palamite et à ses fondements patristiques. Dans beaucoup de ces discours, la notion d'énergie qui, nous le verrons, possède presque toujours, dans ses usages patristiques, une connotation d'activité, se trouve souvent rigidifiée voir chosifiée et risque même parfois de perdre son identité chrétienne, ce qui pourrait justifier la question provocatrice (et polémique) donnée par D. Wendebourg à son importante étude critique: *Geist oder Energie?* (Esprit [Saint] ou énergie<sup>22</sup>?).

L'hostilité profonde et, aujourd'hui encore, quasiment viscérale d'un grand nombre de théologiens et d'historiens catholiques ou protestants vis-à-vis de la théologie palamite s'explique par différents facteurs:

- la reproduction «de génération en génération» des mêmes arguments anti-palamites sans qu'ils soient remis en question, même lorsqu'ils relèvent d'une incompréhension manifeste de la pensée de Palamas et contredisent ses textes mêmes (par exemple le reproche fait à la théologie palamite des énergies de porter atteinte à l'unité et à la simplicité divines);

---

*tique de l'Église orthodoxe*, 5 vol., Lausanne, 1992–1997), qui constitue une référence dans le monde orthodoxe et dont la partie proprement théologique a été publiée en 1932 et 1935, ne mentionne jamais saint Grégoire Palamas ni la distinction de l'essence et des énergies divines, bien qu'elle s'appuie sur une large base patristique.

<sup>22</sup> Le titre est polémique et un peu malhonnête, car 1) il présente sous la forme d'une alternative deux termes qui, chez les théologiens byzantins étudiés par l'auteur, ne s'excluent pas mutuellement; 2) la notion d'énergie est présentée *a priori* dans son sens courant ou, au mieux, dans un sens spiritualiste (on peut penser à certaines théories du courant New Age plus ou moins inspirées des religions extrême-orientales), si bien que le titre semble poser une alternative entre une position chrétienne et une position qui ne l'est pas. Nous n'avons pratiquement pas cité cette étude dans le cours de notre travail, car elle concerne des auteurs byzantins appartenant à une période postérieure à celle que nous étudions et vise essentiellement le «palamisme».

- l'adhésion (consciente ou inconsciente) des théologiens en question à la théologie augustinienne qui, par sa théorie des théophanies (intermédiaires créés), inaugure la conception occidentale de la grâce créée, laquelle apparaît comme incompatible avec la conception orientale de la grâce (ou de l'énergie) incréée;
- la formation ou/et l'adhésion de certains de ces théologiens à la doctrine thomiste qui d'une part confirme et renforce la théorie de la grâce créée et surtout, sur la base de la philosophie aristotélicienne: 1) identifie l'énergie divine à l'essence divine (Dieu étant *actus purus*), refusant ainsi *a priori*, en vertu de ce principe, la possibilité même d'une distinction réelle de l'essence et de l'énergie en Dieu; 2) conçoit, sur la base du sens principalement donné à cette notion par Aristote, l'*energeia* exclusivement comme actualisation d'une puissance et tend à interpréter dans ce sens la notion d'*energeia* dans la pensée des Pères grecs.<sup>23</sup> Ils commettent ainsi un grave contresens et sont conduits à rejeter une pensée qui n'est pas celle de ceux auxquels il l'attribuent.

Comme l'a récemment montré de manière approfondie le philosophe orthodoxe américain David Bradshaw, un véritable fossé s'est creusé au cours de siècles – et cela dès le V<sup>e</sup> siècle – et continue à se creuser entre les conceptions divergentes qu'ont la théologie occidentale et la théologie orientale de la notion même d'*energeia* ou de son équivalent latin.<sup>24</sup> Et le même constat a été fait, il y a peu de temps, par le théologien catholique Antoine Lévy, à propos des notions de créé et d'incréé,<sup>25</sup> qui leur sont liées.

<sup>23</sup> Voir récemment encore l'étude de P. de Renczes, *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, Paris, 2003 (voir notre recension dans la *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 100, 2005, pp. 185–187).

<sup>24</sup> *Aristotle East and West. Metaphysics of the Division of Christendom*, Cambridge, 2004.

<sup>25</sup> *Le créé et l'incréé. Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin*, Paris, 2007.

La prise de conscience des excès qui ont pu être commis de part et d'autre dans l'évaluation des expressions de la théologie palamite et de ses concepts fondamentaux peut sans aucun doute contribuer à améliorer les conditions du dialogue mais ne peut suffire à le faire aboutir.

Depuis plusieurs décennies, un débat «fort» s'est instauré, dont les enjeux sont particulièrement importants. Il ressort de ce débat que la question de la distinction de l'essence et des énergies divines implique la plupart des questions de dogme et de spiritualité sur lesquelles l'Occident et l'Orient chrétien s'opposent depuis longtemps : la question du *Filioque*, la question de la nature de la grâce (créée ou/et incréée), la question de la connaissance de Dieu et la question de la divinisation de l'homme.

En ce qui concerne le premier sujet, l'Occident latin justifie l'insertion du «Filioque» dans le Symbole de foi en affirmant que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils (ou par le Fils) sinon selon l'hypostase, du moins selon l'essence, tandis que l'Orient orthodoxe affirme que le Saint-Esprit procède du Père seul tant selon Son essence que selon Son hypostase, et que, tant dans le domaine théologique que dans le domaine économique, c'est seulement «selon l'énergie» que l'on peut considérer que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils ou même du Père et du Fils.

En ce qui concerne les autres points, l'Occident latin affirme que Dieu est connaissable selon l'essence (la vision de Dieu promise aux bienheureux étant une vision directe de l'essence), tandis que l'Orient orthodoxe considère qu'Il n'est connaissable que selon Ses énergies. Dans le même temps, l'Occident latin, dans la mesure où il se situe dans la postérité de l'augustinisme et du thomisme, considère que la grâce communiquée à l'homme est une grâce créée, tandis que l'Orient orthodoxe considère que la grâce (qu'il identifie à l'énergie divine) est incréée. Cela a des répercussions sur la doctrine de la déification, laquelle est, pour la théologie, l'anthropologie et la spiritualité orthodoxes, la fin de la vie chrétienne: les théologiens orthodoxes ont été nombreux à souligner que la théologie latine ne peut concevoir une véritable déification de l'homme (puisque celui-ci ne peut dépasser, même par grâce, le

niveau du créé); la théologie latine, en particulier telle qu'elle a été formalisée et précisée dans le thomisme, conçoit en effet la déification sous le mode d'une union morale des volontés, autrement dit sur un plan intentionnel,<sup>26</sup> tandis que la théologie orthodoxe la conçoit comme une union ontologique où, dans Son énergie créée, Dieu Se communique pleinement à l'homme et le rend véritablement Dieu par grâce.

Les débats théologiques du XIII<sup>e</sup> et du XIV<sup>e</sup> siècle ont fait apparaître que le premier thème (celui du *Filioque*) et les trois autres (concernant la grâce) n'étaient pas, contrairement aux apparences, sans relation: les Byzantins orthodoxes considéraient que l'affirmation de la procession du Saint-Esprit *per Filium* (par le Fils) voire même *Filioque* (et du Fils) était acceptable à condition d'être entendue comme se référant non à la venue de l'Esprit à l'existence, mais à Sa manifestation tant éternelle que temporelle comme énergie ou comme grâce créée. La controverse palamite concernant la distinction de l'essence et des énergies divines s'est d'ailleurs développée à partir d'une controverse concernant le *Filioque*.<sup>27</sup>

Ce différend, qui s'est manifesté avec une force particulière au XIV<sup>e</sup> siècle et qui se prolonge jusqu'à nos jours, a en fait des origines très anciennes.

Premièrement, la question de la connaissance de Dieu (celle de savoir notamment s'Il est connaissable ou non en Son essence) fut au centre du combat des Cappadociens contre Eunome et ses disciples, et la notion d'«énergie» fut l'un des éléments de leur controverse (de même qu'elle fut un élément significatif de la controverse de saint Athanase d'Alexandrie contre les Ariens prédécesseurs d'Eunome), fait qui a jusqu'à

---

<sup>26</sup> Voir en particulier le récent exposé de A.N. Williams, *The Ground of Union. Deification in Aquinas and Palamas*, New York et Oxford, 1999. C'est dans cette perspective que le P. Le Guillou et ses disciples A. Riou, C. von Schönborn F. Heinzer et F.-M. Léthel et surtout J.-M. Garrigues avaient développé leur interprétation de la doctrine de la déification chez Maxime le Confesseur; voir notre étude *La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996, *passim*.

<sup>27</sup> Voir notre Introduction à Grégoire Palamas, *Traité apodictiques sur la procession du Saint-Esprit*, Paris-Suresnes, 1995, pp. 14–22.

présent été sous-estimé par les patrologues occidentaux,<sup>28</sup> mais dont les patrologues orientaux ont en revanche perçu et souligné l'importance.<sup>29</sup>

Deuxièmement, la divergence sur la nature de la grâce fut initiée par saint Augustin, celui-ci finissant par imposer à l'Occident, par sa théorie des «théophanies», l'idée d'une grâce créée que le thomisme allait plus tard confirmer et prolonger. On a ainsi récemment souligné que les adversaires de Palamas, quels que fussent par ailleurs leurs liens avec l'humanisme byzantin, étaient au fond des disciples d'Augustin.<sup>30</sup>

Troisièmement, la doctrine latine du *Filioque* prend également sa source chez Augustin. La question de savoir en quel sens on pouvait admettre l'affirmation de la procession de l'Esprit du Père *par le Fils*, voire du Père *et du Fils* fut à plusieurs reprises débattue par les Orientaux – entre Cyrille d'Alexandrie et Théodoret de Cyr (V<sup>e</sup> siècle), entre Maxime le Confesseur et des théologiens byzantins de son temps (VII<sup>e</sup> siècle<sup>31</sup>), entre Photius et les théologiens latins de son époque (IX<sup>e</sup> siècle), entre le patriarche Grégoire II de Chypre (1283–1289) et les théologiens latins et latinophones de son époque. Les Orientaux orthodoxes cependant n'acceptèrent pas d'y voir comme les Occidentaux la production de l'Esprit Lui-même à l'existence et l'admirent seulement comme une expression soit de la consubstantialité trinitaire, soit dans l'ordre (économique) de la dispensation de la grâce, soit dans l'ordre (théologique) de la manifestation ou du resplendissement éternel des énergies divines. La première de ces trois explications

<sup>28</sup> Voir encore récemment les études de B. Pottier (*Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse. Étude systématique du Contre Eunome avec traduction inédite des extraits d'Eunome*, Namur, 1994) et de B. Sesboüe (*Saint Basile et la Trinité*, Paris, 1998).

<sup>29</sup> Voir entre autres B. Krivochéine, «Simplicité de la nature divine et les distinctions en Dieu selon saint Grégoire de Nysse», *Messenger de l'exarchat du patriarche russe en Europe occidentale*, 91–92, 1975, pp. 133–158; G. Marzelos, *Οὐσία καὶ ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον*, Thessalonique, 1993.

<sup>30</sup> Voir J. Romanidis, «Notes on the Palamite Controversy and Related Topics.»

<sup>31</sup> Sur ce dernier point, voir le chapitre 1 de notre livre *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, Paris, 1998.

apparut très tôt;<sup>32</sup> la deuxième fut mise en valeur par Photius et sa postérité; la troisième fut développée au XIII<sup>e</sup> siècle – ébauchée, non sans ambiguïté, par Nicéphore Blemmydès, puis clarifiée et précisée par Grégoire II de Chypre – en relation avec le désir de voir progresser le dialogue avec les Latins,<sup>33</sup> mais aussi afin de s’opposer à une interprétation strictement filioquiste du *per Filium*,<sup>34</sup> ses protagonistes lui trouvant cependant des fondements nombreux chez les Pères anciens, en particulier Athanase d’Alexandrie, Grégoire de Nysse et Maxime le Confesseur. Cette dernière explication est aujourd’hui toujours mise en avant par les Orthodoxes dans le dialogue œcuménique comme étant le seul terrain où, sur le plan proprement théologique où se situe la théologie filioquiste, ils peuvent donner leur accord à l’affirmation de la procession du Saint-Esprit du Père *par le Fils*.<sup>35</sup> Le rejet, par la théologie latine, de la distinction de l’essence et des énergies, attribuée au «palamisme», l’empêche cependant d’accéder à un tel terrain d’entente.

De même le rejet, par les théologiens Latins se situant dans la postérité de l’augustinisme et du thomisme, de la notion de grâce incréée attribuée au «palamisme», maintient-il une distance entre l’Occident et l’Orient chrétiens quant à la façon de concevoir la déification de l’homme, notion largement sous-évaluée par l’Occident mais que l’Orient place au centre de sa conception de la vie spirituelle puisqu’il considère, dans la lignée des Pères grecs, qu’elle est la fin de celle-ci et le but

<sup>32</sup> Voir la Lettre à Marinos de Maxime le Confesseur, que nous commentons dans le livre cité *supra*.

<sup>33</sup> Chez Nicéphore Blemmydès.

<sup>34</sup> Chez Grégoire II de Chypre, contre Jean Bekkos.

<sup>35</sup> Voir J.-Cl. Larchet, «La question du *Filioque*. À propos de la récente “Clarification” du Conseil pontifical pour la promotion de l’unité des chrétiens», *Le Messager orthodoxe*, 129, 1997, pp. 3–58; repris dans *Θεολογία*, t. 70, no. 4, 1999, pp. 761–812. Voir aussi, dans une perspective plus proche des positions latines: M. Stavrou, «L’Esprit Saint procède du Père par le Fils. L’actualité de la pneumatologie de Nicéphore Blemmydès», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 52, 2005, pp. 115–144; «Le théologien Nicéphore Blemmydès, figure de contradiction entre Orthodoxes et Latinophrones», Communication au 21<sup>e</sup> congrès international d’études byzantines, Londres, 2006; Introduction à Nicéphore Blemmydès, *Œuvres théologiques*, tome 1, Paris, 2007 («Sources chrétiennes» no. 517).

ultime de l'économie du Verbe incarné, le Christ n'ayant sauvé les hommes que pour leur permettre d'accéder à la déification.<sup>36</sup> Pour l'Occident latin, dans la mesure où il accepte la notion de divinisation, celle-ci ne s'accomplit qu'au moyen d'une grâce créée. Pour l'Orient chrétien, une grâce créée ne peut permettre une déification véritable, notamment parce qu'elle ne peut pas faire sortir la créature de son statut ou de son mode d'existence d'être créé; seule la participation à la grâce increée, autrement dit à l'énergie increée de Dieu, permet à l'homme de devenir véritablement dieu par grâce. C'est pourquoi, comme le notait le P. Le Guillou (pour le déplorer), tant pour les orthodoxes que pour les représentants d'autres confessions chrétiennes qui ont approché avec sympathie la notion de déification, «la thèse selon laquelle la doctrine patristique de la divinisation du chrétien implique la distinction palamite de l'essence et des énergies divines s'impose [...] comme une évidence<sup>37</sup>».

La référence aux énergies divines permet en outre une compréhension immédiate de beaucoup d'autres aspects de la spiritualité orthodoxe auxquels l'Occident latin est resté ou devenu étranger mais qui restent très familiers au monde orthodoxe, comme l'importance centrale accordée à la Transfiguration, la mystique de la Lumière, la valorisation spirituelle du corps ou la vénération des icônes et des reliques.

Notons enfin que la distinction de l'essence et des énergies divines ne correspond pas, dans la conscience de l'Orthodoxie, à un moment historique de l'expression dogmatique de sa foi, mais est devenue, en raison de sa dogmatisation par les conciles du XIV<sup>e</sup> siècle entérinés par les conciles et les Actes dogmatiques officiels ultérieurs, inhérente à celle-ci.

On voit donc que les enjeux de cette question sont essentiels et que l'issue du dialogue entre l'Orient et l'Occident chrétiens en dépend pour une grande part. Le P. Le Guillou écrivait il y a quelques années: «On peut dire aujourd'hui que, pour une grande majorité de théologiens orthodoxes de la diaspora européenne et américaine, le cœur de la doctrine

---

<sup>36</sup> Sur ce point, voir par exemple V. Lossky, «Rédemption et déification», dans *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, pp. 95–108.

<sup>37</sup> «Grégoire Palamas», *Istina*, 19, 1974, p.259.

palamite, à savoir la distinction réelle en Dieu de l'essence et des énergies, est devenue la pierre de touche de l'Orthodoxie par rapport au Catholicisme et qu'elle a remplacé pour eux la question du *Filioque* comme *impedimentum dirimens* à une éventuelle union des Églises.»<sup>38</sup> Ce jugement est exact, sauf que: 1) cette question ne remplace pas celle du *Filioque* mais s'ajoute à elle et va d'ailleurs de pair avec elle, comme nous l'avons noté; 2) cela n'est pas vrai seulement pour les théologiens de la *diaspora* attachés à la Tradition orthodoxe, mais aussi, et plus encore, pour ceux des pays orthodoxes, comme le montre par exemple le large consensus qui est apparu lors des récents colloques internationaux consacrés à la place de saint Grégoire Palamas dans l'histoire et aujourd'hui.<sup>39</sup>

Il faut avoir bien conscience que la divergence de conception entre la théologie orthodoxe et la théologie catholique sur la question des énergies divines, tant en raison de sa nature que de ses enjeux dans les domaines de la théologie et de la spiritualité, constitue un *impedimentum dirimens* à la réalisation de l'union entre les deux Églises, et que le refus, souvent *a priori*, d'un certain nombre de théologiens catholiques actuels d'examiner ce sujet sinon avec la sympathie, du moins avec le sérieux et l'attention qu'il requiert, constitue – de même d'ailleurs que la minimisation de cette question par certains théologiens orthodoxes occidentaux – une attitude proprement anti-œcuménique en ce qu'elle empêche le dialogue de progresser.

Sur un plan purement historique, il importe de déterminer le statut exact de la théologie de Grégoire Palamas. Alors que ce dernier est considéré par l'Église orthodoxe comme l'un de ses Pères majeurs et l'un de ses principaux docteurs,<sup>40</sup> et aussi comme un témoin fidèle de la Tradition, certains de ses contemporains puis bon nombre de théologiens et de patrologues

<sup>38</sup> Ibid., p.257.

<sup>39</sup> Voir note 18.

<sup>40</sup> Voir l'introduction et la conclusion de G. Mantzaridis aux Actes des colloques scientifiques internationaux d'Athènes (13–15 novembre 1998) et de Limassol (5–7 novembre 1999): 'Ο Άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς στην ιστορία και τὸ παρόν, Monastère de Vatopaidi, Mont-Athos, 2000, pp. 45–59, 791–793.

ou historiens occidentaux l'ont accusé d'innovation et même d'hérésie.<sup>41</sup>

Il paraît donc important à plusieurs égards de se demander si la distinction de l'essence et des énergies divines, qui est au centre du débat, est une invention de Palamas, ou si elle a des antécédents et sous quelles formes. Si de tels antécédents peuvent être déterminés et exposés, il conviendra de se demander ensuite dans quelle mesure la théologie de Grégoire Palamas leur est fidèle et peut se réclamer légitimement de la Tradition.

Il serait utile aussi de rechercher si les Pères latins n'ont pas développé, parallèlement aux Pères grecs ou en corrélation avec eux, une théologie des énergies divines, fût-ce avec d'autres mots et sous une autre forme et, dans la mesure où des points de rupture ont existé (nous pensons en particulier à l'augustinisme), il conviendrait d'en préciser les raisons et la nature.

Il conviendrait également de s'interroger sur les raisons pour lesquelles l'Occident chrétien, à partir du V<sup>e</sup> siècle surtout, est resté si éloigné de la perspective de l'Orient chrétien non seulement sur la question des énergies divines, mais également sur les questions connexes de la distinction créé/incréé,<sup>42</sup> de la grâce et de l'apophatisme.

Il nous semble que la confrontation entre les deux théologies antagonistes que sont le palamisme et le thomisme risque de se prolonger indéfiniment et n'est pas une voie fructueuse de dialogue, comme le prouvent un certain nombre de tentatives non seulement anciennes mais récentes.

Il nous semble également que la recherche de compromis n'a guère de chance d'aboutir à satisfaire les deux parties,

---

<sup>41</sup> Voir le récapitulatif que nous avons établi dans «Ο Άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς και ή πατερική παράδοση», dans G. Mantzaridis (éd.), Ο Άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς στην ιστορία και τò παρόν, Actes des colloques scientifiques internationaux d'Athènes (13–15 novembre 1998) et de Limassol (5–7 novembre 1999), Monastère de Vatopaidi, Mont-Athos, 2000, pp. 331–332.

<sup>42</sup> Sur ce point, voir Lévy, *Le créé et l'incréé. Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin*.

notamment parce qu'elle évite d'aborder ou minimise artificiellement les points de divergence.<sup>43</sup>

Seul un retour aux sources exempt de tout a priori, fondé sur une analyse ouverte autant que scientifiquement rigoureuse et honnête, peut permettre de trouver un terrain d'entente et de progresser véritablement dans le dialogue sur la voie de l'unité.



#### Резюме

Найбільш відомим богословом, що описав різницю між Божественною “природою” та її “енергіями” був Григорій Палама, в опозицію до якого виступили не лише західні богослови але й візантійська гуманістична традиція. Проти поглядів Григорія Палами полемічно виступили такі сучасні католицькі патрологи як L. Allatius, D. Pétau, M. De Rubeis, M. Jugie та S. Guichardon. Навіть сьогодні його богословіє часто відкидають як “сретицьке” навіть на зважаючи на те, що недавні дослідження таких авторів як G. Pelland, P. de Renczes, A. de Halleux та E. Durand продемонстрували, що “Паламізм” має дуже давні корені в патристичній літературі ще задовго до 14 століття. Відповідь православних патристів (Д. Станілоє, К.

<sup>43</sup> Comme exemple de compromis récent, voir A.N. Williams, *The Ground of Union. Deification in Aquinas and Palamas*, et pour sa critique, voir la recension de J. van Rossum, dans *Contacts*, 56, 2004, pp. 100–04. Voir également A. Lévy qui, prétendant à la fois que «la théologie de Grégoire Palamas s'enracine dans celle de Maxime» et que «la théologie de Thomas d'Aquin ne diverge pas dogmatiquement de celle de Maxime le Confesseur», en déduit une convergence fondamentale entre Thomas d'Aquin et Grégoire Palamas pour la raison logique que «si A=B et si B=C, alors A=C», la différence étant seulement de perspective et de formulation (*Le créé et l'incréé. Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin*, Paris, 2007). L'auteur aura d'autant plus de mal à convaincre les deux parties que les deux prémisses sont mal établies par lui et que le seconde n'est guère recevable. La conclusion quant à elle, tirée au prix d'une virtuosité analytique qui évite la rencontre frontale des thèses majeures du «docteur hésychaste» et du «docteur angélique», aura encore plus de mal à se faire admettre.

Керн, Г. Флоровський, В. Лосський і особливо І. Майендорф) на захист богословія Григорія Палами була настільки ж полемічною бо захищалася невід'ємна частина православної "тотожності". Автор пропонує розрізнити три джерела ворожості до Палами з боку католицьких (і протестантських) богословів: невігластво, надмірне августиніанство або (певні течії) томізму. Водночас, у нещодавній праці Дейвида Бредшав (David Bradshaw) робиться спроба запропонувати четверте джерело: відмінні метафізичні системи на Сході і на Заході. Дебати навколо сутності та енергій торкаються також інших дебатів між Православною та Католицькими Церквами зокрема стосовно "філіокве". Автор звертається до нещодавніх публікацій на цю тему а також до творів Максима Сповідника, Кирила Олександрійського, Блаженного Августина, Атанасія Олександрійського та Григорія Кипрського. Автор доходить висновку, що необхідно ще багато попрацювати для того щоб конкретизувати терміни, якими користуються сторони дебатів щодо Божественної сутності та енергій бо в протилежному разі "Паламізм" може залишатися уявним або реальним *impedimentum dirimens* у справі Православно-Католицької єдності.

