



**HAL**  
open science

**L'argumentation antithomiste de Matthieu Ange  
Panarétos sur le Filioque et la doctrine de l'amour  
(mi-XIVe siècle)**

Marie-Hélène Blanchet

► **To cite this version:**

Marie-Hélène Blanchet. L'argumentation antithomiste de Matthieu Ange Panarétos sur le Filioque et la doctrine de l'amour (mi-XIVe siècle). Alessandra BUCOSI; Anna CALIA. *Contra Latinos et Adversus Graecos. The separation between Rome and Constantinople from the Ninth to the Fifteenth Century*, Peeters, pp.395-409, 2020, *Orientalia Lovaniensia Analecta*, 9789042937857. hal-03089445

**HAL Id: hal-03089445**

**<https://hal.science/hal-03089445v1>**

Submitted on 28 Dec 2020

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## **L'argumentation antithomiste de Matthieu Ange Panarétos sur le *Filioque* et la doctrine de l'amour (mi-XIV<sup>e</sup> siècle)\***

Résumé : La polémique antithomiste de Panarétos, qu'il faut placer dans les années 1350-1360, se limite à deux traités, l'un contre le *Filioque*, l'autre contre la doctrine latine du purgatoire. Dans les deux cas, Panarétos réfute un même opuscule de Thomas d'Aquin, *Des raisons de la foi* au chantre d'Antioche, plus précisément le chapitre 4 sur la procession du Saint-Esprit et le chapitre 9 sur le purgatoire. Cet ouvrage de Thomas a été traduit en grec au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle et il a la particularité d'avoir donné lieu à deux versions en grec, l'une par Démétrios Kydonès, l'autre par un certain Atoumès. C'est cette dernière que Panarétos utilise.

L'article examine l'argumentation de Panarétos en matière pneumatologique, en étudiant particulièrement sa réfutation de la thèse thomiste selon laquelle l'amour de Dieu est le propre de l'hypostase de l'Esprit, sujet très peu présent jusqu'alors dans la théologie byzantine.

Mots-clés : thomisme ; antithomisme ; procession du Saint-Esprit ; polémique antilatine ; orthodoxie byzantine

Auteur : Marie-Hélène Blanchet  
UMR Orient et Méditerranée

La traduction à Constantinople d'une grande partie des œuvres de Thomas d'Aquin en grec dans un temps très court, entre 1354 et les années 1370, représente un défi soudain pour les tenants de l'orthodoxie traditionnelle hostiles à toute forme d'influence latine. Une intense activité intellectuelle se déploie alors à Constantinople autour de cette nouvelle manière de faire de la théologie, et une polémique spécifique apparaît, en faveur ou à l'encontre du thomisme. Démétrios Kydonès, qui était à l'initiative de la traduction des traités de Thomas, est le principal défenseur du théologien latin, tandis que Nil Kabasilas et d'autres entreprennent de le contredire.

Face à l'approche systématique et rationnellement argumentée de la question trinitaire telle que la présente Thomas d'Aquin, les théologiens byzantins sont obligés de renouveler au moins en partie le contenu et la méthode de leur défense de la doctrine orthodoxe. Pour contrer Thomas, ils doivent à leur tour trouver de nouvelles formes d'expression et de contre-attaque. Dans ce contexte, un genre ancien est revivifié, celui de la réduction à l'absurde des thèses de l'adversaire par le syllogisme: Photios déjà y avait recouru, mais à partir du XIII<sup>e</sup> siècle la technique syllogistique s'affine sous la plume de Nicéphore Blemmydès, puis de Barlaam de Calabre et de Nil Kabasilas.

Le traité antithomiste de Panarétos que je vais analyser relève de cette démarche, mais sous la forme d'un commentaire suivi et exhaustif d'un chapitre du *De rationibus fidei* de Thomas d'Aquin. Il ne s'agit donc pas d'une série de syllogismes détachés de leur contexte latin d'origine: Panarétos reprend les termes même de Thomas et choisit de réfuter son texte linéairement pour le contredire point par point. Il prend aussi le parti de ne pratiquement pas s'appuyer sur les autorités patristiques et tente de développer une contre-argumentation logique, du même type que celle de Thomas d'Aquin.

### **I. À propos de Matthieu Ange Panarétos**

Matthieu Ange Panarétos est un polémiste antilatin prolifique de la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle: la totalité de sa production littéraire, soit vingt-deux traités et florilèges, consiste en des réfutations de la doctrine et des usages liturgiques latins. Sa biographie est cependant très mal connue, car les sources byzantines disponibles pour cette période, en particulier les

---

\* Je remercie John Demetracopoulos de ses précieux conseils lors de la relecture de cet article.

correspondances, ne le mentionnent jamais.<sup>1</sup> Il a été confondu à tort avec Michel Panarétos, le chroniqueur de l'empire de Trébizonde qui vivait aussi dans la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle,<sup>2</sup> mais il semble qu'aucun lien n'existe entre les deux personnages.

Les rares informations que l'on peut rassembler sur Panarétos se résument donc à très peu de choses. En une seule occasion, il fournit dans une souscription la date de l'un de ses traités, celui sur les causes de la séparation des Églises composé 1356 années après l'Incarnation.<sup>3</sup> Plusieurs de ses œuvres contiennent une même indication sur le statut de leur auteur, à savoir la formule: « Matthieu Ange Panarétos, questeur ». Il s'agit là d'un titre aulique qui n'est plus lié au XIV<sup>e</sup> siècle à une quelconque fonction judiciaire;<sup>4</sup> ce titre atteste seulement que Panarétos devait appartenir à l'aristocratie byzantine, dont il porte l'un des patronymes bien connus: Ἄγγελος / Ange. Il vivait peut-être à Constantinople, ainsi que tendrait à le laisser penser une mention de la capitale byzantine dans le titre d'un de ses traités.<sup>5</sup>

Il faut donc par hypothèse placer son activité de polémiste dans les décennies 1350-1360. Ses œuvres sont transmises par cinq manuscrits principaux contenant la plupart de ses traités, en grande partie inédits. La production de Panarétos se répartit en quatre domaines: les florilèges, les réfutations de la doctrine du *Filioque*,<sup>6</sup> les réfutations de la primauté du pape et cinq autres traités sur diverses « erreurs » latines.<sup>7</sup> La polémique strictement antithomiste de Panarétos se limite à deux traités, l'un déjà mentionné contre le *Filioque*, dont il sera question dans cet article et dont il faut signaler qu'il a connu une diffusion non négligeable puisqu'il est transmis par quatorze manuscrits; l'autre, inédit, porte sur la doctrine latine du purgatoire. Dans les deux cas, Panarétos réfute un même opuscule de Thomas d'Aquin, le *De rationibus fidei ad cantorem Antiochenum*, plus précisément le chapitre IV sur l'Esprit saint et le chapitre IX sur le purgatoire.

Il faut ici dire un mot de la traduction utilisée par Panarétos, car il existe deux versions grecques du *De rationibus fidei* datant du XIV<sup>e</sup> siècle.<sup>8</sup> L'une de ces deux versions, transmise par

---

<sup>1</sup> Voir PLP n° 21649. La principale étude sur la vie de Panarétos est P. RISSO, *Matteo Angelo Panareto e cinque suoi opuscoli*, dans *Roma e l'Oriente*, 8 (1914), pp. 91-105, 162-179, 231-237, 274-290 ; 9 (1915), pp. 112-120, 202-206 ; 10 (1915), pp. 63-77, 146-164, 238-251 ; 11 (1916), pp. 28-35, 76-80, 154-160. Ces informations ont été reprises et complétées par V. LAURENT, *Panarétos, Matthieu Ange*, dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 11 (1931), coll. 1841-1849; C. BUDA, *Influsso del tomismo a Bisanzio nel secolo XIV*, dans *BZ*, 49 (1956), pp. 318-331; M.-H. BLANCHET, *Éliminer Thomas d'Aquin: le projet antithomiste de Matthieu Ange Panarétos*, dans A. SPEER – P. STEINKRÜGER (eds), *Knotenpunkt Byzanz. Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen*, 37. *Kölner Mediaevistentagung, Köln 14-17 September 2010* (*Miscellanea Mediaevalia*, 36), Berlin, 2012, pp. 452-465, ici pp. 453-456.

<sup>2</sup> Voir PLP n° 21651.

<sup>3</sup> A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Μαυρογορδάτειος βιβλιοθήκη ἤτοι γενικὸς περιγραφικὸς κατάλογος τῶν ἐν ταῖς ἀνά τὴν Ἀνατολὴν βιβλιοθήκαις εὐρισκομένων ἐλληνικῶν χειρογράφων. Τόμος πρῶτος [Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τῆς νήσου Λέσβου ἐλληνικῶν χειρογράφων]*, Konstantinoupolis, 1884, pp. 80-81, n° 92.

<sup>4</sup> Voir A. GKOUTZIOUKOSTAS, *Ο θεσμός του κοιαιστωρα του ιερού παλατιου: η γένεση, οι αρμοδιότητες και η εξέλιξή του*, Thessaloniki, 2001, pp. 134-141; PSEUDO-KODINOS, *Traité des offices*, éd. J. VERPEAUX, Paris, 1966, p. 184, ll. 1-3.

<sup>5</sup> Voir RISSO, *Matteo Angelo Panareto*, 8 (1914), p. 164: εὐρέθη καὶ ἐνταῦθα ἐν τῇ Κ. πόλει ἐν βιβλίῳ παλαιῷ: « il a été trouvé aussi ici, à Constantinople, dans un vieux livre ».

<sup>6</sup> Deux de ces réfutations sont éditées: un court texte sur la doctrine latine de la procession de l'Esprit dans RISSO, *Matteo Angelo Panareto*, 9 (1915), pp. 117-120; d'autre part, le traité réfutant Thomas d'Aquin sur la question de la procession de l'Esprit a été édité et traduit en italien par C. BUDA: voir MATTHIEU ANGE PANARETOS, *Traité sur la procession du Saint-Esprit*, éd. C. BUDA, *Il tomismo a Bisanzio nel secolo XIV. Una polemica bizantina del secolo XIV*, dans *Archivio storico per la Calabria e la Lucania*, 26 (1957), pp. 291-323; 27 (1958), pp. 3-33.

<sup>7</sup> Risso a édité un opuscule sur les origines du schisme, une liste d'erreurs des Latins, une dispute portant sur l'eau chaude versée dans le calice avant la communion et un traité sur les azymes: voir *supra* note 1.

<sup>8</sup> S. PAPADOPOULOS, *Ἑλληνικαὶ μεταφράσεις θωμιστικῶν ἔργων. Φιλοθωμιστὰ καὶ ἀντιθωμιστὰ ἐν Βυζαντίῳ*, Athina, 1967, pp. 56-60.

cinq manuscrits, est due à Démétrios Kydonès, tandis que la seconde, connue par cinq autres manuscrits, doit être attribuée à un traducteur jusqu'ici inconnu, Atoumès, que j'ai récemment essayé d'identifier.<sup>9</sup> La traduction qu'utilise Panaréto est celle d'Atoumès, de même que Nil Kabasilas dans son traité *Sur l'Esprit*: cette version est donc antérieure à la mort de Nil en 1363.<sup>10</sup> Cette traduction du *De rationibus fidei* n'est pas sans poser quelques problèmes, en particulier de terminologie, mais dans l'ensemble elle fournit un texte fidèle à l'original et donne accès à la pensée de Thomas d'Aquin sans trop de déformations.

Dans le cadre du projet international *Thomas de Aquino Byzantinus*,<sup>11</sup> je prépare pour ma part l'édition critique de l'ensemble de ce dossier, c'est-à-dire:

- les deux traductions grecques du *De rationibus fidei* (inédites)
- le traité de Panaréto sur le purgatoire (inédit)
- le traité de Panaréto sur la procession de l'Esprit, qui a été édité par C. Buda sur la base d'un seul manuscrit.<sup>12</sup>

## II. Le *De rationibus fidei* et la doctrine pneumatologique de Thomas d'Aquin

Le *De rationibus fidei* a été composé par Thomas d'Aquin dans les années 1260:<sup>13</sup> c'est un court traité qui offre une présentation synthétique des fondements de la foi chrétienne. Il était destiné au chantre d'Antioche – un personnage inconnu – qui avait sollicité Thomas pour obtenir des conseils sur la manière de disputer contre les musulmans. Les chapitres III et IV sont consacrés à la présentation de la doctrine trinitaire; le chapitre IV traite plus particulièrement de l'Esprit et est intitulé: « Comment il faut entendre en Dieu la procession du Saint-Esprit qui procède du Père et du Fils ». <sup>14</sup> C'est celui-ci que Panaréto réfute.

Dans ce court traité, Thomas développe une doctrine ancienne formulée d'abord par Augustin: l'Esprit est un don de Dieu, et ce don consiste en l'amour de Dieu lui-même. Cette affirmation se fonde sur l'exégèse de la lettre de Paul aux Romains (Rom. 5, 5): « l'amour [*caritas* dans la Vulgate, qui traduit ἀγάπη] de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous fut donné ». L'amour divin est certes commun aux trois personnes de la Trinité, mais Augustin attribue aussi à ce terme un sens personnel qui s'applique spécifiquement à l'hypostase de l'Esprit. L'Esprit est compris comme la charité, ou amour, il est identique à

---

<sup>9</sup> M.-H. BLANCHET, *Atoumès, un nouveau traducteur byzantin de Thomas d'Aquin*, dans A. BERGER et al. (eds), *Koinotaton doron. Das späte Byzanz zwischen Machtlosigkeit und kultureller Blüte (1204-1461)* (*Byzantinisches Archiv*, 31), Berlin, 2016, pp. 17-37.

<sup>10</sup> BLANCHET, *Atoumès*, p. 24.

<sup>11</sup> Sur ce projet international dirigé par John Demetracopoulos (Université de Patras) et Charalambos Dendrinos (Université de Londres), voir <http://www.elemedu.upatras.gr/labart/dimitr/index1.html>. Sur l'avancement du projet, voir J. A. DEMETRACOPOULOS, *The Influence of Thomas Aquinas on Late Byzantine philosophical and theological thought: À propos of the Thomas de Aquino Byzantinus Project*, dans *Bulletin de philosophie médiévale*, 54 (2012), pp. 101-124; J. A. DEMETRACOPOULOS – C. DENDRINOS, *Thomas de Aquino Byzantinus*, dans *Bulletin de philosophie médiévale*, 56 (2014), pp. 13-22.

<sup>12</sup> Voir *supra* note 6.

<sup>13</sup> THOMAS D'AQUIN, *De Rationibus Fidei ad Cantorem Antiochenum*, éd. H.-F. DONDAINE, *Thomas d'Aquin, Opera omnia*, 40, pars B, Roma, 1968 (Editio Leonina), B57-B73. Traduction française G. EMERY, *Les raisons de la foi*, Paris, 1999; traduction anglaise J. KENNEY, *Reasons for the faith against the Muslims (and one objection of the Greeks and Armenians) to the cantor of Antioch*, dans *Islamochristiana*, 22 (1996), pp. 31-52; traduction allemande L. HAGEMANN – R. GLEI, *De rationibus fidei*, Altenberge, 1987.

<sup>14</sup> Trad. EMERY, *Les raisons de la foi*, p. 75 (le texte du chapitre IV occupe dans l'édition critique de H.-F. Dondaine citée à la note précédente les pp. B59-B61, et comme la traduction de G. Emery reproduit cette édition, on se contentera dans la suite de renvoyer à cette dernière).

l'amour divin lui-même, qui est la substance même de Dieu.<sup>15</sup> Augustin défend cette idée dans les chapitres 17 à 19 du livre XV du *De Trinitate*:

Si donc on doit appeler proprement charité [*caritas*] l'une des trois personnes, à laquelle ce nom conviendrait-il mieux qu'à l'Esprit saint ? Ce n'est pas à dire que, dans cette sainte et souveraine nature, substance et charité soient différentes: la substance même est charité, la charité même est substance, soit dans le Père, soit dans le Fils, soit dans le Saint-Esprit; et cependant, c'est l'Esprit saint qui reçoit en propre le nom de charité.<sup>16</sup>

Augustin va plus loin en affirmant que cet amour divin est l'amour mutuel du Père et du Fils: il est éternellement donné par le Père au Fils et par le Fils au Père. Il en découle que le Père et le Fils participent tous deux à la procession de l'Esprit. Ainsi la doctrine de l'amour est au fondement de l'idée de la double procession de l'Esprit, le *Filioque*.

Thomas d'Aquin, à la suite de toute la tradition théologique occidentale, reprend cette doctrine qui assimile l'Esprit à l'amour de Dieu, et il en fait le socle de sa doctrine de la procession de l'Esprit.<sup>17</sup> Il est ainsi en mesure d'affirmer à la fois l'unité de l'essence divine au sein de la Trinité et la distinction entre les trois personnes. La distinction entre des personnes consubstantielles ne peut provenir que de leurs propriétés personnelles, qui sont liées aux relations d'origine, c'est-à-dire aux modes de procession au sein de la Trinité: le Fils se distingue par le fait qu'il est engendré, qui est sa propriété, et l'Esprit par le fait qu'il procède. Thomas propose alors un raisonnement par analogie pour mieux comprendre ces deux processions immanentes: de même que l'intellect engendre la pensée ou le *Logos (Verbum)*, de même le Père a engendré le Fils; et de même que l'amour donne à tout être une inclination, ou appétit, vers un bien qui lui correspond, de même la nature divine se communique à l'Esprit par la procession. Thomas explicite ainsi l'analogie de l'amour dans la *Somme théologique*:

C'est pourquoi ce qui, en Dieu, procède par mode d'amour ne procède pas comme engendré, comme fils, mais bien plutôt comme souffle. Ce mot évoque une sorte d'élan et d'impulsion vitale, dans le sens où l'on dit que l'amour nous meut et nous pousse à faire quelque chose.<sup>18</sup>

Selon Thomas, cette doctrine du Verbe de Dieu et de l'amour de Dieu permet de défendre le dogme trinitaire face à des musulmans qui accusent les chrétiens de polythéisme, et elle est la seule à même d'expliquer aussi en même temps la distinction entre les personnes divines.<sup>19</sup> L'analogie de l'amour se poursuit pour justifier, comme chez Augustin, la double procession de l'Esprit du Père et du Fils. Thomas résume sa pensée de façon très synthétique dans le chapitre IV du *De Rationibus Fidei*:

---

<sup>15</sup> L. AYRES, *Augustine on the Trinity*, dans G. EMERY – M. LEVERING (eds), *The Oxford handbook of the Trinity*, Oxford – New York, 2011, pp. 123-137, ici pp. 129-130.

<sup>16</sup> Traduction dans P. AGAËSSE, *Œuvres de saint Augustin*. 16, *La Trinité, Livres VIII-XV* (Bibliothèque augustinienne), Paris, 1997, p. 505 (XV, XVII, 29). Voir aussi *ibid.*, pp. 523-525 (XV, XIX, 37): « Sans doute croyons-nous, comprenons-nous que la charité n'est pas dans la Trinité le privilège du seul Esprit saint, mais aussi que ce n'est pas sans fondement qu'on lui attribue en propre le nom de charité ». Voir aussi K. L. REINHARD, *Somebody to Love?: The Proprium of the Holy Spirit in Augustine's Trinity*, dans *Augustinian Studies*, 41.2 (2010), pp. 351-373.

<sup>17</sup> G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 2004, pp. 79-88, 270-293.

<sup>18</sup> Traduction par A.-M. ROGUET dans THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I, Paris, 1984, 358 (I, q. 27, a. 4).

<sup>19</sup> Dans le *De potentia*, q. 9, a. 9, ad 7, Thomas s'en justifie ainsi: « si la procession du Verbe et de l'amour ne suffit pas pour insinuer la distinction personnelle, il ne pourra y avoir aucune distinction personnelle en Dieu » (cité par Trad. EMERY, *Les raisons de la foi*, p. 39).

Il est en outre manifeste que nous ne pouvons rien aimer d'un amour intellectuel et saint si nous ne l'avons pas conçu en acte par notre intellect. Or la conception de l'intellect, c'est le verbe: il est donc nécessaire que l'amour tire son origine du verbe. Or nous disons que le Verbe de Dieu est le Fils: d'où il ressort clairement que le Saint-Esprit procède du Fils.<sup>20</sup>

### III. La doctrine de l'amour à Byzance jusqu'au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle

Cette doctrine qui associe l'amour à la troisième personne de la Trinité n'est pas présente telle quelle dans la patristique grecque, même si l'idée que Dieu est amour, explicite dans le Nouveau Testament, est évidemment commentée. Les développements proprement augustinien n'ont pas été discutés par les théologiens byzantins jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle: il faut attendre la traduction en grec du *De trinitate* d'Augustin par Maxime Planude pour que les Byzantins puissent découvrir cette doctrine,<sup>21</sup> et elle ne donne pas lieu aussitôt à des réfutations.<sup>22</sup>

La première critique de cette doctrine se trouve dans un petit traité antilatin de Manuel Moschopoulos<sup>23</sup> datant de la toute fin du XIII<sup>e</sup> siècle ou du début du XIV<sup>e</sup> siècle.<sup>24</sup> L'auteur synthétise en quelques lignes l'argumentation latine en en dégagant l'idée essentielle: l'amour est une propriété propre à l'Esprit, il est l'action de celui qui aime, donc l'action du Père et du Fils dans la procession de l'Esprit.<sup>25</sup> L'argument contradictoire apporté par Moschopoulos consiste à rappeler que la Trinité est amour, et non spécifiquement l'Esprit: « Comment pourrait-il [l'amour] être la propriété en propre de l'Esprit, tandis que c'est aussi Dieu, c'est-à-dire la Trinité, qui est appelé amour ? ».<sup>26</sup> Polemis, qui a effectué l'édition de ce texte, considère que Manuel Moschopoulos réplique dans ce traité non à Augustin, mais déjà à Thomas d'Aquin, dont une traduction partielle de la *Somme théologique* a circulé dans le milieu des dominicains de Pétra au début du XIV<sup>e</sup> siècle.<sup>27</sup>

À son tour, Barlaam traite brièvement de ce thème dans son premier traité (traité A) contre les Latins sur la procession du Saint-Esprit, qui date de 1334.<sup>28</sup> L'opuscule 5, chapitre 11, contient précisément l'affirmation suivante: « le Saint-Esprit est amour du Père et du Fils, donc il

---

<sup>20</sup> Trad. EMERY, *Les raisons de la foi*, p. 77.

<sup>21</sup> Le *De Trinitate* d'Augustin a été traduit en grec par le moine Maxime Planude à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, sans doute avant 1281: voir AUGUSTIN, *Αὐγουστίνου Περὶ Τριάδος βιβλία πεντεκαίδεκα ἅπερ ἐκ τῆς Λατίνων διαλέκτου εἰς τὴν Ἑλλάδα μετένεγκε Μάξιμος ὁ Πλανούδης, εισαγωγή, ελληνικό και λατινικό κείμενο, γλωσσάριο*, éd. M. PAPAΘΟΜΟΠΟΥΛΟΣ – I. TSABARE – G. RIGOTTI, 2 vols, Athina, 1995, en particulier l'introduction I, p. LIV. Pour les chapitres 17 à 19 du livre XV, voir II, pp. 928-953.

<sup>22</sup> C'est peut-être sous l'influence d'Augustin que, au début du XIV<sup>e</sup> siècle, Théolepte de Philadelphie décrit l'Esprit comme l'amour mutuel des deux autres personnes de la trinité: voir J. A. DEMETRACOPOULOS, *Αὐγουστίνος και Γρηγόριος Παλαμάς*, Athina, 1997, pp. 88-89.

<sup>23</sup> Sur Manuel Moschopoulos, voir *PLP* n° 19373. Il était le neveu de Nicéphore, métropolite de Crète à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, et l'élève de Planude.

<sup>24</sup> Voir l'introduction de Polemis dans MANUEL MOSCHOPOULOS, *Traité antilatin*, éd. I. POLEMIS, *An unpublished anti-Latin treatise of Manuel Moschopoulos*, dans *JÖB*, 46 (1996), pp. 251-264, ici pp. 251-254.

<sup>25</sup> MOSCHOPOULOS, *Traité antilatin*, paragraphe 7, p. 257, ll. 54-58.

<sup>26</sup> MOSCHOPOULOS, *Traité antilatin*, paragraphe 8, p. 257, ll. 60-61: πῶς δ' ἂν εἴη ἴδιον ἰδιαιτάτων τοῦ πνεύματος, ὅπου γε καὶ ὁ Θεός, ἤγουν ἡ ἅγια Τριάς, ἀγάπη λέγεται;

<sup>27</sup> Cette traduction partielle est attribuée au dominicain Guillaume Bernard de Gaillac: MOSCHOPOULOS, *Traité antilatin*, pp. 253-254. Voir aussi J. A. DEMETRACOPOULOS, *Demetrius Cydonis' translation of Bernardus Guidonis' list of Thomas Aquinas' writings and the historical roots of Byzantine Thomism*, dans A. SPEER et D. WIRMER (eds), *1308. Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit (Miscellanea Mediaevalia, 35)*, Berlin, 2010, pp. 829-881, ici pp. 831-834.

<sup>28</sup> BARLAAM DE CALABRE, *Opere contro i Latini. Introduzione, storia dei testi, edizione critica, traduzione e indici*, éd. A. FYRIGOS (*Studi e testi*, 347-348), 2 vols, Città del Vaticano, 1998, I, pp. 228-230. D'après l'auteur, la date de composition de l'opuscule 5 du traité A est l'automne 1334.

est nécessaire que celui-ci procède des deux ».<sup>29</sup> Sa réfutation au chapitre 12 porte sur les conséquences de cette doctrine de la procession de l'Esprit selon laquelle ce dernier émane de l'amour mutuel du Père et du Fils: « Appeler celui-ci [l'Esprit] amour du Père et du Fils, en tant qu'ils s'aiment l'un l'autre, qu'il soit l'amour entre eux, pas un des saints ne nous l'a enseigné ».<sup>30</sup>

On ne sait pas si les œuvres de Nil Kabasilas sur la question de la procession de l'Esprit ont été composées avant ou après le traité de Panaréto: ces textes sont probablement à peu près contemporains et doivent dater des années 1350-1360 – nécessairement avant 1363 pour ce qui concerne Nil, puisqu'il est mort à cette date.<sup>31</sup> Dans l'ensemble de la production de Nil, seul son sixième syllogisme traite de la doctrine de l'amour.<sup>32</sup> Il faut signaler que Nil aborde la construction théologique thomasienne de façon plus générale et plus complète que Panaréto, puisqu'il prend en compte non seulement l'analogie de l'Esprit avec l'amour, mais aussi avec la volonté divine (θέλησις), ce qui correspond à une autre formulation qu'on trouve chez Thomas.<sup>33</sup> Mais Nil ne s'en tient pas dans ce syllogisme à la question de l'analogie entre l'Esprit et l'amour: il y ajoute l'idée de la procession du Verbe par l'intellect et discute plus largement de la procession de l'Esprit et du rôle qu'y exerce le Fils. Le sixième syllogisme de Nil, qui, d'après son intitulé, porte sur la doctrine de l'amour, oppose à Thomas sur ce point une réfutation moins systématique que celle de Panaréto. On esquissera plus loin quelques comparaisons entre les deux textes.

#### IV. Les arguments antithomistes de Panaréto

On peut relever deux types d'arguments principaux dans le traité de Panaréto, lequel porte exclusivement sur le *De rationibus fidei* – on ne sait pas si Panaréto a lu d'autres œuvres de Thomas. Ce sont d'une part des critiques de méthode, d'autre part une contestation du fond de sa doctrine. Plusieurs thèmes différents sont abordés dans ce traité sur le Saint-Esprit, par exemple la théorie de la connaissance liée à l'idée que le Verbe est la conception de l'intellect. On se concentrera ici seulement sur les problèmes théologiques posés par l'assimilation de l'Esprit avec l'amour.

##### 1. Critique méthodologique

Le premier niveau de critique porte sur les prémisses thomistes, qui, selon Panaréto, sont faussées du fait d'une erreur de méthode: Thomas mélange des réalités de natures différentes. Ce dernier affirme en effet: « Chez nous, pourtant, l'amour procède (*procedit* / *πρόεισι*) d'une double cause. Parfois d'une nature corporelle ou matérielle, et l'amour alors est le plus souvent impur »; puis il introduit une distinction entre cet amour humain impur et l'amour pur qui s'applique aux

---

<sup>29</sup> BARLAAM, *Opere contro i Latini*, II, p. 584, ll. 93-94: τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον ἀγάπη ἐστὶ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ, οὐκοῦν ἀναγκαῖον καὶ ἐξ ἀμφοῖν αὐτὸ ἐκπορεύεσθαι. Barlaam évoque aussi fugitivement cette question dans son traité A, chapitre 5, section 29: voir *ibid.*, II, p. 410, ll. 373-375.

<sup>30</sup> BARLAAM, *Opere contro i Latini*, II, p. 586, ll. 103-107: ἀγάπην δὲ αὐτὸ φάναι Πατρὸς καὶ Υἱοῦ ὡς ἐκείνων ἀγαπόντων ἀλλήλους, τοῦτο τὴν μεταξὺ αὐτῶν ἀγάπην οὔτε τις τῶν ἁγίων ἡμᾶς ἐδίδαξεν.

<sup>31</sup> Voir NIL KABASILAS, *Sur le Saint-Esprit*, éd. T. KISLAS, Paris, 2001, en particulier pp. 122-127 pour les syllogismes.

<sup>32</sup> Voir NIL KABASILAS, *Nilus Cabasilas et theologia s. Thomae de processione Spiritus Sancti*, éd. E. CANDAL, Città del Vaticano, 1945, pp. 310-324. Nil part d'une citation de Thomas extraite de la *Somme contre les Gentils*, livre IV, chapitre 24, n. 13, traduite en grec: Ἐτι, καὶ ἐξ αὐτοῦ τοῦτου τοῦ λέγειν τὸ μὲν Πνεῦμα τὸ ἅγιον ὡς ἀγάπην προίεναι, τὸν δὲ Υἱὸν ὡς λόγον, ἔπεται καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον εἶναι ἐκ τοῦ Υἱοῦ. Ἡ γὰρ ἀγάπη πρόεισιν ἐκ τοῦ λόγου· ἐπεὶ μὴδὲ δυνάμεθ' ἀγαπᾶν, εἰ μὴ τῷ ἐνδιαθέτῳ λόγῳ πρότερον συλλάβομεν τοῦτο (*ibid.*, paragraphe 155, p. 310, ll. 15-18).

<sup>33</sup> Voir KABASILAS, *De processione*, paragraphe 156, p. 310, ll. 22-24, où Nil cite la *Somme contre les Gentils*, livre IV, chapitre 24, n. 12. Voir aussi *ibid.*, paragraphe 157, p. 312, ll. 11-12 (οἱ δὲ καὶ εἰδέναι οἴονται καὶ ἀγάπην ἢ θέλησιν ταύτην καλοῦσιν); *ibid.*, paragraphe 162, p. 314, ll. 29-30.

« réalités d'ordre intelligible qui sont bonnes et qui conviennent à la raison ».<sup>34</sup> Panaréto le reprend en disant: « Mais comment se peut-il que l'amour, qui est quelque chose d'immatériel et d'incorporel, *provienne d'une nature matérielle et corporelle* – une puissance de l'âme constituée d'une matière corporelle ? ».<sup>35</sup>

Panaréto considère que Thomas utilise le concept d'amour (*amor* / ἀγάπη) à mauvais escient en confondant ce qui est immatériel avec ce qui est matériel: pour lui, l'amour impur dont parle Thomas n'est autre que « l'appétit mû par la passion du désir et du cœur ».<sup>36</sup> Il ne s'agit donc pas là de l'amour, mais d'une passion. En outre, Thomas prétend tirer de ces définitions qui concernent l'amour humain des conclusions qu'il applique au divin: il le fait précisément lorsqu'il associe l'Esprit à l'amour de Dieu, mais que, dans le même temps, il raisonne sur l'amour à partir de l'expérience humaine.

Selon Panaréto, une distinction radicale doit en effet être faite entre ce qui relève du discours sur les choses divines, c'est-à-dire la théologie, et ce qui relève des lois naturelles, ainsi qu'il l'annonçait dès le préambule de son traité: « Comment donc ce qui dépasse la nature pourrait-il être démontré naturellement ? ».<sup>37</sup> Or Thomas ne cesse de passer d'un plan à l'autre, si bien que Panaréto lui reproche de faire de la « physiologie » au lieu de théologie: « Mais tu veux démontrer naturellement ce qui concerne Dieu, tu mélanges ce qui ne se mélange pas et tu proposes une physiologie selon la nature de la procession du très saint Esprit ».<sup>38</sup> Nil Kabasilas utilise le même argument dans son sixième syllogisme en citant un passage de Grégoire de Nazianze où figure le même terme, qui, à lui seul, disqualifie la démarche: « Dis-moi ce qu'est pour le Père d'être inengendré, et je t'expliquerai (φυσιολογήσω) la génération du Fils ainsi que la 'procession' de l'Esprit. Alors nous délirerons tous les deux en nous penchant sur les mystères de Dieu ».<sup>39</sup> Selon Panaréto, Thomas ne respecte pas ces frontières étanches entre les sciences, ce qui conduit Panaréto à mettre en cause les connaissances même de Thomas en l'accusant de

---

<sup>34</sup> Trad. EMERY, *Les raisons de la foi*, pp. 75, 77.

<sup>35</sup> PANARETOS, *Traité sur la procession*, p. 309, ll. 12-14: πῶς γὰρ ἡ ἀγάπη πράγματι ἄυλον καὶ ἀσώματον, ἐκ φύσεως ὕλικῆς καὶ σωματικῆς πρόεισι, ψυχικὴ δύναμις ἐκ σωματικῆς ὕλης;

<sup>36</sup> PANARETOS, *Traité sur la procession*, p. 310, ll. 5-6: ἡ ἐμπαθῆς ὄρεξις ἢ τῆς ἐπιθυμίας καὶ τοῦ θυμοῦ, ἢ παρὰ σοῦ λεγομένη ἀγάπη ἀκάθαρτος.

<sup>37</sup> PANARETOS, *Traité sur la procession*, p. 300, ll. 7-8: πῶς δὲ καὶ φυσικῶς τὰ ὑπὲρ φύσιν κατασκευασθήσονται;

<sup>38</sup> PANARETOS, *Traité sur la procession*, p. 313, ll. 2-5: ἀλλ' ἐπειδὴ φυσικῶς ἐθέλεις τὰ τοῦ Θεοῦ δεικνύειν καὶ μιγνύεις τὰ ἄμικτα, καὶ τὴν τοῦ παναγίου Πνεύματος ἐκπόρευσιν οὐ διὰ τοῦ Πνεύματος οὐδὲ κατὰ τοὺς λόγους ἀλλὰ κατὰ φύσιν φυσιολογεῖς [...]. Cet amalgame entre « physiologie » et « théologie » va à l'encontre de toutes les conceptions chrétiennes, et même antiques, de la connaissance de Dieu: déjà Aristote proposait une tripartition des sciences théoriques entre physique, mathématique et théologie, où seule cette dernière est habilitée à traiter du divin. Cette division a été reprise et reformulée par les commentateurs d'Aristote en Orient comme en Occident pour affirmer la prééminence de la théologie: voir P. HADOT, *Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, in *Museum Helveticum*, 36 (1979), pp. 201-223, ici pp. 202-206 et 218-221.

<sup>39</sup> Grégoire de Nazianze s'adresse là (*Discours* 31, 8) à Macédonius, qui développait une doctrine hérétique sur la procession du Fils et de l'Esprit: εἰπέ σὺ τὴν ἀγεννησίαν τοῦ Πατρός, κἀγὼ τὴν γέννησιν τοῦ Υἱοῦ φυσιολογήσω καὶ τὴν ἐκπόρευσιν τοῦ Πνεύματος, καὶ παραπληκτίσομεν ἄμφω εἰς Θεοῦ μυστήρια παρακύπτοντες (GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 27-31 (Discours théologiques)*, éd. et trad. P. GALLAY (*Sources chrétiennes* 250), Paris, 1978, p. 290, ll. 16-19, cité par NIL KABASILAS, *De processionne*, 6<sup>e</sup> syllogisme, paragraphe 160, p. 312, l. 32 – p. 314, l. 2). Voir aussi le 5<sup>e</sup> syllogisme de Nil, où l'auteur reproche à Thomas de bâtir des syllogismes dans lesquels il mélange les réalités naturelles avec les réalités divines: « tu rapproches les choses divines, intelligibles et surnaturelles des choses sensibles et matérielles » (*ibid.*, p. 298, ll. 22-23: τὰ θεῖα καὶ ἀπερινόητα καὶ ὑπερφυσῆ τοῖς αἰσθητοῖς καὶ ὑλαίοις συντάττων).



« manque de science » et d'« ignorance » (ἀνεπιστημοσύνην καὶ ἀμαθίαν),<sup>40</sup> et en qualifiant ses raisonnements de purs « sophismes ».<sup>41</sup>

Panaréτος relève ensuite des erreurs conceptuelles chez Thomas d'Aquin. Il récuse par exemple la manière dont Thomas assimile l'amour et l'Esprit. Dans le *De rationibus fidei*, Thomas affirme:

Or les choses dont le principe du mouvement est caché (*occultum principium sui motus* / κεκρυμμένην ἀρχὴν τῆς σφῶν κινήσεως) reçoivent le nom d'« esprit » (*spiritus* / πνεῦμα): c'est ainsi que les vents sont appelés « esprits » parce que le principe de leur souffle n'est pas apparent; la respiration également et le mouvement des canaux trachéens, procédant d'un principe intérieur et caché, reçoivent le nom d'« esprit ». Il est donc convenable que, dans la mesure où les choses divines peuvent être nommées par des paroles humaines, l'amour divin qui procède (*procedens* / προιοῦσα) ait reçu le nom d'« Esprit ».<sup>42</sup>

Panaréτος contredit Thomas en expliquant que beaucoup d'autres choses relèvent de la même définition vague, à savoir qu'elles ont *un principe de leur mouvement qui est caché*: par exemple, explique-t-il avec une évidente ironie, il en est ainsi du principe du mouvement du vers de terre, ou de la mouche, des étoiles, de la germination des plantes, du fœtus pour sortir du ventre de sa mère, etc.<sup>43</sup> Il poursuit en revenant aux réalités divines et déclare: « Et le Fils engendré par le Père, est-ce qu'il n'a pas caché sa propre génération indicible et inconcevable [...] ? Qu'on dise alors que le Fils aussi, comme l'amour, est Esprit ».<sup>44</sup>

On a là un exemple caractéristique de la démarche de Panaréτος: mettant en cause le flou conceptuel de Thomas, il arrive à une conclusion aberrante, en l'occurrence que le Fils serait l'Esprit, et il la présente comme l'aboutissement logique du raisonnement de Thomas. Ici pourtant, Panaréτος fait dire à Thomas ce qu'il n'avait pas dit lorsqu'il conclut: « Et donc il n'y a pas seulement *l'amour divin qui procède qui ait reçu le nom d'Esprit* ».<sup>45</sup> Thomas n'affirmait pas que seul l'amour de Dieu puisse être appelé Esprit, mais simplement que l'appellation d'Esprit correspondait, de par la définition qu'il lui donnait, à la nature de l'amour divin.

Dernière manifestation de l'incompétence de Thomas selon Panaréτος, il se met lui-même en contradiction avec les Écritures. Panaréτος se réfère peu aux autorités scripturaires, mais il le fait pour contester à nouveau et d'une autre façon l'assimilation faite par Thomas entre amour et Esprit. Panaréτος cite le passage fondamental de la lettre de Paul aux Romains (Rom. 5, 5) déjà mentionné: « L'Amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous fut donné ».<sup>46</sup> Puis il enchaîne:

---

<sup>40</sup> PANARETOS, *Traité sur la procession*, p. 305, l. 18 et p. 309, l. 19.

<sup>41</sup> PANARETOS, *Traité sur la procession*, p. 312, ll. 26-27: πρὸς τὰς σὰς μεθοδείας καὶ κενὰς ἀποδείξεις. Et un peu plus loin (*ibid.*, p. 313, ll. 1-2): τὴν σαθρὰν ἀναιρήσομεν καὶ πολυκέφαλον ὕδραν τῶν σῶν σοφιστικῶν λόγων (« nous détruirons la malsaine hydre aux nombreuses têtes de tes discours et sophismes »).

<sup>42</sup> Trad. EMERY, *Les raisons de la foi*, 75.

<sup>43</sup> PANARETOS, *Traité sur la procession*, p. 307, l. 11 – p. 308, l. 7.

<sup>44</sup> PANARETOS, *Traité sur la procession*, p. 308, l. 26 – p. 309, l. 3: ὁ υἱὸς γεννηθεὶς ἐκ τοῦ πατρὸς, οὐ κεκρυμμένην ἔχει τὴν ἰδίαν γέννησιν ἄρρητον καὶ ἀκατάληπτον [...]· λεγέσθω τοῖνον καὶ ὁ υἱὸς ὡς καὶ ἡ ἀγάπη, πνεῦμα.

<sup>45</sup> PANARETOS, *Traité sur la procession*, p. 309, ll. 4-5: καὶ οὐκέτι λοιπὸν ἡ θεία ἀγάπη προιοῦσα, μόνη πνεύματος ἐπωνυμίαν ἔσχεν.

<sup>46</sup> Voir *supra* p. 3 à propos de cette citation. PANARETOS, *Traité sur la procession*, p. 316, ll. 5-7: πῶς δὲ νοήσεις τὸ τοῦ μεγάλου Παύλου πρὸς Ῥωμαίους ῥητὸν τό· ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχεται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἀγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν.

Cet amour de Dieu, est-ce donc l'Esprit de Dieu ou autre chose ? Si donc c'est l'Esprit lui-même, comment nous est-il donné grâce à l'Esprit ? Si c'est autre chose, alors il y aura deux Esprits qui proviennent du *Logos*. Le nom d'amour est-il commun à la Trinité ou est-il propre à l'Esprit ?<sup>47</sup>

La difficulté soulevée par Panaréτος est réelle: soit l'Esprit est donné aux hommes grâce à l'Esprit, ce qui est absurde, soit il s'agit de deux Esprits différents, ce qui est irrecevable. Il est en effet difficile de faire coïncider les mentions de l'amour de Dieu dans le Nouveau Testament avec la construction trinitaire proposée par Thomas, dans laquelle l'Esprit seul s'identifie à l'amour. On a vu que déjà Augustin avait souligné ce problème en disant que l'amour n'est certes pas un privilège exclusif de l'Esprit, mais qu'il définit cependant l'Esprit.<sup>48</sup> Thomas considère lui aussi qu'il existe un seul amour divin, qui n'est autre que Dieu lui-même, ainsi qu'il est dit en I Io. 4, 8; mais il utilise aussi le même terme dans un sens personnel pour désigner l'Esprit.<sup>49</sup> Certains prédécesseurs byzantins de Panaréτος à leur tour avaient contesté l'interprétation restrictive consistant à assimiler l'amour divin au seul Esprit.<sup>50</sup> La critique de Panaréτος rejoint donc ici un débat qui existe déjà tant dans la longue tradition théologique occidentale que dans les traités polémiques byzantins.

Ces erreurs de méthode, que Panaréτος prétend rendre apparentes, sont fondamentalement liées pour lui à l'erreur doctrinale de Thomas. Le point de jonction entre la méthode et le fond réside justement dans la manière dont Thomas s'affranchit, selon Panaréτος, des textes sacrés: il bâtit une théologie – suspecte d'être une « physiologie », on l'a vu – détachée de l'enseignement de l'Église primitive, des conciles et des Pères. Panaréτος réitère son accusation liminaire:

Il nous faut donc redire tout ce que nous avons dit en préambule, à savoir que cette théologie ne se trouve pas chez les théologiens. [...] Selon la parole, 'Dieu est amour, et celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu en lui' [I Io. 4, 16]; nous avons entendu aussi que 'le fruit de l'Esprit est amour' [Gal. 5, 22]. Mais que l'Esprit en tant qu'amour tire son origine et tienne son existence du *Logos*, jamais jusqu'ici nous ne l'avons entendu.<sup>51</sup>

Thomas est donc présenté comme porteur d'interprétations théologiques nouvelles fabriquées par lui de toutes pièces, si bien qu'il tombe sous le coup de la condamnation

---

<sup>47</sup> PANARETOS, *Traité sur la procession*, p. 316, ll. 7-11: ἡ ἀγάπη τοίνυν αὕτη τοῦ θεοῦ, τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα ἐστίν, ἢ ἕτερόν τι· εἰ μὲν οὖν αὐτὸ τὸ πνεῦμα, πῶς δίδεται ἡμῖν διὰ τοῦ πνεύματος· εἰ δὲ ἕτερόν τι, δύο λοιπὸν ἔσονται πνεύματα τὰ ἐκ τοῦ λόγου προερχόμενα· τὸ δὲ τῆς ἀγάπης ὄνομα, κοινὸν ἐπὶ τῆς τριάδος, ἢ ἴδιον τοῦ πνεύματος;

<sup>48</sup> Voir *supra* note 16.

<sup>49</sup> EMERY, *Théologie trinitaire*, 273.

<sup>50</sup> C'est l'argument avancé brièvement par Manuel Moschopoulos: voir *supra* note 26.

<sup>51</sup> PANARETOS, *Traité sur la procession*, p. 312, ll. 13-21: ἔχομεν οὖν εἰπεῖν αἴθις ὅσα καὶ ἐν προοιμίῳ εἰρήκαμεν, τὸ μὴ τὴν θεολογίαν ταύτην εὐρίσκειν ἐν τισὶ τῶν θεολόγων ἀνδρῶν [...]. κατὰ τὸν εἰπόντα· ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστὶ καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ θεῷ μένει καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ· καὶ τὸν καρπὸν τοῦ πνεύματος ἀγάπην εἶναι ἠκούσαμεν· τὸ πνεῦμα δὲ ὡς ἀγάπη ἐκ τοῦ λόγου ἀνίσχεται καὶ τὴν ὑπαρξίν ἔχειν, οὐδέπω τέως ἠκούσαμεν. Dès le préambule de son traité, Panaréτος accusait Thomas de vouloir démontrer les vérités de foi à l'aide de la philosophie. Il rejetait l'usage par Thomas de la méthode rationnelle en théologie en affirmant: « notre foi ne repose pas sur certains raisonnements nécessaires, certes non, et elle ne se démontre pas par des propositions et des conclusions » (*ibid.*, p. 300, ll. 5-7). Plutôt que d'une différence méthodologique réelle entre Byzantins et Latins en matière de théologie, cette critique relève de la polémique antilatine traditionnelle.

paulinienne en Galates 1, 8-9, que Panaréto cite juste après la phrase précédente: « si quelqu'un vous annonce un évangile différent de celui que vous avez reçu, qu'il soit anathème ! ». <sup>52</sup>

## 2. La contestation de la doctrine thomiste

Au fond, c'est bien sûr la doctrine du *Filioque* que critique et rejette dans son traité Panaréto. Mais il le fait en essayant de suivre la logique argumentative de Thomas, y compris du point de vue doctrinal. Il ne reprend donc presque pas ici l'argument photien traditionnel de la causalité en Dieu, qui repose sur l'idée que c'est la propriété du Père d'être cause des deux autres personnes divines. Il reprend en revanche deux autres arguments fréquents dans la polémique sur le *Filioque*, à savoir l'inférieure dignité conférée à l'Esprit si celui-ci procède à la fois du Père et du Fils, tandis que le Fils ne procède que du Père, et surtout l'impossibilité de concevoir une procession aussi du Fils, alors que la procession de l'Esprit par le Père est nécessairement parfaite et suffisante. <sup>53</sup> Mais Panaréto n'introduit pas artificiellement cet argument, il le place exactement là où Thomas fait intervenir explicitement la personne du Père dans la procession du Verbe et de l'amour – alors que jusqu'à ce passage, Thomas avait seulement cherché à démontrer que l'Esprit en tant qu'amour procède du Fils en tant que Verbe, sans du tout mentionner la procession du Père: « De plus, personne ne doute que Dieu, de qui procèdent le Verbe et l'amour, soit une réalité qui subsiste, pouvant ainsi être appelé 'hypostase' ou 'personne' ». <sup>54</sup> Panaréto place alors Thomas face à ce qu'il considère comme une contradiction:

Tu disais que l'amour provient du *Logos*, et maintenant tu dis que, de celui dont le *Logos* provient [i-e le Père], l'amour aussi provient; s'il en est ainsi (et c'est bien le cas), et que l'Esprit tient de Dieu sa parfaite existence, comment tient-il aussi du Fils son existence, alors qu'il existe parfaitement à partir de Dieu ? <sup>55</sup>

Panaréto réintroduit donc ici un argument tout à fait classique contre le *Filioque*, mais en l'articulant habilement avec la doctrine de l'amour.

Plus remarquable encore est l'attention que Panaréto accorde au point essentiel de la démonstration de Thomas, c'est-à-dire sa doctrine de la relation. <sup>56</sup> Pour Thomas, la distinction des personnes au sein de la Trinité est relative et se fait par les seules relations d'opposition selon l'origine, qui sont la génération pour le Fils et la procession pour l'Esprit. Panaréto perçoit parfaitement la tentative de la part de Thomas d'éviter, par le recours à la doctrine de l'amour, de devoir formuler une plus claire distinction des personnes divines ou hypostases. Il explique ainsi: « Puisque l'amour est une relation (*σχέσις*) – il s'exerce en effet à l'égard d'un objet –, comment [se fait-il que] tu considères la relation comme une hypostase ? Ou bien diras-tu que l'Esprit est anhypostatique ? ». <sup>57</sup>

La question est évidemment pure provocation, car Thomas ne peut ni confondre la relation avec l'hypostase, ni dénier à l'Esprit le statut d'hypostase. Mais Panaréto pointe ainsi

---

<sup>52</sup> Cette citation très courante dans la littérature de polémique antilatine se trouve juste après le passage précédent: PANARETOS, *Traité sur la procession*, p. 312, ll. 21-23, et elle est aussi donnée *ibid.*, p. 301, ll. 2-3.

<sup>53</sup> PANARETOS, *Traité sur la procession*, p. 318, l. 23 – p. 319, l. 8.

<sup>54</sup> Trad. EMERY, *Les raisons de la foi*, p. 77.

<sup>55</sup> PANARETOS, *Traité sur la procession*, p. 318, ll. 23-27: φάσκων γὰρ ἐκ τοῦ λόγου τὴν ἀγάπην προέρχεσθαι, νῦν, ἐξ οὗ ὁ λόγος καὶ τὴν ἀγάπην λέγεις προϊέναι· καὶ εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, καθὼς δῆτα καὶ ἔστι, καὶ τὴν ὑπαρξίν τελείαν ἐκ τοῦ θεοῦ τὸ πνεῦμα ἔχει, πῶς καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ τὴν ὑπαρξίν ἔχει, τὸ τελείως ὑπάρχον ἐκ τοῦ θεοῦ;

<sup>56</sup> Sur ce point aussi, la polémique contre Thomas existe déjà, en particulier chez Barlaam, mais Panaréto est le premier à envisager la question de la relation en même temps que la doctrine de l'amour.

<sup>57</sup> PANARETOS, *Traité sur la procession*, p. 316, ll. 3-5: ἐπεὶ δὲ ἡ ἀγάπη σχέσις τις ἐστὶ, πρὸς τι γὰρ ἐστὶ, πῶς τὴν σχέσιν φρονεῖς ὑπόστασιν· ἢ ἀνυπόστατον φήσεις τὸ πνεῦμα;

une certaine ambiguïté dans l'analogie thomasienne, qui fait de l'amour à la fois le mode de procession de l'Esprit et la personne même de l'Esprit. Panaréτος revient à la charge plus loin en n'employant plus cette fois le terme consacré pour désigner la « relation » intratrinitaire (σχέσις), mais en le remplaçant par « rapport » (ἀνάφορα):

Ces rapports qui proviennent de la génération et de la procession, tu ne nous en parles pas. Ou faut-il les appeler ainsi, 'rapports' ? Que sont-ils ? Substance (οὐσία), hypostase (ὑπόστασις) ou accident (συμβεβηκός) ? Ils ne peuvent pas être autre chose que cela.<sup>58</sup>

La critique est en réalité la même: si, dans la génération et la procession, il ne s'agit pas de relations – qui, en philosophie aristotélicienne, sont des accidents –, mais si l'amour qui procède est en réalité l'hypostase, voire la substance divine, le raisonnement latin n'est plus logique. Et Panaréτος en vient à reprocher à Thomas d'opérer une confusion et de ne pas distinguer clairement entre relation, hypostase et même substance, par conséquent il l'accuse de sabellianisme:

Cependant, puisque tu as dit que le fait d'aimer est la substance de Dieu, alors le fait d'aimer et l'amour sont la même chose, et toi c'est bien ainsi que tu philosophes; or en Dieu, l'amour est l'Esprit, de même que le *Logos* est le Fils; et l'Esprit est une personne parmi les trois personnes, c'est-à-dire une hypostase; donc la substance et l'hypostase, c'est-à-dire la personne, sont la même chose. En quoi diffères-tu de Sabellius ?<sup>59</sup>

On voit que la critique de Panaréτος est relativement savante, même si elle est loin d'être exempte de faiblesses. Certains de ses raisonnements sont très peu convaincants et relèvent du sophisme, par exemple lorsqu'il cherche à tout prix à montrer que l'une des personnes divines se confond avec une autre. Dans son argumentation contre le *Filioque*, Panaréτος puise largement dans la polémique antilatine traditionnelle: une étude plus poussée permettra de préciser son degré de dépendance envers ses sources éventuelles, en particulier Barlaam de Calabre et Nil Kabasilas.

Il demeure cependant évident que Panaréτος adapte et modèle son discours sur celui de Thomas d'Aquin dans le cadre d'une réfutation serrée, sans recourir de manière artificielle à des arguments rebattus et conventionnels: en cela, il participe bien d'un renouvellement de la controverse théologique avec les Latins, dans la forme comme dans le fond. Il réfute l'argumentation thomiste sur la doctrine de l'amour, sujet jusqu'alors très peu présent dans la théologie byzantine, et identifie la doctrine de la relation d'origine comme un élément essentiel de la pensée de Thomas et comme l'une des causes profondes du différend théologique entre Byzantins et Latins: il est donc capable de suivre le théologien latin sur son terrain et d'entrevoir une possible faille dans son système.

L'étude de ce traité de polémique anti-thomiste montre donc que certains théologiens byzantins du XIV<sup>e</sup> siècle comme Panaréτος sont capables de comprendre et de discuter

---

<sup>58</sup> PANARETOS, *Traité sur la procession*, p. 320, l. 26 – p. 321, l. 2: τὰς ἀναφορὰς δὲ ταύτας τὰς προερχομένης ἐκ τῆς γεννήσεως καὶ τῆς ἐκπορεύσεως, οὐ λέγεις ἡμῖν· ἢ οὕτω καλεῖν ἀναφορὰς χρή· τί οὖν εἰσὶν· οὐσία, ὑπόστασις, ἢ συμβεβηκός; ἕτερον γὰρ οὐκ ἔστι παρὰ ταῦτα.

<sup>59</sup> PANARETOS, *Traité sur la procession*, p. 318, ll. 12-18: ὁμῶς ἐπεὶ τὸ ἀγαπᾶν ἔφησ' εἶναι τοῦ θεοῦ τὴν οὐσίαν, τὸ δὲ ἀγαπᾶν καὶ ἡ ἀγάπη ταῦτό καὶ σὺ γὰρ οὕτω φιλοσοφεῖς· ἐπὶ θεοῦ δὲ ἡ ἀγάπη τὸ πνεῦμα ἐστίν, ὡσπερ ὁ λόγος ὁ υἱός· ἔστι δὲ τὸ πνεῦμα τῶν τριῶν προσώπων ἐν πρόσωπον εἶτουν ὑπόστασις· ἔστι λοιπὸν οὐσία καὶ ὑπόστασις ἥγουν πρόσωπον ταυτό· καὶ τί διαφέρεις τοῦ Σαβελλίου;

l'argumentation latine, d'ailleurs fondée sur la logique aristotélicienne qui leur est familière. Lorsqu'ils rejettent les nouveaux développements théologiques occidentaux, en particulier la scolastique, ils le font donc délibérément et non par simple méconnaissance de la doctrine adverse.

Marie-Hélène Blanchet is a research fellow at CNRS (UMR 8167 Orient et Méditerranée, Monde byzantin) in Paris. Her research focuses on the intellectual and religious history of the Byzantine Empire during the Palaiologan period (13th-15th centuries). Among other works, she is the author of *Georges Gennadios Scholarios (vers 1400-vers 1472)* (Paris 2008). She is working now on critical editions within the *Thomas de Aquino Byzantinus* project.