



**HAL**  
open science

**Eschatologie et communion : les conséquences d'une  
constitution pneumatologique de l'ecclésiologie selon J.  
Zizioulas**  
Rémi Chéno

► **To cite this version:**

Rémi Chéno. Eschatologie et communion : les conséquences d'une constitution pneumatologique de l'ecclésiologie selon J. Zizioulas. *Istina*, 2006, 51, pp.375-412. hal-04345907

**HAL Id: hal-04345907**

**<https://hal.science/hal-04345907>**

Submitted on 14 Dec 2023

**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.

## Eschatologie et communion : les conséquences d'une constitution pneumatologique de l'ecclésiologie selon J. Zizioulas

On fait régulièrement appel aujourd'hui à la théologie orthodoxe contemporaine pour corriger ce qui a pu être diagnostiqué comme un déficit pneumatologique, voire même un « christomonisme » de l'ecclésiologie catholique. *A contrario*, l'ecclésiologie orthodoxe a pu être à son tour soupçonnée de « pneumatomonisme <sup>1</sup> » ! Le métropolite Jean de Pergame (Jean Zizioulas) a consacré une bonne part de ses études à fonder pneumatologiquement la théologie de l'Église. Quelles sont les conséquences d'une telle fondation ? Zizioulas en développe principalement deux : une ecclésiologie de communion et une ecclésiologie eschatologique. Dans cet article, nous chercherons comment notre auteur est arrivé à ces deux conséquences, comment il les comprend et comment il les applique aux questions ecclésiologiques particulières. Nous nous pencherons spécialement sur la dimension eschatologique, puisque, d'une part, elle nous semble avoir moins retenu l'attention des auteurs <sup>2</sup> et que, d'autre part, la thématique de la communion chez Zizioulas et sa réinterprétation des Pères du 4<sup>e</sup> siècle ont été déjà souvent discutées et parfois très critiquées <sup>3</sup>.

### Une christologie conditionnée par la pneumatologie

Dans sa thèse de 1965 sur l'unité de l'Église, Zizioulas dénonçait l'approche pneumatocentrique en ecclésiologie, parce qu'alors « l'ecclésiologie risque de devenir une *sociologie charismatique*, l'unité de l'Église de se limiter à une *societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus* <sup>4</sup> ». Pourtant, dès 1972, il se décide pour une approche pneumatologique en posant, à propos de la théologie de l'ordination, quatre principes méthodologiques qui constituent un véritable programme ecclésiologique,

<sup>1</sup> Voir par exemple ce qu'écrit J. ZIZIOULAS, « Die pneumatologische Dimension der Kirche », *Communio / Internationale katholische Zeitschrift* 2 (1973) 133-147 : « Wie uns scheint, hat die moderne orthodoxe Theologie versucht, dem, was wie ein extremer Christomonismus des Westens aussah, dadurch entgegenzutreten, daß sie in Reaktion dagegen in der Ekklesiologie pneumatomonistische Tendenzen verfolgte. Die Orthodoxen sind so zu „Fachleuten der Pneumatologie“ geworden, an die man sich bei Diskussionen über dieses Thema wenden kann. » (p. 146.) Voir plus loin (n. 11) quelques références à ces critiques.

<sup>2</sup> Le titre de l'édition anglaise du recueil d'articles qui a assuré la renommée – méritée ! – de notre théologien, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, coll. Contemporary Greek Theologians, n°4, Crestwood N.Y. : St. Vladimir's Seminary Press, 1985 (en français, mais pas exactement avec les mêmes articles : *L'être ecclésial*, coll. Perspective orthodoxe, n°3, Genève : Labor et Fides, 1981) a sans doute focalisé la lecture de Zizioulas autour de la thématique d'une ontologie de la communion. En outre, comme on le sait, l'ecclésiologie contemporaine s'est beaucoup plus intéressée au thème de la communion qu'à la dimension eschatologique.

<sup>3</sup> Pour une réception positive de la réinterprétation de la théologie des Cappadociens par Zizioulas, voir par exemple : Paul M. COLLINS, *Trinitarian Theology: West and East. Karl Barth, the Cappadocian Fathers and John Zizioulas*, Oxford : Oxford University Press, 2001. Pour une lecture très critique, voir par exemple : Lucian TURCESCU, « "Person" versus "Individual", and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa », dans : Sarah COAKLEY (éd.), *Re-Thinking Gregory of Nyssa*, coll. Directions in Modern Theology, Oxford : Blackwell Publishing, 2003, p. 97-110.

<sup>4</sup> *Ἡ ἐνότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ Θεῷ Ἐυχρηστία καὶ τῷ Ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας* [= *L'unité de l'Église dans la sainte Eucharistie et dans l'évêque au cours des trois premiers siècles*], Athènes, 1965, p. 15, cité par : G. BAILLARGEON, *Perspectives orthodoxes sur l'Église-communion. L'œuvre de Jean Zizioulas*, coll. Brèches théologiques, Montréal : Les éditions Paulines / Paris : Médiaspaul, 1989, p. 99. L'expression « sociologie charismatique » vise sans aucun doute la pensée d'A. S. Khomiakov. L'expression *societas fidei et Spiritu Sancti in cordibus* renvoie à l'*Apologie de la Confession d'Augsbourg*, ch. VII et VIII, « De l'Église », n° 183 (BSLK, p. 234), où elle constitue une définition de l'Église.

## Une christologie conditionnée par la pneumatologie

qu'on ne s'attendrait pas à trouver dans un article aussi court. Le deuxième et le troisième de ces principes concernent la pneumatologie. Nous limitons notre citation à ces deux principes :

b) La christologie, elle-même, ne peut être traitée comme un sujet autonome : il faut qu'elle soit, sans cesse, conditionnée par la *pneumatologie* et reliée de façon organique à l'*ecclésiologie*. Cela fait entrer la théologie trinitaire elle-même dans l'*ecclésiologie*.

c) Il faut concevoir l'*ecclésiologie* reliée à la christologie dans et par la pneumatologie en termes [1] d'*eschatologie*, élément nécessaire de la pneumatologie (cf. Ac 2) et [2] de la *communauté* concrète de l'Église locale en tant que création naturelle de la *communion* du Saint-Esprit<sup>5</sup>.

Voilà donc la pneumatologie remise à l'honneur ! En fait, il était déjà allé dans ce sens en 1970 dans un article consacré à la même question de l'ordination<sup>6</sup>. Il commençait certes en affirmant que « pour aborder le problème du ministère de l'Église et de l'ordination à ce ministère, il faut toujours partir d'un point de vue christologique », mais dans la même première page de son article, il ajoutait : « On ne peut concevoir christologiquement le ministère que dans le contexte de la pneumatologie et cela conduit finalement à y impliquer toute la Trinité. » La pneumatologie est donc le contexte de la christologie : on n'est pas loin d'affirmer qu'elle la conditionne.

Deux articles importants<sup>7</sup> témoignent du travail de Zizioulas dans les années qui suivent à propos du dossier pneumatologique. C'est au colloque international de Bologne, en 1980, qu'il précise sa pensée<sup>8</sup>. La pneumatologie y apparaît constitutive de la christologie et de l'*ecclésiologie*, déterminant jusqu'aux affirmations ontologiques à propos du Christ et de l'Église<sup>9</sup>. Sa réflexion aboutit finalement en 1982 à discerner deux types de pneumatologie, la première étant conditionnée par la christologie, la seconde inversement conditionnant la christologie<sup>10</sup>. C'est bien sûr cette seconde approche qui a la faveur de notre auteur.

Après avoir retracé la genèse de sa réflexion, reprenons maintenant de façon plus systématique les éléments développés par Zizioulas.

Il ne reprend pas l'accusation sévère et probablement injuste de christomonisme lancé à l'adresse de l'*ecclésiologie* catholique<sup>11</sup>, parce qu'il estime que l'orthodoxie n'a pas davantage

<sup>5</sup> J. ZIZIOULAS, « L'ordination est-elle un sacrement ? 1. Réponse d'un orthodoxe », *Concilium* 74 (1972) 41-47, p. 42. L'original en langue anglaise est paru dans l'édition anglaise de *Concilium* 4 (1972) 33-40. (C'est l'auteur qui souligne.)

<sup>6</sup> J. ZIZIOULAS, « Ordination and communion », *Study Encounter* 6 (1970) 187-192, traduit dans « Ordination et communion », *Istina* 16 (1971) 5-12 (cité ici à partir de cette version). Cet article est repris dans *L'être ecclésial*, p. 171-179.

<sup>7</sup> Il s'agit de l'article déjà cité « Die pneumatologische Dimension... » (1973) et de : « La continuité avec les origines apostoliques dans la conscience théologique des Églises orthodoxes », *Istina* 19 (1974) 64-94. Ce deuxième article est repris dans *Being as Communion...*, p. 172-208.

<sup>8</sup> J. ZIZIOULAS, « Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales. Un point de vue orthodoxe », dans : G. ALBERIGO (éd.), *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et prospective. Actes du colloque international de Bologne - 1980*, coll. Théologie historique, n° 61, Paris : Beauchesne, 1981, p. 131-148. Cet article est repris dans *Being as Communion...*, p. 123-142.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 146.

<sup>10</sup> J. ZIZIOULAS, « Implications ecclésiologiques de deux types de pneumatologie », dans : *Communio Sanctorum. Mélanges offerts à Jean-Jacques von Allmen*, Genève : Labor et Fides, 1982, p. 141-154.

<sup>11</sup> Yves Congar s'était déjà saisi de cette accusation en 1969 avec son article « Pneumatologie ou "christomonisme" dans la tradition latine ? », *Ephemerides Theologicæ Lovanienses* 45 (1969) 394-416, repris dans : *Ecclesia a Spiritu Sancto*

atteint le meilleur équilibre possible entre christologie et pneumatologie dans son ecclésiologie. Il pense ainsi que Georges Florovsky tend vers une approche christologique de l'ecclésiologie tandis que Nikos Nissiotis ou Boris Bobrinsky lui préfèrent l'approche pneumatologique. Cependant, tous ces théologiens reconnaissent les difficultés qu'il y aurait à dissocier les deux aspects<sup>12</sup>. Nissiotis et Bobrinsky, et Zizioulas avec eux, veulent donc corriger le schématisme de la construction de deux économies distinctes que Vladimir Lossky avait développée dans son *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*<sup>13</sup>. Mais, conclut Zizioulas, « une synthèse correcte entre christologie et pneumatologie en ecclésiologie concerne aussi bien l'Orthodoxie que l'Occident<sup>14</sup>. »

#### *Deux types de pneumatologie.*

À quoi donner la priorité entre la christologie et la pneumatologie ? Zizioulas pense que, pendant longtemps, l'Église avait ignoré cette question. Deux types de pneumatologies ont coexisté sans difficulté dans l'Église primitive : d'une part, une pneumatologie de type missionnaire ou historique, conditionnée par la christologie qui en constitue la source ; d'autre part, une pneumatologie de type eucharistique ou eschatologique, qui conditionne au contraire la christologie<sup>15</sup>. Il avait abordé pour la première fois cette distinction en 1973 à propos de l'histoire du salut<sup>16</sup>

*edocta. Mélanges G. Philips*, Gembloux : Duculot, 1970, p. 41–63. Il y répondait aux critiques de N. A. Nissiotis en considérant l'ensemble de la tradition latine, avec un dossier sur la sacramentaire latine (en particulier l'eucharistie) et un deuxième sur la notion de grâce capitale du Christ. Il revient à cette question en s'intéressant spécifiquement à l'ecclésiologie au chapitre 10 de son ouvrage sur le Saint-Esprit (*Je crois en l'Esprit Saint. Tome I : L'Esprit Saint dans l'« économie » révélation et expérience de l'Esprit*, Paris : éditions du Cerf, 1979, p. 227–235), mais surtout dans sa contribution au colloque de Bologne de 1980 : « Les implications christologiques et pneumatologiques de l'ecclésiologie de Vatican II », dans : G. ALBERIGO (éd.), *Les Églises après Vatican II...*, op. cit., p. 117–130. Enfin, dans l'un de ses derniers écrits, *La Parole et le Souffle*, coll. « Jésus et Jésus-Christ », n° 20, Paris : Desclée, 1982, il y consacre la fin de son chapitre 7, p. 159–187.

<sup>12</sup> J. ZIZIOULAS, « Christologie, pneumatologie... », p. 132–133.

<sup>13</sup> V. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris : Aubier éditions Montaigne, 1944. Dans ses chapitres 8 et 9, Lossky développe de façon systématique une vision binaire de l'Église, selon deux économies, l'une christologique et l'autre pneumatologique, et qui fonctionne par une succession de binômes : corps du Christ / plénitude de l'Esprit, une seule nature humaine dans l'hypostase du Christ / plusieurs hypostases humaines dans la grâce du Saint-Esprit, unité / multiplicité, aspect objectif / aspect subjectif. Il écrit ainsi : « L'Église a en même temps un caractère organique et personnel, un accent de nécessité et de liberté, d'objectif et de subjectif, elle est une réalité stable et définie, mais aussi une réalité en devenir. Unie au Christ, "enhypostasiée", elle est un être théandrique, à deux natures. [...] D'autre part, dans les personnes humaines, qui sont les hypostases multiples de sa nature, l'Église n'a atteint sa perfection que virtuellement. » (p. 181–182.) La distinction de deux missions distinctes, du Christ et de l'Esprit, est reprise par Paul Evdokimov dans son article « L'Esprit Saint pensé par les Pères et vécu dans la liturgie », dans : H. CAZELLES, P. EVDOKIMOV et A. GREINER, *Le mystère de l'Esprit-Saint*, Paris : Mame, 1968, p. 69–109 (ici p. 86). Congar n'aurait pas approuvé cette distinction : il insistait sur l'unité de la mission des deux Personnes. De la même façon, Zizioulas refuse de distinguer deux économies : « Der Grundgedanke der Kirchenväter [...] läßt es nicht zu, die Heilökonomie in eine christologische und pneum[at]ologische auseinanderzureißen. » (« Die pneumatologische Dimension... », p. 135).

<sup>14</sup> J. ZIZIOULAS, « Christologie, pneumatologie... », p. 134. Il revient sur ce constat, mais en l'élargissant à toutes les Églises, y compris les communautés protestantes non-institutionnelles, dans son article « The Holy Spirit and the Unity of the Church. An Orthodox Approach », dans : D. DONNELLY, A. DENAUX, J. FAMERÉE (éd.), *The Holy Spirit, the Church and Christian Unity. Proceedings of the consultation held at the Monastery of Bose, Italy (14–20 October 2002)*, coll. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CLXXXI, Leuven : Peeters / University Press, 2005, p. 36.

<sup>15</sup> Sur cette analyse, voir surtout « Implications ecclésiologiques... », p. 141–149 et « Christologie, pneumatologie... », p. 135–136.

<sup>16</sup> « Die pneumatologische Dimension... », p. 136–137.

## Une christologie conditionnée par la pneumatologie

qu'il voyait comprise tantôt dans le cadre d'un développement linéaire pensé en termes de causalité, tantôt comme une histoire entièrement éclairée par l'*eschaton* qui transcende les siècles. Il l'avait retrouvée en 1974 à propos de la continuité de l'Église avec ses origines apostoliques où il distinguait une approche historique et une approche eschatologique<sup>17</sup>.

Conditionnée par la christologie, la pneumatologie de type historique comprend l'Église en marche à la suite du Christ à travers l'histoire pour annoncer l'Évangile après lui. Les apôtres sont envoyés avec le message du Royaume, selon une mission qui rappelle l'institution du *shaliach* juif<sup>18</sup>. Ils sont un chaînon entre le Christ et l'Église et soutiennent un processus historique à travers lequel se constitue l'Église : envoyés par le Christ, ils établissent à leur tour des ministres. Ici, l'Esprit est donné par le Christ et apparaît comme un *agent* du Christ, chargé d'accomplir sa mission en soutenant l'Église de ses dons. L'Église est le peuple de Dieu en dispersion, en pèlerinage vers le Royaume. Corps du Christ, l'Église suit le Christ, sa tête, qui la précède et la conduit. Elle vit dans l'obéissance due au Christ. L'histoire (sainte) suit un développement linéaire caractérisé par une succession de phases qui s'enchaînent, chacune étant la cause de celle qui lui succède.

La pneumatologie de type eschatologique comprend l'Église comme la communauté où l'on participe déjà, spécialement par la célébration de l'eucharistie, à la vie de la Jérusalem céleste. Ici, ce n'est pas le Christ qui donne l'Esprit mais c'est plutôt l'Esprit qui ressuscite le Christ, le baptise et même le conçoit dans le sein de Marie. Il n'est pas l'agent du Christ, mais celui qui en fait un « être eschatologique<sup>19</sup>. » L'Église est le peuple de Dieu rassemblé dans la communion de l'Esprit. L'identité de l'Église n'est plus reçue dans l'obéissance au Christ mais dans le *je* qu'elle se constitue, identique au *je* du Christ. L'Église ne suit donc pas le Christ (historiquement), mais elle l'entoure, présent dans le monde avec son Église, ou même comme son Église. L'histoire sainte est transcendée parce que l'*eschaton* devient une réalité essentielle de l'anamnèse de l'Église, de sa conscience historique. « Le ministère de l'Église a précisément pour but d'être la présence charismatique, dans le monde, de l'*eschaton* grâce auquel le monde est appelé au repentir et à son incorporation à Israël, le peuple de Dieu<sup>20</sup>. » Quand l'Église fait mémoire de l'histoire d'Israël, elle y reconnaît sa propre histoire et non pas seulement une phase préparatoire à celle-ci. La causalité à l'œuvre dans l'histoire sainte, ce n'est plus un passé qui conditionne le présent, mais les *eschata*, l'éternité de Dieu qui sanctifient et déterminent tous les présents dans l'unité d'une histoire. Les apôtres ont une fonction eschatologique : constituant un collège qui réalise la convocation du peuple de Dieu, ils ne sont pas un chaînon historique d'un processus qui conduit vers l'Église, mais leur collège fonde l'Église comme présence sacramentelle du Royaume de Dieu, une présence inséparable de cette structure de communion. Le collège des « apôtres et des presbytres », qui devient le collège de « Jacques et les presbytres », puis finalement le collège des évêques, représente « le tribunal eschatologique de l'Église<sup>21</sup>. »

<sup>17</sup> « La continuité avec les origines apostoliques... », p. 66-70.

<sup>18</sup> Zizioulas rappelle les débats, dans les années 1950, sur la pertinence de cette référence au concept de *shaliach* : *ibid.*, p. 83. En fait, ce concept apparaît sans valeur pour fonder la succession épiscopale dans l'Église ancienne.

<sup>19</sup> « Christologie, pneumatologie... », p. 137.

<sup>20</sup> « Ordination et communion », p. 6.

<sup>21</sup> « La continuité avec les origines apostoliques... », p. 68 n. 16.

Dans le N.T., les deux approches<sup>22</sup> coexistent « paisiblement ». La séquence baptême / confirmation (chrismation) peut être célébrée dans cet ordre ou dans l'ordre inverse très tôt dans l'histoire de l'Église sans que cela soit une cause de rupture entre les Églises<sup>23</sup>. C'est seulement avec l'époque patristique que les deux approches se distinguent d'abord, se séparent ensuite.

Clément de Rome et Ignace d'Antioche sont représentatifs de cette distinction : le premier considère l'Église sous l'angle de la mission, Dieu envoie le Christ qui envoie les apôtres qui établissent les évêques<sup>24</sup> ; le second l'approche à partir de l'eucharistie, l'évêque n'est pas le *successeur* des apôtres dans le sens d'une histoire linéaire, il est l'image de Dieu ou du Christ<sup>25</sup>.

Avec Augustin et Tertullien, la première approche devient cependant rapidement caractéristique de l'Occident<sup>26</sup> tandis que l'Orient s'attache plutôt à la seconde. Zizioulas illustre cette préférence avec la théologie de l'épiscopat de Jean Chrysostome.

La controverse du *Filioque* est, selon notre auteur, le résultat ou en tout cas un symptôme de cette divergence. Avec le *Filioque*, l'Occident aurait fait de la mission la base de la pneumatologie et la révélation de Dieu dans l'histoire le fondement du discours ontologique sur Dieu<sup>27</sup>. La

<sup>22</sup> Zizioulas n'est jamais très disert sur ses références bibliques. Pour le premier type, il renvoie à *Jn* 7, 39 et aux passages qui font du Père celui qui ressuscite Jésus (*Ac* 3, 15 ; 5, 31) ou à ceux qui présentent Jésus comme le chef, qui conduit son Église (*He* 2, 10 ; 12, 2). Pour le second, en faisant référence à la recherche sur les formes primitives de la christologie, il renvoie globalement à *Mt* et *Lc* (l'Esprit réalise la naissance du Christ) ou à *Mc* (l'Esprit baptise Jésus et le fait Christ) : l'événement Christ est constitué par l'Esprit, qui l'a ressuscité des morts (*Rm* 8, 11).

<sup>23</sup> En Syrie et Palestine, la confirmation précédait le baptême jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle, tandis qu'ailleurs l'ordre inverse était suivi, qui finalement prévaudra partout. Mais partout on ne pouvait concevoir le baptême sans le don de l'Esprit : si les approches liturgiques étaient différentes, elles coexistaient bien dans une même foi. Zizioulas renvoie régulièrement à cette situation pour illustrer la concomitance des deux approches, par exemple dans « Implications ecclésiologiques... », p. 143 n. 6, ou dans « Christologie, pneumatologie... », p. 135.

<sup>24</sup> « [...] Jésus, le Christ a été envoyé par Dieu. Donc le Christ vient de Dieu, les apôtres viennent du Christ ; les deux choses sont sorties en bel ordre de la volonté de Dieu. Ils ont donc reçu des instructions et [...] avec la pleine certitude de l'Esprit Saint, ils sont partis annoncer la bonne nouvelle que le royaume de Dieu allait venir. Ils prêchaient dans les campagnes et dans les villes et ils en établissaient les prémices, ils les éprouvaient par l'Esprit, afin d'en faire les évêques et les diacres des futurs croyants. » (*Épître aux Corinthiens*, 42, 1-4, trad. Annie Jaubert, SC 167, p. 168-171). Le schéma est présent dans le N.T. : *Jn* 20, 21 ; *Lc* 10, 16 ; *Mt* 28, 18-20 ; *Rm* 10, 13-17 ; *1 Jn* 1, 1-13 ; *2 Tm* 2, 2 ; *Tt* 1, 15 ; etc.

<sup>25</sup> Selon Ignace, l'évêque « tient la place de Dieu » (*Épître aux Magnésiens*, VI, 1), on doit se soumettre à lui comme « au Père de Jésus-Christ, à l'évêque de tous » (*ibid.*, III, 1). « Pareillement, que tous révèrent les diacres comme Jésus-Christ, comme aussi l'évêque, qui est l'image du Père, et les presbytres comme le sénat de Dieu et comme l'assemblée des apôtres » (*Épître aux Tralliens*, III, 1). Voir aussi l'*Épître aux Romains*, IX, 1 ou l'*Épître aux Smyrniotes*, VIII, 1 (trad. Th. Camelot, SC 10). Zizioulas avait déjà mentionné ces références en 1974, « La continuité avec les origines apostoliques... », p. 69-70.

<sup>26</sup> Zizioulas souligne en particulier en Occident le déplacement de la dimension eschatologique de l'Église vers ce qu'il appelle un « esprit d'activisme » (« Implications ecclésiologiques... », p. 147) où l'histoire devient le lieu de l'essor missionnaire de l'Église et de la construction progressive du Royaume de Dieu dans l'histoire par l'homme investi de l'Esprit, possédé par les individus et transmis par l'ordination. Les *eschata* deviennent alors le terme d'un processus historique. Il reviendra sur ce déplacement dans son article « Déplacement de la perspective eschatologique », dans : *La chrétienté en débat. Histoire, formes et problèmes actuels. Colloque de Bologne 11-15 mai 1983*, coll. Théologies, Paris : éditions du Cerf, 1984, p. 89-100.

<sup>27</sup> « Implications ecclésiologiques... », p. 149. Ces affirmations rapides sont développées de façon plus nuancée dans un exposé de 1982 : « The Teaching of the 2<sup>nd</sup> Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective. (Relazione, 22 marzo 1982) », dans : *Credo in Spiritum Sanctum. Πιστεύω ἐν τῷ Πνεύματι τῷ Ἁγίῳ. Atti del Congresso teologico internazionale di pneumatologia in occasione del 1600° anniversario del I Concilio di Costantinopoli e del 1550° anniversario del Concilio di Efeso, Roma, 22-26 marzo 1982*, coll. Teologia e Filosofia, VI, t. I, Roma : Libreria Editrice Vaticana, 1983, p. 29-54.

## Une christologie conditionnée par la pneumatologie

christologie tendit petit à petit à dominer la pneumatologie. Et l'Orient « ne parvint pas en définitive à surmonter la tentation d'une attitude *réactionnaire* vis-à-vis de l'Occident dans sa théologie<sup>28</sup>. »

Ainsi, la pneumatologie en Occident est conditionnée par la christologie tandis que c'est elle qui la conditionne en Orient. Si Zizioulas voit dans le choix de la priorité à donner à l'une ou à l'autre un *theologoumenon*<sup>29</sup>, il affiche clairement sa préférence pour une pneumatologie de type eschatologique qui conditionne la christologie. Il est explicite sur ce point lors d'une intervention de 1987<sup>30</sup>, où il énonce quatre présupposés ecclésiologiques fondamentaux (qui rappellent et reprennent en partie les principes de 1972 qui ont été cités plus haut) :

1. *L'ecclésiologie doit être située à l'intérieur du contexte de la théologie trinitaire.*
2. *La christologie doit être conditionnée de manière constitutive par la pneumatologie.* C'est faire le choix d'une pneumatologie du deuxième « type ». Mais, dans son intervention, c'est surtout faire le choix d'une pneumatologie qui constitue la personne du Christ selon une ontologie de communion.
3. *L'Église ne tire pas son identité de ce qu'elle est mais de ce qu'elle sera.* C'est faire le choix d'une pneumatologie eschatologique. Mais, dans son intervention, il n'associe plus cette dimension eschatologique au choix d'une pneumatologie de type « deux » (cf. le principe précédent). En fait, ces principes 2 et 3 sont équivalents au point c de son article de 1972 qui voit deux conséquences à la constitution pneumatologique de l'ecclésiologie : la thématique de la communion et la dimension eschatologique.
4. *Il faut donner à l'ecclésiologie sa dimension cosmique, au sens du cosmos non personnel.* C'est ainsi qu'apparaît le rôle des sacrements de l'Église, qui impliquent toute la création : l'Église est au cœur du mystère de la destinée du monde. C'était déjà le quatrième principe d de l'article de 1972. On voit ainsi combien la pensée de Zizioulas, même si elle s'est approfondie au cours des ans, est restée fidèle à ses premières intuitions.

Rendre la pneumatologie constitutive de l'ecclésiologie va conduire Zizioulas à proposer un vocabulaire original autour de la notion d'institution. On parle traditionnellement de l'Église comme *instituée* par le Christ, il ajoute un autre terme : l'Église est en outre *constituée* par l'Esprit. Le Christ *in*-stítue, l'Esprit *con*-stítue<sup>31</sup>. L'institution renvoie au Christ comme celui qui a institué l'Église dans l'histoire, toujours au passé, tandis que la constitution renvoie à l'actualité de l'action de l'Esprit qui surgit dans la vie de l'Église, toujours au présent<sup>32</sup>. Ce vocabulaire mérite sans doute d'être rapproché d'une part de la proposition de Congar qui désigne l'Esprit comme le *co*-

<sup>28</sup> « Christologie, pneumatologie... », p. 136. (C'est l'auteur qui souligne.)

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Jean ZIZIOULAS, « Le mystère de l'Église dans la tradition orthodoxe », *Irénikon* 60 (1987) 323-335. Cet article correspond à son intervention le 4 septembre 1986 au Colloque de Chevetogne organisé sur le thème du « Mystère de l'Église comme différence fondamentale possible entre les Communions chrétiennes ». Ces quatre présupposés sont développés p. 325-327.

<sup>31</sup> « Christologie, pneumatologie... », p. 147.

<sup>32</sup> Dans « La continuité avec les origines apostoliques... », Zizioulas dit du Christ qu'il est *constitué* pneumatologiquement : « J'insiste sur le mot "constitué" parce que mon intention est de dire que le Christ n'est pas le Christ s'il n'est pas une existence dans l'Esprit, ce qui veut dire une *existence eschatologique*. » (p. 73-74. C'est l'auteur qui souligne.)

instituant de l'Église<sup>33</sup> et d'autre part du binôme « institué/instituant », issu de la sociologie des institutions (institution *instituta* et institution *instituant*)<sup>34</sup>.

### Les conséquences de la pneumatologie pour l'ecclésiologie

Deux conséquences reviennent donc sans cesse dans les travaux de Zizioulas, quand il s'agit de penser une ecclésiologie conditionnée par une pneumatologie : la dimension eschatologique de l'Église et son ontologie de communion. Comme on l'a déjà dit en introduction, nous nous intéresserons surtout à la première, même si nous dirons quelques mots de la seconde.

Avant d'examiner comment se déploie la dimension eschatologique de l'Église, revenons brièvement au choix de ces deux dimensions, puisque, dans plusieurs articles, Zizioulas en présente d'autres qu'il ne développe pratiquement pas par la suite.

#### *Les noms de l'Esprit Saint.*

Lors de la rencontre de Bologne, en 1982, Zizioulas part à la recherche de l'essence de la pneumatologie en s'interrogeant sur le vocabulaire néotestamentaire de l'action du Saint-Esprit<sup>35</sup>. Il retient cinq mots : l'Esprit est puissance (δύναμις), donateur de vie (ζωοποιόν), communion (κοινωνία), sainteté (άγιωσύνη) et il est celui qui fait entrer les réalités dernières (έσχάτα) dans l'histoire. Dix ans auparavant, il avait retenu une autre liste<sup>36</sup> : l'Esprit est puissance, sanctification, Esprit de vérité, Esprit de liberté, donateur de vie et communion. Il estimait alors que les deux dernières expressions (donateur de vie et communion) étaient les plus significatives pour l'ecclésiologie et contenaient les autres. Il les identifiait même entre elles puisque la vie dont l'Esprit est le donateur, c'est la vie divine qui consiste justement dans une communion de personnes. Zizioulas voyait dans la *communion* le terme le plus approprié pour rendre compte de l'action de l'Esprit Saint et donc pour réfléchir aux implications de la pneumatologie en ecclésiologie. À propos du couple puissance / communion, Zizioulas avait écrit : « Relativement à la dispersion pour la mission, l'Esprit est décrit surtout comme un *pouvoir* (δύναμις), tandis que dans sa fonction eschatologique, il est *communion* (κοινωνία)<sup>37</sup>. » C'est-à-dire qu'il renvoyait le terme de *puissance* ou de *pouvoir* à une pneumatologie de type historique et celui de *communion* à une

<sup>33</sup> C'est le titre qu'il donne à son chapitre I (« L'Église est faite par l'Esprit. Il en est co-instituant ») du tome 2 de son étude sur le Saint-Esprit : Yves CONGAR, *Je crois en l'Esprit-Saint. Tome II : « Il est Seigneur et il donne la vie »*, Paris : éditions du Cerf, 1979, p. 13-24. Dans une sorte de « rétractation », il écrit ainsi : « Nous avons naguère proposé une vision des choses qui appelle une révision. L'intention était de donner sa vérité et sa place à une mission du Saint-Esprit qui soit autre chose qu'un simple vicariat du Christ. Mais nous avons encore trop opéré dans un contexte de dualisme distinguant entre institution venant du Christ et libres interventions de l'Esprit. » (p. 23.) Il reprend la formule dans *La Parole et le Souffle* (cité *supra* n. 11) : « Le Saint-Esprit, ou le Christ glorieux pneumatifié, est co-instituant actuel de l'Église du Verbe incarné. » (p. 99.) Le souci de Congar, c'est de tenir toujours l'unité de l'œuvre accomplie par le Fils et par l'Esprit.

<sup>34</sup> Sur ce binôme, voir par exemple la présentation qu'en fait Jean RIGAL, *Le mystère de l'Église. Fondements théologiques et perspectives pastorales*, Paris : éditions du Cerf, 1992, p. 92-93. Dans *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, coll. Cogitatio Fidei, n°202, Paris : éditions du Cerf, 2000, p. 181, il suggère de rapprocher ce binôme du vocabulaire proposé par Zizioulas.

<sup>35</sup> « The Holy Spirit and the Unity of the Church... », p. 37-38.

<sup>36</sup> « Die pneumatologische Dimension... », p. 135-136.

<sup>37</sup> « Implications ecclésiologiques... », p. 143. (C'est l'auteur qui souligne.)



## Les conséquences de la pneumatologie pour l'ecclésiologie

pneumatologie de type eschatologique. On retrouve donc la même réduction du vocabulaire au seul terme de communion qui reste le nom de l'Esprit Saint par excellence en ecclésiologie<sup>38</sup>.

On constate immédiatement que dans l'énumération de 1982, la dimension eschatologique a du mal à trouver sa place à côté des autres mots : il n'existe pas de nom qui pourrait être attribué au Saint-Esprit pour en rendre compte. Comment Zizioulas introduit-il donc cette dimension dans sa réflexion ? Comment est-elle constitutive de la pneumatologie ? L'expression la plus claire de sa pensée peut se lire dans son intervention à Bologne, en 1980 :

La chose la plus obvie à mentionner est que seul le Fils s'est incarné. Le Père et l'Esprit sont l'un et l'autre impliqués dans l'histoire, mais seul le Fils *devient* histoire. [...] Quelle est la contribution de l'Esprit ? Eh bien, c'est précisément l'opposé. C'est de libérer le Fils et l'Économie de la servitude de l'histoire. Si le Fils meurt sur la croix, succombant ainsi à la servitude de l'existence historique, c'est l'Esprit qui le ressuscite de la mort. L'Esprit est l'*au-delà* de l'histoire, et quand il agit dans l'histoire, il le fait en vue d'introduire dans l'histoire les derniers jours, l'*eschaton*. Ainsi, la première particularité fondamentale de la pneumatologie est-elle son caractère eschatologique<sup>39</sup>.

L'Esprit est donc celui qui fait entrer les *eschata* dans l'histoire et qui fait du Christ un être eschatologique, qui réalise l'événement du Christ dans l'histoire<sup>40</sup>. L'Esprit introduit l'*eschaton* comme événement de communion dans l'histoire<sup>41</sup> et l'Église est l'image de la communauté eschatologique. Ce sont les deux conséquences fondamentales du choix d'une constitution pneumatologique de l'ecclésiologie : la dimension eschatologique et celle de communion<sup>42</sup>. Avant de déployer chacune d'elles, il nous reste à examiner une dernière dimension, annoncée dès 1972 parmi les quatre principes, reprise comme l'un des quatre présupposés de 1987, mais qui reste peu déployée dans les articles que nous analysons : la dimension cosmique<sup>43</sup>.

### *La dimension cosmique de l'ecclésiologie.*

S'il la mentionne au moins deux fois, Zizioulas ne déploie guère la dimension cosmique engagée dans l'ecclésiologie dès lors qu'on cherche à la constituer pneumatologiquement. Il va le faire à

<sup>38</sup> « Neither power nor life would suffice in themselves to indicate the presence of the Spirit » : puissance, donateur de vie ne sont pas des termes spécifiques pour l'action de l'Esprit Saint. À propos de la sainteté, Zizioulas écrit : « The holiness given by the Spirit cannot be understood apart from communion and eschatology. »

<sup>39</sup> « Christologie, pneumatologie... », p. 137 (c'est l'auteur qui souligne). L'idée que l'Esprit fait entrer les *eschata* (ou l'*eschaton*) dans l'histoire revient très souvent sous la plume de Zizioulas. À chaque fois, il renvoie à Ac 2, 17 ou 18, sans plus d'explication. Dans « Ordination et communion », p. 6, il explique que la descente du Saint-Esprit au jour de la Pentecôte en Ac 2 est regardée à la fois comme un événement eschatologique qui fait entrer dans les derniers jours (v. 17-18) et comme la création de la communauté de l'Église (v. 41s). Sur l'interprétation par Zizioulas de Ac 1-2, voir aussi « La continuité avec les origines apostoliques... », p. 84 n. 84.

<sup>40</sup> Voir « Implications ecclésiologiques... », p. 144.

<sup>41</sup> « Der Geist bringt das Eschaton in einem Communioereignis in die Geschichte hinein. » (« Die pneumatologische Dimension... », p. 144.)

<sup>42</sup> Zizioulas écrit ainsi : « The Spirit is power not simply by performing miracles but by bringing the *eschata* into history in the form of a community which offers the taste of the Kingdom as power over death and as the place where God's holiness is communicated as the only holiness that can sanctify the world. » (« The Holy Spirit and the Unity of the Church... », p. 39.)

<sup>43</sup> De façon surprenante, Zizioulas ne fait aucun écho à l'ecclésiologie dans aucune des trois parties de son article consacré à la préservation de la création : « Preserving God's Creation: Three Lectures on Theology and Ecology », *King's Theological Review* 12 (1989) 1-5 et 41-45 ; 13 (1990) 1-5.

propos de l'ordination, comprise non pas au sens restreint de l'ordination aux ministères cléricaux, mais en intégrant l'« ordre des laïcs », puisqu'il considère le baptême comme une ordination et donc qu'il n'existe aucun membre non ordonné dans l'Église<sup>44</sup>. Pour Zizioulas, qui relit le récit de la Genèse, le rôle de l'homme est de dominer la création non pas pour lui-même, mais en vue de l'introduire dans une communion avec Dieu. C'est le caractère sacerdotal de l'existence humaine : « L'homme est appelé à être le *prêtre de la création* <sup>45</sup>. » L'ordination est alors « le sceau de l'Esprit sur cette fonction sacerdotale conférée à chacun selon le charisme qui lui est donné <sup>46</sup> ». Le caractère eschatologique de l'ordination se traduit par l'idée d'une perfection (τελειώσις) de la personne ordonnée, une perfection qui n'est ni morale, ni ontologique<sup>47</sup>, mais qu'il interprète dans le cadre du vocabulaire du type et de l'antitype. Cette perfection est donc comme une rétro-projection dans le présent de la réalité future : elle est une participation anticipée à la gloire future. Dans l'ordination (donc déjà dans le baptême), « la création s'avance vers sa fin eschatologique <sup>48</sup>. » À chaque eucharistie, la communauté engage dans son action liturgique la création tout entière et participe avec elle à sa fin eschatologique. En fait, c'est toute l'économie sacramentaire qui, mettant en jeu les éléments de la création, la fait entrer dans cette « perfection » eschatologique.

## L'eschatologie

Nous avons déjà vu plus haut comment Zizioulas introduit la dimension eschatologique dans sa réflexion : l'Esprit est celui qui fait entrer les *eschata* dans l'histoire. Son intervention à Bologne en 1983<sup>49</sup> est entièrement consacrée à la réception de cette perspective eschatologique dans la théologie contemporaine, dont elle constitue un thème central depuis la parution de l'ouvrage de Johannes Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, en 1898<sup>50</sup>. Il s'y montre très sévère envers la théologie occidentale. Selon lui, « la perspective eschatologique, arrachée à ses propres fondements, a perdu son sens véritable à cause d'une tendance à comprendre l'histoire en termes purement sociaux et humains <sup>51</sup>. » La redécouverte de la perspective eschatologique, fruit de la recherche de la théologie protestante, lui apparaît en conséquence inévitablement pensée dans le

<sup>44</sup> Zizioulas revient régulièrement sur cette compréhension de l'ordination et du baptême : « L'ordination est-elle un sacrement ? », p. 44 ; « La continuité avec les origines apostoliques... », p. 83 (voir n. 79) ; « Implications ecclésiologiques... », p. 153.

<sup>45</sup> « Ordination et communion », p. 12. (C'est l'auteur qui souligne.)

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> Souvent Zizioulas s'applique à dénoncer le caractère *ontologique* de telle ou telle institution ou de telle ou telle notion, tandis qu'il peut tout à fait ailleurs proposer un fondement ontologique pour la même réalité. Sans doute faut-il comprendre par là la dénonciation du « substantialisme » : quand Zizioulas conteste l'approche ontologique, c'est quand elle consiste à concevoir une substance originaire, première, à l'institution ou à la notion qu'elle qualifie. Ainsi, ce que veut dire ici Zizioulas à propos de la perfection, c'est qu'elle ne peut être possédée comme une chose en soi, substantielle. Il oppose alors au caractère *ontologique* le caractère *épiciétique* des institutions ou des notions (cf. *infra*).

<sup>48</sup> « L'ordination est-elle un sacrement ? », p. 46.

<sup>49</sup> « Déplacement de la perspective eschatologique », cité *supra* n. 26. On retrouve la même approche dans : J. ZIZIOULAS, « Eschatologie et société », *Irénikon* 73 (2000) 278-297.

<sup>50</sup> Sur l'influence déterminante de cette œuvre, voir : Olivier RIAUDEL, « L'influence d'une étude du Jésus de l'histoire sur la théologie : l'exemple de Johannes Weiss », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 89 (2005) 501-521. Zizioulas ne cite que la deuxième édition de 1900 et sa lecture de Weiss ne rend pas justice à toutes les nuances nécessaires, telles que les rapporte Riaudel. En fait, il se contente de l'évoquer avant de développer sa propre approche eschatologique de l'ecclésiologie.

<sup>51</sup> « Déplacement de la perspective eschatologique », p. 93.

## L'eschatologie

cadre de l'antithèse entre institution et événement, entre *Amt* et *Geist*<sup>52</sup>. Dans ce cadre, et selon la lecture à notre avis assez naïve qu'en fait Zizioulas, seul l'événement peut être pensé selon la perspective eschatologique (l'événement comme lieu existentiel de la tension eschatologique) tandis que l'institution reste enfermée dans une perspective historique et ne peut que s'épuiser à chercher ses fondements dans le passé. On comprend le souci de l'ecclésiologue : il voudrait au contraire fonder les institutions ecclésiales selon une perspective eschatologique. Il adresse une autre critique, tout aussi sévère<sup>53</sup>, à l'Occident quand il écrit que chaque fois où celui-ci ne parvient pas à fonder historiquement telle ou telle institution et se voit contraint à la fonder eschatologiquement, c'est toujours en recourant à un « sens des événements<sup>54</sup> », à une recherche de sens aux dépens de l'histoire. Il y oppose la présence réelle des *eschata* dans l'histoire, qui ne sont pas le simple objet d'une promesse mais une réalité consistante au cœur de l'histoire. Dans une note<sup>55</sup>, il précise sa pensée. Il cherche à distinguer une eschatologie conçue comme une *orientation* (en Occident), qui n'est finalement que le résultat d'un processus historique, et l'eschatologie conçue comme un *état* d'existence, qui confronte l'histoire à une *présence de l'au-delà de l'histoire*. Ac 2, 17 (toujours cette même référence !) renvoie à une expérience proleptique de la présence des *eschata* et non à la seule orientation vers cette fin<sup>56</sup>. Il ne peut donc s'inscrire dans ce qu'il comprend de la réception par la théologie occidentale de la perspective eschatologique et c'est chez les Pères grecs qu'il va chercher comment comprendre l'eschatologie.

*L'eschatologie comme anticipation de la vérité à venir.*

Dans une note<sup>57</sup>, Zizioulas décrit les quatre possibilités que pouvait prendre l'expression de l'eschatologie dans le milieu culturel hellénistique<sup>58</sup>. (1) Premièrement, elle pouvait se comprendre à partir de l'enseignement d'Aristote sur l'entéléchie<sup>59</sup> : elle désigne alors l'aboutissement naturel de la marche de l'histoire vers sa fin, son état d'achèvement, lors d'une phase finale (et l'eschatologie se retrouve naturellement au dernier chapitre des manuels de dogmatique). L'eschatologie est reportée dans un avenir lointain et se trouve liée à la destruction du monde présent. C'est l'obéissance aux commandements qui donne du prix à l'agir des hommes dans l'histoire. Ensuite, elle pouvait faire écho à une spiritualisation platonicienne de l'eschatologie, de deux manières. (2) D'une part, elle pouvait se comprendre comme eschatologie « temporelle », pour laquelle l'*eschaton* est le sens (*noèma*) ou l'esprit (*pneuma*) des événements historiques (et c'est ainsi que la comprennent, selon Zizioulas, aussi bien Augustin qu'Origène<sup>60</sup>). L'eschatologie est la

<sup>52</sup> Zizioulas ignore-t-il les recherches de Hans Dombois qui tente, du sein de sa tradition protestante, à renouer les deux termes en développant une théologie de l'institution et d'un droit ecclésial de type sacramentel articulé autour de la notion de statut personnel dans son ouvrage imposant : *Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht I*, coll. Forschungen und Berichte der evangelischen Studiengemeinschaft, t. 20, Witten : Luther-Verlag, 1969<sup>2</sup> ?

<sup>53</sup> La critique devient franchement insupportable quand il suggère que le nazisme serait une conséquence de l'interprétation luthérienne piétiste de Rm 13 : « Eschatologie et société », p. 284.

<sup>54</sup> « La continuité avec les origines apostoliques... », p. 73. Dans la note 34, il trouve une illustration de cette situation dans l'école bultmanienne.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 67-68 n. 11.

<sup>56</sup> C'est ainsi que Zizioulas semble comprendre Pannenberg et Congar auxquels il renvoie. Nous ne partageons pas sa lecture de Pannenberg qui, au contraire, fait appel à l'idée de prolepse pour rendre compte de la révélation de Dieu dans l'histoire. Ce n'est pas le lieu de cet article pour s'en expliquer.

<sup>57</sup> « Implications ecclésiologiques... », p. 148, n. 25.

<sup>58</sup> Il développe l'analyse, en la précisant, dans « Eschatologie et société », p. 280-282.

<sup>59</sup> Voir, par exemple, ARISTOTE, *De anima*, l. II, ch. 1, 412b (trad. Jules Tricot) : « C'est pourquoi l'âme est, en définitive, une entéléchie première d'un corps naturel ayant la vie en puissance, c'est-à-dire d'un corps organisé. »

<sup>60</sup> Dans « Eschatologie et société », p. 280-281, l'analyse, plus fine, reconnaît qu'Augustin est davantage prêt à attacher une importance eschatologique à l'histoire.

sortie du temps et de l'histoire pour être ramenée à la signification des événements. (3) Ou bien, elle pouvait se comprendre de façon « géographique » : l'*eschaton* trouve dans l'histoire du monde ici-bas ou dans la liturgie terrestre une forme (*typos*) ou une image (*eikôn*) d'une réalité céleste (et c'est la position d'un Denys l'Aréopagite dont on sait l'influence sur la théologie orthodoxe). Ces deux possibilités développent alors la même relation à un autre monde, celui des *eschata*, qui préexistent à notre monde et dont il faut retrouver l'accès pour entrer dans la vérité. (4) Enfin, Zizioulas propose une quatrième voie : l'expression apocalyptique, à laquelle il associe une origine syriaque plutôt que grecque. La tension eschatologique induit alors une vision, mais qu'il ne faut pas entendre au sens platonicien de la *theôria* des idées préexistantes, mais bien au sens d'une vision anticipée d'une réalité à venir. C'est l'expression dans laquelle s'inscrivent Ignace d'Antioche, puis Irénée ou Athanase, et dont Zizioulas voit la forme achevée chez Maxime le Confesseur. Il cite un adage de cet auteur : « Ombre (σκιά) ce qui se rapporte à l'Ancien Testament ; image (εἰκόν) ce qui concerne le Nouveau ; vérité (ἀλήθεια) l'état de l'avenir. » (*Scholix in Eccl. Hier.*, 3, 3, 2.) Ce qui caractérise cette position qui est celle de notre auteur, c'est que les *eschata* ne sont pas préexistantes mais qu'au contraire elles renvoient à des réalités futures anticipées dans le présent.

Cette courte note est à rapprocher d'une conférence donnée au King's College de Londres en 1999, où Zizioulas cherche à élaborer une « ontologie eschatologique<sup>61</sup> ». Il souligne l'inversion opérée par la patrologie grecque relativement aux auteurs classiques : pour ces derniers, l'ombre suit toujours la réalité tandis que pour les Pères grecs, c'est l'inverse. Il commente à ce propos *He 11*, 1 (mais il aurait pu citer *Col 2*, 17 ou *He 8*, 15, qui utilisent le mot σκιά) : la vérité nous viendra après l'ombre comme conséquence de notre regard porté vers l'avant et non vers l'arrière. Dans cette conférence de Londres, il ajoute un élément : Maxime le Confesseur a introduit un concept de causalité qui inverse l'entéléchie aristotélicienne. Pour lui, les êtres vont bien vers une fin mais cette fin est la *cause* de leur être<sup>62</sup>, « la fin est la "cause" du commencement<sup>63</sup>. » Cette causalité « à partir de la fin » s'oppose à tout système de causalité « historique » entre christologie ou pneumatologie<sup>64</sup>. On ne peut arguer de la priorité chronologique de l'événement de la résurrection sur celui de la Pentecôte, puisque l'un et l'autre doivent être considérés à partir de leur fin commune. À partir de là, Zizioulas cherche à comprendre l'eschatologie non pas contre l'histoire mais avec elle<sup>65</sup>. En fait, chaque événement de l'histoire doit être vérifié et confirmé par un événement postérieur jusqu'à la fin des temps, au jugement final. Il souligne par là la nécessité d'un jugement des faits de l'histoire, de leur vérité, de leur réalité, à la fin des temps : c'est alors qu'apparaîtra la « densité ontologique » des événements, lesquels avaient bien une signification ontologique ou bien n'étaient finalement que du non-être. C'est ainsi qu'il interprète l'exclamation de Paul en *1 Co 15*, 13 : « S'il n'y a pas de résurrection des morts, le Christ non plus n'est

<sup>61</sup> Jean ZIZIOULAS, *Towards an Eschatological Ontology. Paper given at King's College, Londres, 1999*, publié sur internet, dans les pages du site « Resources for Christian Theology » ([www.resourcesforchristiantheology.org](http://www.resourcesforchristiantheology.org)). À notre connaissance, cette conférence n'a pas été publiée sur support imprimé.

<sup>62</sup> *Ibidem* : « By a radical transformation of Aristotelianism, St Maximus sees being as being moved towards an end (*entelecheia*), but in reversing Aristotle's thinking he makes the end towards which beings move the *cause* of their having come into being. »

<sup>63</sup> « Eschatologie et société », p. 282.

<sup>64</sup> « Die pneumatologische Dimension... », p. 137 : « Wenn wir diese Synthese richtig anwenden, können wir nicht mehr mit dem Begriff einer Kausalität zwischen Christologie und Pneumatologie oder Ekklesiologie operieren. »

<sup>65</sup> Il écrit : « The eschatological ontology of the Fathers, therefore, was pro-historical, rather than anti-historical. » (*Towards an Eschatological Ontology*.)

## L'eschatologie

pas ressuscité. » Paul ne dit pas que la résurrection du Christ n'aurait pas de sens sans la nôtre, mais bien qu'elle n'existerait pas ! Zizioulas conclut : l'*eschaton* donne l'être à l'histoire (*the eschaton gives being to history*<sup>66</sup>).

Si Zizioulas, nous l'avons dit, est très sévère envers l'Occident, il sait reconnaître et déplorer les égarements de la théologie et de la piété orthodoxes<sup>67</sup>. Habitué des dialogues œcuméniques, il développe son analyse et ses propositions aussi bien à destination de sa propre Église que des autres Églises partenaires du dialogue.

### *Eschatologie et histoire.*

Comme le note Jean Rigal, « il est manifeste que le métropolite de Pergame donne plus de relief à la dimension eschatologique qu'à la réalité proprement historique<sup>68</sup>. » L'histoire tend à n'être plus que le lieu où recevoir les *eschata*, qui y entrent sous l'action de l'Esprit, mais sans vraiment se lier à elle. L'histoire ne serait plus alors qu'un « support » pour expérimenter la présence des biens futurs. Zizioulas n'est pas très loin de s'exprimer ainsi quand il écrit : « L'histoire est réellement porteuse de la vie ultime, de la vie même de Dieu. L'histoire, en tant qu'existence dans le temps et dans l'espace, offre dans le Christ la possibilité d'une communion avec les *eschata*<sup>69</sup>. » L'histoire, c'est donc du temps et de l'espace, mais les événements de l'histoire n'ont plus vraiment de consistance<sup>70</sup> : l'histoire est un contenant sans contenu notable. D'une certaine manière, le défaut de la réception occidentale de l'eschatologie que stigmatise Zizioulas, parce qu'elle consisterait en une recherche du sens des événements, ou en la mise en évidence d'une *orientation* de l'histoire vers sa fin, au lieu d'affirmer la *présence* de l'au-delà de l'histoire, permettrait sans doute mieux de prendre en compte la densité des événements de l'histoire et leur capacité à expérimenter la présence des *eschata*. Pour Zizioulas, si cette présence doit s'expérimenter dans l'histoire, ce sera uniquement dans l'Église et spécialement dans la célébration de l'eucharistie : « Le royaume de Dieu est un événement futur encore à venir, et pourtant il est "anticipé" dans l'Église, principalement au moyen des sacrements<sup>71</sup>. » Mais l'eucharistie ne constitue-t-elle pas alors, en quelque sorte, un lieu ou un temps hors de l'histoire ? L'Église est-elle inscrite dans l'histoire ? L'Occident, si critiqué par Zizioulas, cherche à reconnaître la présence des *eschata* également dans les événements de l'histoire des hommes, une histoire qui ainsi se révèle sainte.

Pour Zizioulas, l'histoire ne peut rien garantir. Sans l'action de l'Esprit Saint, aucune anticipation n'y est définitivement à l'œuvre : l'expérience proleptique n'est jamais assurée par l'histoire seule. Ainsi, par exemple, l'institution de l'eucharistie par le Christ ne suffit pas à garantir leur

<sup>66</sup> *Ibidem*. On notera une affirmation très proche dans « Die pneumatologische Dimension... », p. 142 : « L'histoire ne contient la vérité que dans la mesure où l'*eschaton* entre en elle, et cela n'arrive que dans l'Esprit. [...die Geschichte nur insofern die Wahrheit enthält, als das Eschaton in sie eintritt, und das geschieht nur im Geist.] » Dans cet article, il renvoie également à Maxime le Confesseur.

<sup>67</sup> Dans « Eschatologie et société », p. 285–286, il reconnaît ainsi que la théologie spéculative orthodoxe ne trouve rien en commun entre l'eucharistie et une eschatologie devenue doctrine de la vie après la mort, que la piété populaire mélange piétisme occidental et mysticisme sans aucune dimension eschatologique, y compris au niveau de la vie monastique, que la confusion est totale au niveau de la relation de l'Église avec l'État et la société. Il reconnaît même (*ibid.*, p. 294), et déplore, que l'ethnophylétisme, pourtant condamné en 1872, constitue le principe organisateur de la diaspora orthodoxe. Seule la célébration de l'eucharistie conserve encore l'intuition de Maxime le Confesseur et en témoigne.

<sup>68</sup> Jean RIGAL, *L'ecclésiologie de communion...*, *op. cit.*, p. 184.

<sup>69</sup> « La continuité avec les origines apostoliques... », p. 77.

<sup>70</sup> On notera l'absence presque totale de références à la vie terrestre de Jésus dans l'œuvre de notre théologien.

<sup>71</sup> « Eschatologie et société », p. 282.

vérité (et leur efficacité) aux paroles de cette institution : il faut encore la constitution par l'Esprit de cette vérité et de cette efficacité<sup>72</sup>. On retrouve ici le binôme institution/constitution que nous avons présenté plus haut. Zizioulas appelle cela le conditionnement épyclétique de l'Église : l'Église demande à recevoir de Dieu par l'Esprit (constitution) ce qu'elle a déjà reçu historiquement dans le Christ (institution), comme si elle ne l'avait pas du tout reçu. L'Église « ne peut trouver de sécurité dans aucune garantie historique comme telle, que ce soit le ministère, la parole, le sacrement ou le Christ historique lui-même<sup>73</sup>. »

Nous nous retrouvons donc avec deux questions à propos de l'articulation faite par Zizioulas entre l'eschatologie et l'histoire : L'Église appartient-elle à l'histoire ? L'incarnation du Christ (et son institution de l'Église) attribue-t-elle à l'histoire une fonction dans l'expérience proleptique du Royaume ? Ou bien l'histoire n'est-elle qu'un espace « support », un champ de possibilité pour l'œuvre de l'Esprit ? Et faudrait-il alors encore parler d'articulation ou plutôt de désarticulation ?

Pour éviter cette désarticulation entre l'eschatologie et l'histoire, qu'il reconnaît dans la tendance de l'orthodoxie à considérer l'Église comme une « théophanie » des biens à venir et à en déployer une conception triomphaliste<sup>74</sup>, Zizioulas est obligé de repartir de l'incarnation du Christ. Il le fait selon deux approches : la première centrée sur la croix, comme lieu de l'affrontement au Mal qui habite le monde, la seconde sur la prophétie, comme contestation des réalités de l'histoire mondaine. Il écrit ainsi :

L'incarnation de Dieu dans le Christ donne la possibilité d'affirmer, à l'encontre du dualisme néoplatonicien, que l'histoire est réellement porteuse de la vie ultime, de la vie même de Dieu<sup>75</sup>.

Le Christ, entré dans l'histoire des hommes par l'incarnation, est le lieu qui rend possible la communion avec les *eschata*. Il semble qu'il faille comprendre que le Christ a fait dans l'histoire cette expérience de communion avec les *eschata* et qu'elle est alors devenue possible dans notre condition terrestre. À sa suite, les premiers moines et les martyrs ont fait à leur tour cette expérience. Depuis l'incarnation, une expérience historique des *eschata* est donc devenue possible, mais elle reste une expérience déchirante car cette inscription du Royaume dans l'histoire des hommes s'affronte au Mal qui l'habite. Zizioulas peut alors désigner un chemin dans l'histoire pour avoir part au Royaume, et c'est la croix : « L'Église et le chrétien peuvent entrer dans le Royaume de Dieu en passant par la Croix, en prenant sur eux la souffrance et la douleur du monde entier. Mais le Royaume n'est pas le fruit de cette souffrance : c'est un don de Dieu<sup>76</sup>. » De même, Zizioulas renvoie à 2 Co 5, 1-5 en l'appliquant au corps ecclésial : « La présence et l'activité de l'Antichrist dans l'histoire rend fragile la forme présente de l'existence de l'Église et en fait une cause de souffrance<sup>77</sup>. » L'histoire, c'est le lieu d'une transfiguration difficile, une lutte spirituelle où est en jeu l'émergence des *eschata* dans ce monde.

<sup>72</sup> « La continuité avec les origines apostoliques... », p. 76. Il ne s'agit bien sûr pas d'opposer l'œuvre du Christ et celle de l'Esprit : l'Esprit ne fait rien sinon ce qu'a fait le Christ.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 76-77.

<sup>74</sup> « Die pneumatologische Dimension... », p. 144-145.

<sup>75</sup> « La continuité avec les origines apostoliques... », p. 77.

<sup>76</sup> « Déplacement de la perspective eschatologique », p. 98.

<sup>77</sup> « La continuité avec les origines apostoliques... », p. 77. Zizioulas renvoie en note à 2 Th 2, 7-9 et 2 Co 4, 7. (L'Antichrist n'est nommé dans tout le N. T. que dans les deux premières lettres de saint Jean.)

## L'eschatologie

Zizioulas développe la deuxième approche à partir de la tendance occidentale à considérer l'Église à partir de son ouverture relationnelle à notre monde, qui est elle aussi un fruit de l'Esprit : elle ne peut se fermer aux souffrances des hommes engagés dans l'histoire. Mais si l'Esprit est à l'origine de cette ouverture relationnelle au sein de l'histoire, il ne cesse de renvoyer l'Église au-delà. Il écrit :

En faisant entrer l'*eschaton* dans l'histoire, l'Esprit agit de sorte que l'Église, par sa structure sacramentelle, rende l'*eschaton* présent à l'histoire et renvoie en même temps par delà l'histoire, car la pneumatologie renvoie incessamment à un « au-delà » inobjectivable, incontrôlable et extraordinaire<sup>78</sup>.

L'Esprit n'est donc pas seulement un Esprit de communion, d'ouverture au monde et à son histoire, il est aussi un Esprit *Saint*, c'est-à-dire un Esprit qui reste séparé de ce monde<sup>79</sup>. C'est pourquoi l'Église est du monde et n'est pas du monde, c'est pourquoi le monde la hait (*Jn 15, 18 ; 17, 14*), c'est pourquoi elle doit vivre derrière des « portes verrouillées » (*Jn 20, 19*).

On constate donc que Zizioulas ne peut concéder l'inscription des *eschata* dans l'histoire des hommes en dehors des expériences théophaniques de l'eucharistie qu'au prix d'un affrontement à cette histoire, soit sous la forme de la souffrance, soit sous celle de la contestation prophétique. Il n'est pas sûr non plus qu'il puisse la penser en dehors de l'Église (qu'on la considère comme événement ou comme lieu). Pour souligner la nécessité d'une synthèse entre la christologie et la pneumatologie, il écrit : « Il ne peut y avoir une perspective eschatologique sans une *dialectique* entre les *eschata* et l'histoire [...] mais cette dialectique ne suppose nullement une dichotomie entre l'Église et le monde<sup>80</sup>. » Mais la position de Zizioulas tient-elle davantage de la dialectique ou de la dichotomie ?

### *La rédemption du temps.*

Zizioulas relie encore l'eschatologie à l'histoire sur un autre plan : il la considère comme une rédemption du temps<sup>81</sup>. L'homme affronte la fragmentation du temps entre un passé, un présent et un avenir, dans laquelle le passé s'autonomise de l'avenir et où, surtout, le présent n'est bientôt plus qu'un passé que la mort aura privé de tout avenir. Et ainsi la mort vide-t-elle le présent de son être. Dans cette situation, l'homme a trois options : s'échapper complètement du temps, par un artifice psychologique que la mort physique finit toujours par déjouer ; ou bien se réfugier dans un rêve d'immortalité ; ou encore étendre le passé autant que possible en faisant œuvre de mémoire. Mais l'eucharistie, elle, remplit le présent par l'éternité des *eschata*. Le présent retrouve son être, que la mort s'acharne à détruire, à travers les *eschata*. L'expérience du Royaume dans l'eucharistie consiste donc à restaurer le présent. Zizioulas aime rappeler que dans l'anaphore de saint Jean Chrysostome, l'anamnèse de l'Église fait mémoire du futur<sup>82</sup> : « Nous souvenant de la Croix, de la Résurrection, de l'Ascension et *du second avènement* du Seigneur, nous t'offrons ce qui est tien<sup>83</sup>... »

<sup>78</sup> « Die pneumatologische Dimension... », p. 145 : « Indem er das Eschaton in der Geschichte hineinbringt, bewirkt der Geist, daß die Kirche durch ihre sakramentalen Strukturen das Eschaton in die Geschichte gegenwärtig läßt und zugleich über die Geschichte hinausweist, denn die Pneumatologie weist unablässig auf das unobjektivierbare, unkontrollierbare, außerordentliche „Jenseits“ hin. »

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> « Déplacement de la perspective eschatologique », p. 100.

<sup>81</sup> Il développe ce thème dans « Eschatologie et société », p. 288-292.

<sup>82</sup> Zizioulas ne semble pas distinguer précisément futur et éternité, ce qui n'est pas sans poser des difficultés...

<sup>83</sup> Cité dans « La continuité avec les origines apostoliques... », p. 72, mais mentionné aussi dans « Die pneumatologische Dimension... », p. 136, ou encore dans « Eschatologie et société », p. 289.

À cette rédemption du temps par l'eschatologie, Zizioulas attribue deux conséquences : d'une part, la souffrance de l'existence en ce monde peut être assumée héroïquement (par les martyrs) parce qu'il ne faut pas fuir le présent, aussi douloureux soit-il, puisqu'il est aussi le temps de cette mémoire du futur ; d'autre part, l'homme est libéré de l'esclavage du passé qui échoue à l'enfermer dans ses fautes et à l'asservir, tandis que le pardon, qui ouvre son présent à l'avenir, est la signature de sa détermination par le futur. D'ailleurs, l'annonce du pardon est liée par Jésus à celle du Royaume : le pardon libère l'homme du passé pour permettre au futur du Royaume d'investir son présent comme la vérité de son être. L'avenir proposé par l'eucharistie ne dérive donc pas du passé, mais il vient de son propre mouvement, « comme un voleur dans la nuit » (cf. Mt 24, 43). L'histoire est donc imprévisible :

Il n'est pas possible de prédire le développement de l'histoire. [...] L'eschatologie signifie que l'on permet à Dieu d'entrer dans l'histoire, non seulement à la fin mais à n'importe quel moment du temps [...], transformant ainsi le temps, selon la formulation de saint Grégoire de Nysse, en une série de commencements qui conduisent à de nouveaux commencements n'ayant pas de fin<sup>84</sup>.

L'eschatologie n'évacue pas l'action de l'homme dans l'histoire, mais elle soumet l'histoire au jugement de nouveaux événements à venir qui pourront dénoncer la vérité de ceux qui les précèdent, jusqu'à parvenir au jugement dernier, à la fin des temps, qui dévoilera la vérité ou le mensonge des œuvres humaines. L'histoire sera jugée à la parousie. Mais ce jugement s'exerce déjà, chaque fois que les *eschata* entrent dans l'histoire.

*L'Église, icône du Royaume.*

Il semble que Zizioulas n'a pas élaboré tous ces développements autour de l'eschatologie dès le début de sa réflexion mais seulement dans ses publications les plus récentes. Il s'était initialement intéressé à l'eschatologie au titre de ses implications ecclésiologiques. C'est ainsi avant tout un ecclésiologue, qui, très tôt, a perçu, de façon d'ailleurs plus intuitive que spéculative<sup>85</sup>, l'importance de la problématique de l'eschatologie pour rendre compte du mystère de l'Église et qui s'est efforcé, par la suite, de développer cette thématique pour elle-même<sup>86</sup>. Après avoir rendu compte de cet élargissement de la thématique dans la réflexion de Zizioulas, il est temps maintenant de nous recentrer sur les questions ecclésiologiques.

Lors du colloque de Chevetogne sur le mystère de l'Église, il présente l'Église comme l'icône du Royaume :

Tout ceci fait de l'Église une icône du Royaume à venir. [...] Comme icône du Royaume, l'Église est à la fois maximalisée et minimalisée. Elle est maximalisée en ce que d'une manière définitive elle survivra éternellement quand son

<sup>84</sup> « Eschatologie et société », p. 291.

<sup>85</sup> Comme on l'a montré, dès ses premières publications, Zizioulas avait perçu la fécondité d'une approche pneumatologique des questions ecclésiologiques aussi bien du point de vue de l'eschatologie que de celui de la communion : on est frappé par la justesse de ces premières intuitions jamais abandonnées par la suite. *A contrario*, leurs approfondissements plus spéculatifs ne nous convainquent pas parce qu'ils paraissent ignorer la vitalité et la précision de la théologie contemporaine, que Zizioulas méconnaît, simplifie ou caricature. L'absence de références précises à ses travaux est d'ailleurs symptomatique.

<sup>86</sup> Les titres des sections de *Towards an Eschatological Ontology* illustrent ce souci de Zizioulas de prolonger sa réflexion au-delà des thématiques ecclésiologiques. Voici ces sous-titres : *The ontological question in the light of eschatology* ; *Truth and the 'facts' of revelation* ; *Truth and Creation* ; *The truth of natural science* ; *The ethical implications*.



## L'eschatologie

identité véritable sera révélée lors de la parousie. Et elle est minimalisée en ce qu'elle n'a pas d'hypostase propre mais tire son identité du Christ et du Royaume à venir. [...] Son existence est *iconique*<sup>87</sup>.

Autrement dit, l'Église est « la communauté eschatologique par excellence<sup>88</sup> », ou, plutôt, le reflet, « l'image, la représentation de la communauté eschatologique<sup>89</sup> ». Mais ce reflet du Royaume se traduit très concrètement dans les institutions ecclésiales elles-mêmes, dans la structure de l'Église, parce que le Royaume lui-même a une structure dont l'Église va « hériter » :

Le Royaume de Dieu est toujours présent *avec une structure*. [...] Premièrement, il n'y a pas de Royaume de Dieu en dehors de l'action de l'Esprit Saint qui est, par définition, *communio*. Cela signifie que le Royaume de Dieu est une *communauté*, ce qui implique une structure, car cela implique à la fois une convocation et une ligne fondamentale de démarcation, un jugement (Mt 25, 31-46). En second lieu, il n'y a pas de Royaume de Dieu qui ne soit pas centré sur le Christ entouré des apôtres. Et cela implique à nouveau une structure, des *relations spécifiques*, une situation dans laquelle les relations au sein de la communauté sont *définissables*, et définissables non d'une manière arbitraire mais *en accord avec la nature eschatologique de la communauté*<sup>90</sup>.

Cette affirmation d'une *structure* du Royaume de Dieu est surprenante. Le Royaume se voit attribuer une structure « sociale », sous l'action de l'Esprit de communion<sup>91</sup>. On peut bien reconnaître ici quelques traits du Royaume rapportés par le Christ dans les évangiles, à condition de rapporter au Royaume les éléments de « mise en scène » du jugement dernier (par exemple, Mt 25, cité par Zizioulas ; voir aussi Mt 19, 28 et son parallèle, Lc 22, 30). Mais on ne reconnaît plus guère le Royaume de « votre Père qui est dans les cieux » que prêchait Jésus. Le Père est d'ailleurs étrangement absent de cette « structure du Royaume », il n'y a apparemment pas sa place dans l'extrait que nous venons de citer. Chez Zizioulas, le Royaume semble ainsi suffisamment connu, jusque dans sa structure, pour qu'il puisse être anticipé par les institutions ecclésiales<sup>92</sup>. Le soupçon du lecteur est alors inévitable : n'y a-t-il pas ici une inversion de la pensée qui cherche à fonder en autorité les structures ecclésiales en renvoyant leurs origines dans le Royaume lui-même ? Fonder les institutions ecclésiales dans une structure du Royaume de Dieu, c'est leur donner une autorité indépassable ! Pourtant cette affirmation est fondamentale dans la pensée de Zizioulas puisque c'est cette structure du Royaume qui va se refléter dans les institutions ecclésiales : l'Église anticipe par ses institutions la structuration de la communauté eschatologique du Royaume de Dieu. Il écrit ainsi :

Les institutions ecclésiales sont des reflets du Royaume. Premièrement, ce sont des « reflets » : la nature des institutions ecclésiales est « iconique », c'est-à-

<sup>87</sup> « Le mystère de l'Église... », (cité *supra* n. 30), p. 333. (C'est nous qui soulignons.)

<sup>88</sup> « Déplacement de la perspective eschatologique », p. 98.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 100. Zizioulas écrit encore dans *Towards an Eschatological Ontology* : « The *Una Sancta* is essentially an eschatological reality. »

<sup>90</sup> « La continuité avec les origines apostoliques... », p. 92-93. (C'est l'auteur qui souligne.)

<sup>91</sup> Chez Zizioulas, l'Esprit est vraiment un organe constitutionnel – on retrouve ici le binôme institution / constitution – qui structure et organise. Cette pneumatologie va donc exactement à rebours de l'opposition courante entre institution (ou institutionnalisation) et action de l'Esprit.

<sup>92</sup> C'est rendre justice à Zizioulas que rappeler cependant ici son insistance sur le caractère épiclétique de l'Église : rien ne la garantit d'être le reflet du Royaume sinon l'action de l'Esprit pour laquelle elle l'implore sans cesse.

dire que leur ontologie ne réside pas dans l'institution elle-même, mais seulement dans la relation à quelque chose d'autre, à Dieu ou au Christ. Deuxièmement, elles sont des reflets *du Royaume* : toutes les institutions ecclésiales ont nécessairement une justification par référence à quelque chose d'ultime et non simplement à l'utilité historique<sup>93</sup>.

Reflets du Royaume, les institutions ecclésiales sont donc elles aussi « sacramentelles<sup>94</sup> », ou épiclétiques. C'est là le principe fondamental de l'ecclésiologie de Zizioulas. Cette structure du Royaume sera trouvée dans l'eucharistie : « C'est donc dans l'eucharistie que l'Église trouva la *structure du Royaume*, et c'est cette structure qu'elle transféra à sa propre existence historique<sup>95</sup>. » Elle n'émerge donc pas d'abord d'un processus historique mais elle advient de manière épictétique : elle n'est pas d'abord le produit d'un ajustement aux conditions historiques ou d'une institutionnalisation d'un charisme fondateur (même si elle se réalise dans des formes historiques), mais elle est constituée par l'Esprit. L'ecclésiologie de Zizioulas est donc bien une ecclésiologie eucharistique<sup>96</sup>, mais l'eucharistie est comprise comme le repas eschatologique du Royaume, l'acte eschatologique par excellence<sup>97</sup>. Il ne nous reste plus qu'à appliquer ce principe à quelques-unes des questions traditionnelles de l'ecclésiologie.

#### *Les enjeux ecclésiologiques de l'eschatologie.*

Les institutions ecclésiales se justifient par leur référence à la structure du Royaume, et non simplement par leur utilité historique. Il y a donc une distinction à opérer entre deux types d'institutions dans l'Église : des institutions de type eschatologique et par là irréformables, et d'autres institutions de type historique fondées seulement par leur utilité et par là transitoires<sup>98</sup>. La même distinction est à l'œuvre pour les ministères dans l'Église, qui peuvent être des ministères essentiels, justifiés eschatologiquement et irréformables, ou bien de nouveaux ministères, qui répondent aux besoins historiques d'une époque donnée<sup>99</sup>. Si Zizioulas ne précise jamais quels sont les institutions ou les ministères transitoires, il énumère ceux qui sont de « type eschatologique ». Il s'agit de l'épiscopat, de la structure de la communauté eucharistique, de la distinction entre les laïcs, les presbytres et les évêques, ou encore de la conciliarité (ou synodalité)<sup>100</sup>.

<sup>93</sup> « Christologie, pneumatologie... », p. 144-145.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>95</sup> « La continuité avec les origines apostoliques... », p. 93. Zizioulas parle encore de l'eucharistie comme « *locus eschatologicus* de l'Église » (« Déplacement de la perspective eschatologique », p. 98).

<sup>96</sup> En ce sens, Zizioulas est l'héritier de N. Afanassieff, mais il déplore chez lui l'absence d'une synthèse correcte entre christologie et pneumatologie de sorte que son insistance sur l'Église locale constituée par l'eucharistie le conduit à une sorte de « congrégationalisme ». Cf. « Christologie, pneumatologie... », p. 140.

<sup>97</sup> *Towards an Eschatological Ontology* : « In every eucharistic celebration and communion, the eschatological community is anticipated. » Comme il le précise dans la suite de cet article publié sur Internet, quand Zizioulas parle d'ecclésiologie eucharistique, c'est toujours à partir d'une définition de l'eucharistie comme repas eschatologique, comme banquet du Royaume.

<sup>98</sup> Voir « Christologie, pneumatologie... », p. 145.

<sup>99</sup> Voir « Déplacement de la perspective eschatologique », p. 99. Cf. « Le mystère de l'Église... », p. 333-334.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 334. On ne trouvera pas forcément un développement pour chacune de ces institutions dans les différents articles de Zizioulas, en tout cas pas nécessairement en lien avec la question eschatologique. Cependant, il traite de chacune d'elles, au moins dans la perspective de la communion, qui résulte elle aussi, comme nous l'avons montré, du fondement pneumatologique de son ecclésiologie. On notera en outre que le diaconat n'est pas cité dans cette liste et qu'il ne semble étrangement nulle part retenir l'attention de Zizioulas, ni la primauté du pontife romain, qu'il aborde cependant à plusieurs reprises sans en faire — mais c'est moins étonnant ! — une institution de type eschatologique.

## L'eschatologie

La justification des ministères à partir du Royaume engage la pratique ecclésiale des ordinations à ces ministères. C'est une démarche heuristique que suit Zizioulas quand il écrit :

Si l'ordination est un événement charismatique [c'est-à-dire un événement sous l'action de l'Esprit], il doit avoir lieu dans un contexte eschatologique. Il ne suffit pas de concevoir l'ordination comme une transmission historique de l'apostolicité. L'ordination doit être un mouvement venant aussi du côté de la finalité eschatologique du peuple de Dieu convoqué et pas seulement du peuple de Dieu dispersé. Par suite, toute ordination devrait avoir lieu dans un contexte épiclétique, mieux même, dans le contexte de la communauté de l'Église assemblée *épi to auto* avec les Apôtres, non pas en tant qu'origines individuelles du ministère mais en tant que collège qui préside<sup>101</sup>.

Le ministère n'est pas quelque chose « d'objectivement ontologique<sup>102</sup> », comme on le comprend dès qu'on le conçoit comme transmission historique d'un pouvoir, mais c'est une réalité iconique : il n'est pas séparable de la réalité ecclésiale où il prend sens en référence au Royaume.

Dans son long article de 1974, Zizioulas examine les origines (historiques) et le développement de la charge épiscopale<sup>103</sup>. Il présente la continuité d'une structure, qu'il considère comme eschatologique, depuis l'Église de Jérusalem jusqu'à nos jours avec l'évêque dans son Église locale : au schème (A) des Douze à Jérusalem, constituant un collège uni autour du Christ, succède le schème (B) de Jacques et des presbytres autour de lui (où Jacques serait l'image du Christ), puis (C) celui de l'évêque (image du Christ) et les presbytres, et finalement (D), l'évêque actuel, image du Christ, avec ses prêtres, dans son Église locale. Le schème A est mis en parallèle avec la vision de *Ap 4*, 1-5 où le Christ est entouré des vingt-quatre anciens : c'est sur ce parallèle que s'appuie Zizioulas pour considérer cette structure comme eschatologique (et donc comme une structure du Royaume). Le schème B renvoie à *Ac 21*, 18 ; il s'établit à Jérusalem qui est alors le centre du monde et de l'Église (cf. *Rm 15*, 19). Cette structure se constitue comme « tribunal eschatologique de l'Église ». Avec le schème C, par l'eucharistie, la structure s'exporte hors de Jérusalem. L'évêque représente le Christ dans son Église. C'est la théologie de « l'épiscopat monarchique » d'Ignace d'Antioche (cf. les références citées n. 25), mais aussi celle de la *Didascalie des Apôtres* (ch. 9) ou des *Constitutions apostoliques* (II, 24) dont la structure D contemporaine est l'héritière. Une autre image de l'évêque existe en effet, qui fait de l'évêque un co-presbytre, un membre du collège du presbyterium (c'est le modèle « historique » que nous avons rencontré chez Clément de Rome qui fait de l'évêque ou du presbytre un apôtre envoyé par le Christ<sup>104</sup>, et que nous retrouvons chez Irénée qui, lui aussi, appelle l'évêque un *presbyteros* [*Adv. Hær.* IV, 26, 2]) : l'évêque n'est plus compris ici comme l'image du Christ dans la communauté, les mots évêque et presbytre sont alors pratiquement interchangeables<sup>105</sup>.

<sup>101</sup> « La continuité avec les origines apostoliques... », p. 82. On notera l'usage du verbe *devoir*.

<sup>102</sup> « Implications ecclésiologiques... », p. 153.

<sup>103</sup> « La continuité avec les origines apostoliques... », p. 84-85. Voir en particulier la note 87 (qui renvoie à la note 21). Mais il faut aussi la rapprocher de la note 16, p. 68.

<sup>104</sup> Plus personne aujourd'hui ne défendrait l'historicité de ce modèle « historique » ! Elle est revendiquée par Clément de Rome pour fonder historiquement la succession épiscopale au sein de la tradition apostolique. Voir, par exemple, l'exkursus sur la succession apostolique et sa bibliographie dans le manuel de Miguel María GARIJO-GUEMBE, *Gemeinschaft der Heiligen. Grund, Wesen und Struktur der Kirche*, Düsseldorf : Patmos Verlag, 1988, p. 69-85.

<sup>105</sup> Les responsables des communautés de Corinthe sont nommés par 1 Clément indifféremment *ἐπίσκοποι* ou *προφύτουμοι* (1, 3 ; 21, 6) ou encore *πρεσβυτεροι* (21, 6 ; 44, 5 ; 47, 6 ; 54, 2 ; 57, 1). La fonction du presbytre, c'est l'*épiskopè*. On retrouve les mêmes usages terminologiques dans les *Visions* du Pasteur d'Herma.

Tout ce développement de Zizioulas le mène à sa conclusion : « La succession apostolique par l'épiscopat est essentiellement une succession de structure ecclésiale<sup>106</sup>. » L'intérêt de cette analyse est bien souligné : ce n'est pas tant le « pouvoir » ou la « charge » épiscopale qui se transmet dans la succession apostolique que la structure ecclésiale d'un évêque, image du Christ dans son Église, au sein d'une communauté. La fidélité apostolique ne tiendra pas d'abord à la continuité de la chaîne des ordinations des évêques les uns à la suite des autres, mais à la structure de la communauté ecclésiale, que l'eucharistie manifeste avec éclat. La continuité apostolique est une continuité de structure et une succession de communautés organisées selon cette structure.

C'est pourquoi il n'est pas possible de comprendre l'épiscopat en dehors de la communauté pour laquelle il est constitué. Les ordinations « absolues » cassent la structure eschatologique au sein de laquelle seulement peut être compris l'épiscopat. La distinction (légitime) et la dissociation (préjudiciable) médiévales entre *potestas ordinis* et *potestas iurisdictionis* font de même<sup>107</sup>.

Cette conception de la succession apostolique en termes de succession de structure ecclésiale modifie l'approche de la question de la fondation des Églises. Tandis que dans une perspective historique kérygmaticque, l'importance des Églises est relative à l'autorité de leur fondateur (un apôtre missionnaire, un autre évêque...), cette différence d'autorité entre les Églises disparaît dans une perspective eschatologique. La nature et la structure de chaque Église locale sont identiques. Si on peut honorer plus particulièrement tel ou tel siège en raison de l'autorité de son fondateur, on ne peut renoncer pourtant au principe de « l'égalité essentielle de tous les évêques – et des Églises locales<sup>108</sup> ». Une certaine primauté est possible, mais à condition de tenir que l'image eschatologique du collège apostolique entourant le Christ est pleinement préservée dans le presbyterium de chaque Église locale autour de son évêque, et ceci jusque dans la moins prestigieuse des Églises. L'apostolicité de l'Église locale se fonde par là, et non par la constitution d'un corps épiscopal extérieur ou supérieur à chaque Église locale. C'est par son ordination au sein d'une Église locale, non par son rattachement à un collège universel, que l'évêque entre dans la succession apostolique<sup>109</sup>.

Il en va de même pour « le pouvoir des clés », que Zizioulas interprète selon sa perspective eschatologique. « L'autorité de “lier et délier” donnée à Pierre et aux Apôtres par le Christ ressuscité est liée aux “clés du Royaume”, et non à des prérogatives historiques<sup>110</sup>. » C'est donc un pouvoir donné à tous les évêques dans la mesure où ils président la communauté eucharistique, reflet de la communauté eschatologique. C'est une autorité apostolique, que l'évêque exerce dans la communauté locale convoquée et rassemblée à l'image du collège apostolique rassemblé autour du Christ<sup>111</sup>.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 85. Ce développement avait été engagé par Zizioulas dès 1965 avec sa thèse sur l'unité dans l'Église (cf. n. 4).

<sup>107</sup> Voir « Christologie, pneumatologie... », p. 144. Sur cette question, on se reportera bien sûr à l'enquête historique et à l'analyse théologique de Laurent VILLEMEN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction*, coll. Cogitatio Fidei, n°228, Paris : éditions du Cerf, 2003.

<sup>108</sup> « La continuité avec les origines apostoliques... », p. 88-91. Ici, n. 115 p. 91.

<sup>109</sup> On reviendra plus loin, dans notre section consacrée à la communion, sur cette question importante à propos de l'articulation entre Église locale et Église universelle.

<sup>110</sup> *Towards an Eschatological Ontology*. Donné à Pierre en Mt 16, 18, à tous les apôtres en Jn 20, 23, ce pouvoir de lier et délier est même donné à tous les disciples en Mt 18, 18. Zizioulas souligne à ce propos que cette extension à tous les disciples engage le contexte d'une communauté rassemblée, et donc d'une Église manifestant la communion du Royaume.

<sup>111</sup> Voir « La continuité avec les origines apostoliques... », p. 75, n. 42.

## L'eschatologie

C'est également en considérant l'Église comme la communauté eschatologique, c'est-à-dire à partir de son être véritable qui « n'est pas dans ce qu'elle est mais dans ce qu'elle sera <sup>112</sup> », que Zizioulas aborde la question de la sainteté de l'Église : l'Église est sainte, sans péché, malgré les vicissitudes de son histoire et les péchés de ses membres. Il ne s'agit pas d'un jugement moral sur les personnes, mais d'une affirmation ontologique sur l'Église. Elle l'est parce qu'elle le sera, puisque son être véritable est de réaliser la communauté eschatologique. Si on se rappelle que la sainteté est le nom propre de l'Esprit Saint, on ne s'étonnera pas qu'avec les *eschata* il introduise la sainteté dans l'histoire. La sainteté de l'Église n'est pas une possession individuelle mais une réalité épiciétique, ou sacramentelle, de la communauté des saints (*ta hagia tois hagiois, sancta sanctis*, « les choses saintes aux saints ») : c'est de la sainteté de Dieu qu'il s'agit, non de celle des hommes, mais elle est donnée en participation aux pécheurs qui se rassemblent en elle.

La relation de l'Église à la Parole de Dieu et à sa proclamation prend à son tour une figure nouvelle dès lors qu'on se place dans la perspective eschatologique de Zizioulas. Si on considère la Parole de Dieu selon une perspective historique, elle apparaît alors prêchée à l'Église et à ses membres, transmise à travers l'histoire, répandue dans le monde par ses témoins. Mais selon une perspective eschatologique, elle est un écho venant de l'avenir, venant au monde comme un *eschaton*, comme une communauté, comme la chair du *Logos*, comme l'Église elle-même <sup>113</sup>. La Parole de Dieu n'est plus alors une parole didactique, dont la vérité sera toujours sujette à la vérification et au jugement eschatologique <sup>114</sup>, mais elle est un événement doxologique, ou épiphanique, de communion. Si la Parole de Dieu ne parvient pas à l'Église d'abord du passé comme un livre ou un canon fixé, une fois pour toutes, mais surtout de la réalité eschatologique du Royaume, à plus forte raison encore Zizioulas peut-il l'affirmer des doctrines de l'Église : les dogmes ne sont pas « des reliques pétrifiées du passé [mais] des affirmations doxologiques de la communauté <sup>115</sup> », qu'elle reçoit cependant en même temps qu'elle les expérimentent. Le fondement pneumatologique de l'ecclésiologie et la perspective eschatologique qu'il ouvre conduisent donc à articuler une dimension doxologique à la dimension kérygmaticque de l'annonce de l'Évangile et de la foi de l'Église, qui sont des « vecteurs ou des pointeurs de la vérité eschatologique <sup>116</sup> » à travers des processus de réception. « C'est l'Esprit qui vivifie les paroles et c'est seulement dans l'Esprit que le kérygme du Christ peut avoir un sens <sup>117</sup>. »

### *L'intérêt d'une approche eschatologique.*

Nous achevons notre long parcours à travers la perspective eschatologique développée par Zizioulas à partir de son choix d'une fondation pneumatologique de son ecclésiologie. Pour les

<sup>112</sup> *Towards an Eschatological Ontology* : « The true being of the Church lies not in what she is but in what she will be. » Dans « The Holy Spirit and the Unity of the Church... », il écrit de même : « The Spirit points to what the Church is only by revealing what she will be. » (p. 38.)

<sup>113</sup> Voir « Implications ecclésiologiques... », p. 151-152. Comme l'a déjà fait remarquer Gaétan Baillargeon dans *Perspectives orthodoxes sur l'Église-communion...*, Zizioulas, avec sa n. 19 (p. 152), laisse entendre que la mise en œuvre de cette dimension eschatologique d'une Parole, événement de communion durant la liturgie, serait menacée par la pratique d'une grande partie du clergé orthodoxe à ne plus psalmodier mais à proclamer les lectures bibliques pour qu'elles soient compréhensibles aux fidèles. Cette compréhension serait une attitude dominatrice de la raison humaine incompatible avec la réception de l'*eschaton* ! Cette requête d'une suspension de l'intelligence nous laisse pantois.

<sup>114</sup> *Towards an Eschatological Ontology* : « It remains a sheer historical occurrence whose 'truth' will always be subject to the eschatological judgment and verification. »

<sup>115</sup> « La continuité avec les origines apostoliques... », p. 81.

<sup>116</sup> « The Holy Spirit and the Unity of the Church », p. 41 : « Such historical forms may be bearers of or pointers to the eschatological truth revealed by the Spirit. » Zizioulas souligne l'ouverture œcuménique de son propos.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 79. Zizioulas renvoie (un peu curieusement) à *Jn* 6, 63 et *Rm* 2, 2 ainsi qu'à *1 Co* 12, 3.

besoins de l'exposition, nous l'avons un peu artificiellement déliée de la perspective communio-nelle qui est l'autre dimension engagée par l'option pneumatologique. Au cours de cette présentation, nous avons rencontré des difficultés et émis des réserves : une « ontologie eschatologique » qui méconnaît la théologie contemporaine occidentale vite caricaturée, la difficulté à penser ensemble eschatologie et histoire, une tendance à confondre Église et Royaume, des références souvent incomplètes voire partiales à l'Écriture, une interprétation des Pères cappadociens très critiquée, un axiome sur la structure du Royaume anticipée par les structures ecclésiales qui rend le lecteur très soupçonneux... En fait, le postulat de départ lui-même, répété maintes fois, selon lequel « l'Esprit fait entrer les *eschata* dans l'histoire », nous semble insuffisamment fondé et finalement très imprécis. Au nom de quoi peut-on affirmer cela ? Qu'est-ce que veut dire exactement l'expression « entrer dans l'histoire » ? L'absence d'une réponse précise à ces questions explique une bonne partie des réserves que nous avons émises. Mais notre présentation, circonscrite à la seule perspective eschatologique, a sans doute contribué elle aussi à accentuer ces difficultés en retirant de façon parfois trop rapide des affirmations de leur contexte. Nous avons par exemple certainement cherché davantage à opposer la perspective eschatologique doxologique à une perspective historique kérygmatique tandis que Zizioulas tentait d'en produire une synthèse <sup>118</sup>.

Pourtant, malgré toutes ces réserves, l'intérêt de l'approche eschatologique conduite par Zizioulas est évident. Elle renouvelle les questions de façon stimulante : la continuité apostolique n'est pas assurée par un pouvoir transmis de personne à personne mais à travers une continuité des structures ecclésiales ; les institutions ecclésiales sont épyclétiques, toujours en processus d'institutionnalisation par l'événement de l'Esprit ; la Parole de Dieu elle-même n'est vivante dans l'Église qu'à travers un événement de communion ; la vérité de l'Église n'est jamais qu'anticipée ici-bas et est à chercher au terme dans le Royaume... La pensée de Zizioulas semble procéder en s'appropriant des intuitions profondes, apparaissant dès ses premières publications, qu'il développe ensuite dans des constructions plus philosophiques ou plus spéculatives, mais sans jamais leur faire perdre ni leur originalité ni leur caractère stimulant.

L'Esprit Saint fait entrer les *eschata* dans l'histoire comme un événement de communion <sup>119</sup>. Nous allons maintenant, de façon beaucoup plus succincte que pour l'eschatologie, examiner comment Zizioulas comprend cet événement de communion et comment il développe les processus et les structures de communion qu'il met à l'œuvre dans l'Église.

## **La communion** <sup>120</sup>

Dans son intervention au colloque de Rome en 1982 <sup>121</sup>, Zizioulas analyse le vocabulaire des Pères cappadociens à propos du Saint-Esprit. Saint Basile ne souhaite pas reprendre le vocabulaire de Nicée et appliquer le *homoousios* (ὁμοούσιος) à l'Esprit-Saint. Selon Zizioulas, la définition de Nicée ne cherchait pas à poser une affirmation sur la substance de Dieu, mais, dans le cadre de l'opposition créé/incréé, elle voulait ranger le *Logos* du côté de l'incréé. Basile, dans le souci de

<sup>118</sup> C'est particulièrement vrai dans notre façon de rendre compte d'un long article que nous avons souvent cité dans ces pages : « La continuité avec les origines apostoliques... »

<sup>119</sup> Zizioulas parle d'un *Communioereignis* (voir n. 41).

<sup>120</sup> Pour toute cette section, on peut se reporter au chapitre 2 de la partie I de Miroslav VOLF, *After Our Likeness — The Church as the Image of the Trinity*, coll. Sacra Doctrina, Grand Rapids/Cambridge : Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1997, p. 73-124. Théologien des « Églises libres » (comme elles se nomment elles-mêmes), Volf engage un dialogue avec Joseph Ratzinger et Jean Zizioulas dont il confronte les ecclésiologies à la recherche d'une fondation des structures ecclésiales de communion à partir d'une théologie de la communion trinitaire.

<sup>121</sup> « The Teaching of the 2<sup>nd</sup> Ecumenical Council... » (cité *supra*, n. 27).

## La communion

répondre au sabellianisme et de défendre la distinction et l'existence de chacune des Personnes de la Trinité, ne souhaite pas parler de la substance de Dieu mais plutôt de sa *koinonia* (κοινωνία) pour affirmer son unicité : la nature de Dieu est communion, la substance du Dieu unique coïncide avec la communion des trois Personnes<sup>122</sup>. Le propre des Cappadociens, selon Zizioulas, va être d'utiliser le mot *prosôpon* (πρόσωπον), au titre de son caractère relationnel (Dieu est une communion de personnes), en lui faisant porter la notion d'hypostase (ὑπόστασις) et sa densité ontologique. Le mot « personne » devient alors la catégorie ontologique première pour parler de Dieu et non pas une catégorie qui serait secondaire par rapport à celle de la substance<sup>123</sup>. Dans la théologie occidentale classique, par contre, la personne ne joue pas le rôle de catégorie ontologique première<sup>124</sup>. L'Occident place la personne sous la priorité ontologique du « Dieu unique », c'est-à-dire de la divinité en général. Zizioulas y voit la cause de la priorité de la christologie sur la pneumatologie dans l'ecclésiologie occidentale<sup>125</sup>. Il conclut : « Ainsi, tout progrès dans le rapprochement pneumatologique entre l'Orient et l'Occident ne peut éviter de poser la question *ecclésiologique* : acceptons-nous que l'Esprit soit constitutif de l'Église et qu'ainsi il renvoie à la priorité ontologique et au caractère ultime de la *Personne* dans l'existence<sup>126</sup> ? »

*L'Esprit Saint constitue des personnes en communion.*

C'est à partir de cette relecture des Cappadociens que Zizioulas va comprendre l'œuvre de l'Esprit-Saint dans l'Église : il est un Esprit de communion qui ouvre l'existence à une dimension relationnelle, exprimée par le mot « personne ». L'Esprit personnalise, c'est-à-dire qu'il « désindividualise », tandis que l'ontologie occidentale, « substantialiste », tend au contraire à une individua[lisa]tion des sujets. Il écrit ainsi : « La fonction de l'Esprit est d'ouvrir l'existence pour qu'elle puisse devenir relationnelle. Sans la pneumatologie, l'ontologie devient substantialiste et individualiste<sup>127</sup>. » L'Esprit met l'individu en communion, il s'agit d'une désindividualisation ou,

<sup>122</sup> Voir « Christologie, pneumatologie... », p. 141.

<sup>123</sup> Lucian Turcescu, à la note 38 de son article « "Person" versus "Individual"... » (cité *supra*, n. 3), présente une série d'articles contestant cette interprétation de la théologie des Cappadociens, en particulier : André DE HALLEUX, « Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens ? Une mauvaise controverse », *Revue théologique de Louvain* 17 (1986) 129-155 & 265-292, ou, du même, « 'Hypostase' et 'personne' dans la formation du dogme trinitaire (ca. 375-381) », *Revue d'histoire ecclésiastique* 79 (1984) 313-369 & 625-670. Dans un autre sens, Paul M. Collins, dans son ouvrage *Trinitarian Theology: West and East...* (cité *supra*, n. 3), conteste certes les rapprochements de Zizioulas entre les idées patristiques et les débats contemporains sur la personne (p. 142), mais il est d'accord avec lui pour souligner la primauté de la « personne » sur la « substance » introduite par les Cappadociens. Il écrit : « Without endorsing all the claims that Zizioulas makes for fourth-century orthodox Greek theology, we are sympathetic to his view that the distinction of divine *hypostasis* and divine substance provided the context and terminology for a significant advance in the ontology of personhood, by grounding personhood in the personal being of God (e.g. as Father), which was characterised by differentiation and communion of persons, rather than in a monistic essence of divine being. » (p. 185.)

<sup>124</sup> Cette catégorie première pour l'Occident, c'est la substance. On connaît la définition de Boèce : *persona est naturæ rationalis individua substantia*, que commente Thomas d'Aquin dans la *Somme* : *S. Th. I<sup>a</sup> q29 a1*.

<sup>125</sup> « The Teaching of the 2<sup>nd</sup> Ecumenical Council... », p. 48, n. 53.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 54 : « Thus, any progress in the pneumatological *rapprochement* between East and West cannot avoid posing the *ecclésiologique* question: do we all accept that the Spirit is *constitutive* of the Church, and that in so being he points to the ontological priority and ultimacy of the *Person* in existence? »

<sup>127</sup> « La continuité avec les origines apostoliques... », p. 74. Dans « Le mystère de l'Église... », p. 130, il écrit de même : « L'Esprit est un Esprit de "communion" et son œuvre première consiste à ouvrir la réalité pour qu'elle devienne *relationnelle*. Parce qu'il est né de l'Esprit, le Christ est inconcevable comme individu. [...] Cette désindividualisation du Christ est à mon avis la pierre d'achoppement de toutes les discussions ecclésiologiques dans le mouvement œcuménique. » On pourrait multiplier les références. Voir encore par exemple « Christologie, pneumatologie... »,

et c'est équivalent, d'une personnalisation. Il explique : « "L'état de personne", distinct de "l'individualité" qui rend l'homme objectif et sujet d'expériences, et de la "personnalité" qui fait de l'homme l'objet de la psychologie et le juge, est, pour être précis, une catégorie de *relation* qui conditionne l'être de façon existentielle <sup>128</sup>. » Cette désindividualisation (ou cette personnalisation) est le grand principe que Zizioulas va appliquer aux questions ecclésiologiques <sup>129</sup>.

Mais Zizioulas l'applique d'abord au Christ lui-même. Premier-né d'une multitude de frères (Rm 8, 29), premier-né de toute création (Col 1, 15), le Christ est, par l'Esprit, un être spirituel qui incorpore tout en lui-même. « Parce qu'il est né de l'Esprit le Christ est inconcevable comme individu ; il devient automatiquement un être relationnel <sup>130</sup>. » Zizioulas recourt à plusieurs reprises à l'idée de « personnalité corporative <sup>131</sup> » pour parler du Christ : il est l'être corporatif par excellence, selon une existence communionnelle. Il n'est pas « un » mais « beaucoup ». C'est ainsi seulement qu'il est possible de parler du Christ comme ayant un « corps », qui est l'Église. À partir de cette notion de personnalité corporative, Zizioulas développe une articulation originale entre le Christ et l'Église : le Christ est un être à la fois un et multiple, qui tire son identité à partir de sa relation avec l'Église. On ne peut plus distinguer de façon trop tranchée le Christ et l'Église sans risque d'individualiser sa personne. Étant alors l'« un » sans être le « multiple », il serait un individu qui ne serait pas touché par l'Esprit. C'est, paradoxalement « l'unité du Christ avec l'Église qui fait que le Christ est distinct de l'Église <sup>132</sup> », parce que tel est le paradoxe du mystère de la personne. Nous-mêmes, c'est-à-dire le « multiple », est alors incorporé dans la relation filiale éternelle entre le Père et le Fils. L'Église est le corps du Christ qui lui donne, par l'action de l'Esprit, de vivre le mystère de sa personne : la pneumatologie est « ontologiquement constitutive de la christologie <sup>133</sup> », elle lui apporte cette dimension de la communion.

#### *Églises locales et Église universelle.*

Ceci a une conséquence immédiate à propos du débat sur la relation entre l'Église locale et l'Église universelle <sup>134</sup>. Pour Zizioulas, impossible de donner la priorité à l'une plutôt qu'à l'autre.

p. 141. On encore l'affirmation de « Die pneumatologische Dimension... », p. 141 : « Das Mysterium des Geistes ist ein Mysterium der Personalisierung. »

<sup>128</sup> « L'ordination est-elle un sacrement ?... », p. 45. (C'est l'auteur qui souligne.) Le chapitre 1 de *Being as Communion...*, « Personhood and Being », p. 27-65, paru initialement en grec (1977), rend compte en détail de l'ontologie de la personne chez Zizioulas.

<sup>129</sup> À la fin de son article, L. Turcescu cherche les sources contemporaines du concept de personne chez Zizioulas et pense pouvoir identifier Martin Buber et John Macmurray. Il conclut, sévèrement : « Therefore, it is likely that Zizioulas has borrowed some elements from Buber's and Macmurray's concept of person, attempting to shape his own concept of person. But the main difference between Zizioulas, on the one hand, and Buber and Macmurray on the other hand, is that Zizioulas has tried to give his concept of relational person a normative Greek patristic content. » (p. 106.)

<sup>130</sup> « Le mystère de l'Église... », p. 330.

<sup>131</sup> Voir par exemple : « La continuité avec les origines apostoliques... », p. 74 ; « Die pneumatologische Dimension... », p. 136 ; « Christologie, pneumatologie... », p. 138 ; « Le mystère de l'Église... », p. 331. Cette notion a surtout été travaillée dans la première moitié du 20<sup>e</sup> s. Les références données par Zizioulas renvoient aux années 1926-1959.

<sup>132</sup> « Le mystère de l'Église... », p. 331.

<sup>133</sup> « Christologie, pneumatologie... », p. 139.

<sup>134</sup> On sait que la question est très disputée entre ecclésiologues catholiques, en particulier depuis *Communio Notio*, la « Lettre aux évêques de l'Église catholique sur certains aspects de l'Église comprise comme communion » du 28 mai 1992 de la Congrégation de la Doctrine de la Foi où le Cardinal Ratzinger affirmait que l'Église universelle est une réalité ontologiquement et historiquement antérieure à chaque Église particulière. Voir à ce sujet : Paul



## La communion

L'existence de l'Église est constituée à la fois christologiquement et pneumatologiquement, puisque l'Esprit constitue ontologiquement le corps du Christ comme mystère de communion et qu'ainsi « le seul événement Christ prend la forme d'événements (pluriels) qui sont *ontologiquement aussi primaires* que le seul événement Christ<sup>135</sup>. » Le fondement pneumatologique de l'ecclésiologie de Zizioulas le conduit à poser une simultanéité des Églises locales et universelle. Il écrit :

L'Esprit [donne] une existence concrète effective à la totalité du Christ dans un milieu particulier, c'est-à-dire dans une communauté locale. Cette fonction constitutive de l'Esprit transcende par conséquent totalement le dilemme entre l'inscription dans un lieu et la catholicité : les deux appartiennent en relation réciproque au fondement et à la source de l'Église<sup>136</sup>.

De même que l'Esprit ne crée pas des individus, mais des personnes en communion les unes avec les autres, de même, l'Esprit suscite localement l'Église dans une communion à laquelle Zizioulas reconnaît deux dimensions : une communion dans le temps, par la succession apostolique ; une communion dans l'espace, par la conciliarité (ou synodalité)<sup>137</sup>. L'Esprit assure à chaque Église locale d'être en communion avec les autres Églises locales comme avec les *eschata*.

Dans l'affirmation occidentale d'une antériorité aussi bien ontologique qu'historique de l'Église universelle sur l'Église locale, Zizioulas retrouve l'axiome selon lequel la substance précéderait l'existence : l'Église locale serait alors le lieu d'existence de l'Église universelle<sup>138</sup>. Mais sa conception de la personne, nous l'avons dit, consiste justement à dénoncer cette perspective « substantialiste ». Cette priorité posée par l'Occident de l'Église universelle sur l'Église locale rencontre encore un écho dans la tendance à rattacher l'évêque à un collègue universel plutôt qu'à une Église locale. Transposé à cette question de l'évêque, le débat appelle la même réponse de Zizioulas : il faut tenir la simultanéité de ces deux dimensions, présentes dans l'ordination épiscopale elle-même<sup>139</sup>.

### *La synodalité.*

Zizioulas construit un parallèle entre la communion des trois Personnes divines et la communion des Églises locales au sein d'une unique Église (universelle). De même que la nature de Dieu est d'être une communion des Personnes, de même la nature de l'Église est d'être une communion des Églises locales. L'institution qui met en œuvre cette communion, c'est-à-dire l'institution synodale, ne peut précéder (ni logiquement ni historiquement) les Églises locales, pas plus qu'on

MCPARTLAN, « The local Church and the universal Church : Zizioulas and the Ratzinger - Kasper debate », *International Journal for the Study of the Christian Church* 4 (2004) 21-33. L'auteur, disciple de Zizioulas, y reçoit la distinction qu'il avait proposée (voir notre n. 55) entre une eschatologie de présence (celle qu'il défend) et une eschatologie d'orientation (que McPartlan diagnostique aussi bien chez Ratzinger que chez Kasper) et y voit une issue au débat.

<sup>135</sup> « Christologie, pneumatologie... », p. 140.

<sup>136</sup> « Die pneumatologische Dimension... », p. 138 : « Der Geist [gibt] der Totalität Christi in einem besonderen Milieu, das heißt in einer Ortsgemeinde konkrete Daseinswirklichkeit. Deswegen transzendiert diese konstitutive Funktion des Geistes gänzlich das Dilemma zwischen Ortsgebundenheit und Katholizität: beides existiert bereits im Ur- und Quellgrund des Daseins der Kirche ineinander. »

<sup>137</sup> Voir *ibid.*, p. 139.

<sup>138</sup> Voir « The Holy Spirit and the Unity of the Church... », p. 41-42. Zizioulas sait bien que la position du Cardinal Ratzinger n'est pas celle de tous les ecclésiologues catholiques. Il cite ainsi Emmanuel Lanne, Jean-Marie R. Tillard ou Hervé Legrand. De ce dernier, on peut lire : Hervé LEGRAND, « La théologie des Églises sœurs. Réflexions ecclésiologiques autour de la Déclaration de Balamand », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 88 (2004) 461-496.

<sup>139</sup> Voir « La continuité avec les origines apostoliques... », p. 90, en particulier les notes 111 et 112.

ne peut penser une substance en Dieu qui serait antérieure à la communion des Personnes. Cette institution synodale relève ainsi de la communion qu'elle met en œuvre, elle ne peut en être la cause, ni d'ailleurs la conséquence, elle lui est concomitante<sup>140</sup>. La synodalité doit donc s'appuyer et tenir ensemble deux principes fondamentaux : d'une part, dans chaque province il ne peut y avoir qu'une seule tête, une unique institution d'unité ; d'autre part, cette tête ne peut rien faire sinon en communion avec tous. Elle n'est pas un instrument de consultation qui serait au-dessus des Églises locales et qui pourrait, après consultation, prendre *motu proprio* des décisions finales<sup>141</sup>. Si bien que l'institution synodale exprime à la fois l'unicité de l'Église et la multiplicité des réalités qui en constituent la communion<sup>142</sup>. C'est dans ce cadre que Zizioulas peut évoquer un exercice possible de la primauté<sup>143</sup> : elle est recevable comme ministère d'unité de l'Église universelle à condition que le *primus* n'agisse pas individuellement au nom d'une autorité ou d'un charisme qu'il aurait en propre, parce que ce charisme ne peut appartenir qu'à la communion des Églises. L'exercice de la primauté serait alors la mise en œuvre de cette communion, c'est-à-dire un événement ou une épiphany de cette communion, fruit de l'Esprit.

*Institutions et ministères dans la communauté locale.*

En constituant l'Église, l'Esprit la fait réalité communionnelle dans laquelle chaque membre reçoit un statut dans la mesure où il s'inscrit dans cette communion. Si bien que tous les ordres dans l'Église (et Zizioulas compte le baptême parmi les ordinations), s'ils ont été institués par le Christ, reçoivent pourtant dans leur constitution dans l'Esprit leur participation à la communion. Sans cette constitution, ils n'ont pas de consistance, voire pas d'existence. Toutes les institutions ecclésiales sont donc épiscopales en ce sens où elles ne subsistent qu'au sein de la communion au service de laquelle elles sont instituées et que l'Esprit met en œuvre. L'autorité hiérarchique par exemple ne s'exerce qu'au sein de cette communion dont elle dépend pour exister. Elle n'est pas constituée en dehors d'elle et par-dessus elle. C'est ce qui permet de résoudre le paradoxe apparent entre la liberté de l'Esprit et l'affirmation de son action instituante (ou constituante). « La liberté de l'Esprit signifie que la structure de l'Église n'est pas quelque chose d'objectif, imposé d'en haut, mais qu'elle conduit l'être personnel de chaque membre particulier à son accomplissement. [...] La structure de l'Église devient ainsi par le même Esprit la structure de l'existence de chaque personne<sup>144</sup>. » L'Esprit conduit ainsi aussi bien les institutions ecclésiales que les membres de l'Église jusqu'à leur plein accomplissement dans la communion, si bien qu'on peut aller jusqu'à attribuer la catholicité non seulement à l'Église (locale<sup>145</sup>), mais encore à chacun de

<sup>140</sup> Zizioulas écrit : « The Church is simultaneously one Church and many Churches. » (« The Holy Spirit and the Unity of the Church... », p. 41.)

<sup>141</sup> C'est la tentation d'un conciliarisme qui voudrait substituer à l'autorité d'un pape celle d'un concile ou d'un synode. Mais les synodes ne sont pas des institutions au-dessus des Églises locales qui restent de véritables sujets.

<sup>142</sup> Voir, à propos de la synodalité, « Christologie, pneumatologie... », p. 141-143 et « The Holy Spirit and the Unity of the Church... », p. 42-43.

<sup>143</sup> « The Holy Spirit and the Unity of the Church... », p. 44.

<sup>144</sup> « Die pneumatologische Dimension... », p. 142 : « Die Freiheit des Geistes besagt, daß die Struktur der Kirche nicht etwas Objektiviertes, von oben Auferlegtes ist, sondern daß sie das Personsein jedes einzelnen Gliedes zur Vollendung gelangen läßt. [...] So wird im gleichen Geist die Struktur der Kirche zur Daseinsstruktur jeder Person. »

<sup>145</sup> C'est la situation locale concrète, au contact avec la diversité des réalités sociales, qui est le lieu de la catholicité. Zizioulas écrit ainsi : « C'est précisément en raison de cette perception existentielle de l'Église qu'aux premiers siècles on ne pouvait concevoir la "catholicité" en dehors de l'Église locale. » (« Ordination et communion », p. 9.)

## La communion

ses membres, puisque chacun réalise, pour sa part, selon son ordre et dans sa personne, cette communion<sup>146</sup>.

Dans la même perspective, Zizioulas va insister à propos de l'ordination sur sa dimension relationnelle. Elle relie la personne ordonnée à la communauté de façon si essentielle qu'il devient « une entité relationnelle<sup>147</sup> ». Zizioulas ne veut comprendre l'ordination ni en termes *fonctionnels* (qui feraient de l'ordination une fonction simplement utilitaire, fondée dans les besoins historiques des communautés), ni en termes *ontologiques* (qui permettraient de parler de l'ordonné pour lui-même, abstraction faite des relations au sein desquelles il est plongé), mais, dit-il, en termes *personnels*<sup>148</sup>. C'est d'ailleurs à partir de l'unicité et de la spécificité de chaque personne que peut prendre place une *hiérarchie* entre les différents ministères. Les personnes ne se confondent pas entre elles de sorte que leurs ministères ne se confondent pas non plus. Le concept de hiérarchie est ainsi lié par Zizioulas à celui de personne<sup>149</sup>. Le ministère (au sens large, puisqu'il ne s'agit pas que des « ministres ordonnés », diacres, prêtres et évêques, mais aussi des baptisés<sup>150</sup>) n'est pas d'abord une fonction au sein de la communauté, c'est un mode d'existence relationnelle, selon la communion, dans lequel l'Esprit le situe dans cette communauté. Mais la communauté elle-même est constituée par cette ordination qui « fait » sa communion. Il n'est pas question pour Zizioulas d'affirmer quelque antériorité de la communauté par rapport aux ordinations en son sein : on ne peut pas parler de constitution d'une communauté qui se donnerait ensuite des ministres ordonnés. « L'ordination est un acte primordial faisant partie intégrante de la communauté chrétienne<sup>151</sup> » : tous sont ordonnés dans la communauté et ces ordinations, qui expriment la communion à l'œuvre dans la communauté, sont constitutives de la communauté.

*L'Église, colonne de la vérité.*

Nous avons déjà abordé plus haut la question de la vérité à propos de la Parole de Dieu dans une perspective eschatologique. L'Église n'est pas le lieu où se trouverait la vérité : sa relation à la vérité est plutôt la relation d'un organisme à sa source. Elle est expérience de la vérité vécue dans et par la communion<sup>152</sup>. D'ailleurs, Zizioulas présente la vérité comme une expérience de vie<sup>153</sup>. C'est une expérience épiclétique, c'est-à-dire qu'elle est conditionnée par l'Esprit, sans pouvoir prétendre à aucune autre « garantie » historique. On peut bien parler d'un « charisme de vérité » de l'Église, mais ce charisme n'est pas possédé objectivement par l'Église ou par l'un de ses ministres. L'évêque est la figure institutionnelle par laquelle ce charisme de vérité est confié à

<sup>146</sup> Voir « Die pneumatologische Dimension... », p. 142, n. 26. Zizioulas renvoie à Maxime le Confesseur, *Myst.* 4 [= MPG 91, 672].

<sup>147</sup> « Ordination et communion », p. 9.

<sup>148</sup> On se rappelle que Zizioulas parle de « l'état de personne » comme une catégorie de *relation*. (Voir n. 128.)

<sup>149</sup> « Die pneumatologische Dimension... », p. 141 : « Der Hierarchiebegriff wohnt somit der Personidee inne. »

<sup>150</sup> Le baptême et la confirmation (ou l'onction du chrême) sont des ordinations, au sens où elles confèrent un statut, une place, une position spécifique dans le « jeu » de la communion à l'œuvre dans la communauté. Zizioulas rappelle volontiers les éléments liturgiques communs entre le baptême et l'onction d'une part, l'ordination d'autre part.

<sup>151</sup> « L'ordination est-elle un sacrement ?... », p. 44. (C'est l'auteur qui souligne.)

<sup>152</sup> « The Holy Spirit and the Unity of the Church... », p. 40 : « The Spirit reveals the truth by placing it in the context of communion. » Sur le lien entre la vérité et la communion, on peut se reporter aussi à l'article « Vérité et communion dans la perspective de la pensée patristique grecque », *Irénikon* 50 (1977) 451-510, reproduit dans *Being as Communion...*, p. 67-122 et dans *L'être ecclésial*, p. 57-110.

<sup>153</sup> « The Spirit removes truth from its conceptual approach [...] and makes it a matter of life. » (*Ibid.*, c'est l'auteur qui souligne.)

l'Église mais l'infaillibilité qui lui est attachée et qu'exerce l'évêque « relève de la communauté en tant qu'événement charismatique de communion <sup>154</sup>. »

Dans l'Esprit, cette vérité « devient identique à la vie et à la *communio*, et même avec la vie et la *communio* de Dieu lui-même <sup>155</sup> » : elle est expérimentée dans la communion de l'Église parce que celle-ci est, dans l'Esprit, épiphanie du Royaume et expérience de l'*eschaton*. Voilà ce que le choix vigoureux et décisif de Zizioulas de fonder pneumatologiquement son ecclésiologie lui permet d'affirmer.

fr. Rémi Chéno, O.P.

<sup>154</sup> « Die pneumatologische Dimension... », p. 143 : « Der Bischof, der diese „Unfehlbarkeit“ ausübt, hängt deshalb [...] von der Gemeinde als einem charismatischen Communiogesehen. »

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 142 : « Im Geist [...] wird dann Wahrheit identisch mit Leben und *Communio*, ja mit dem Leben und der *Communio* Gottes selbst. »