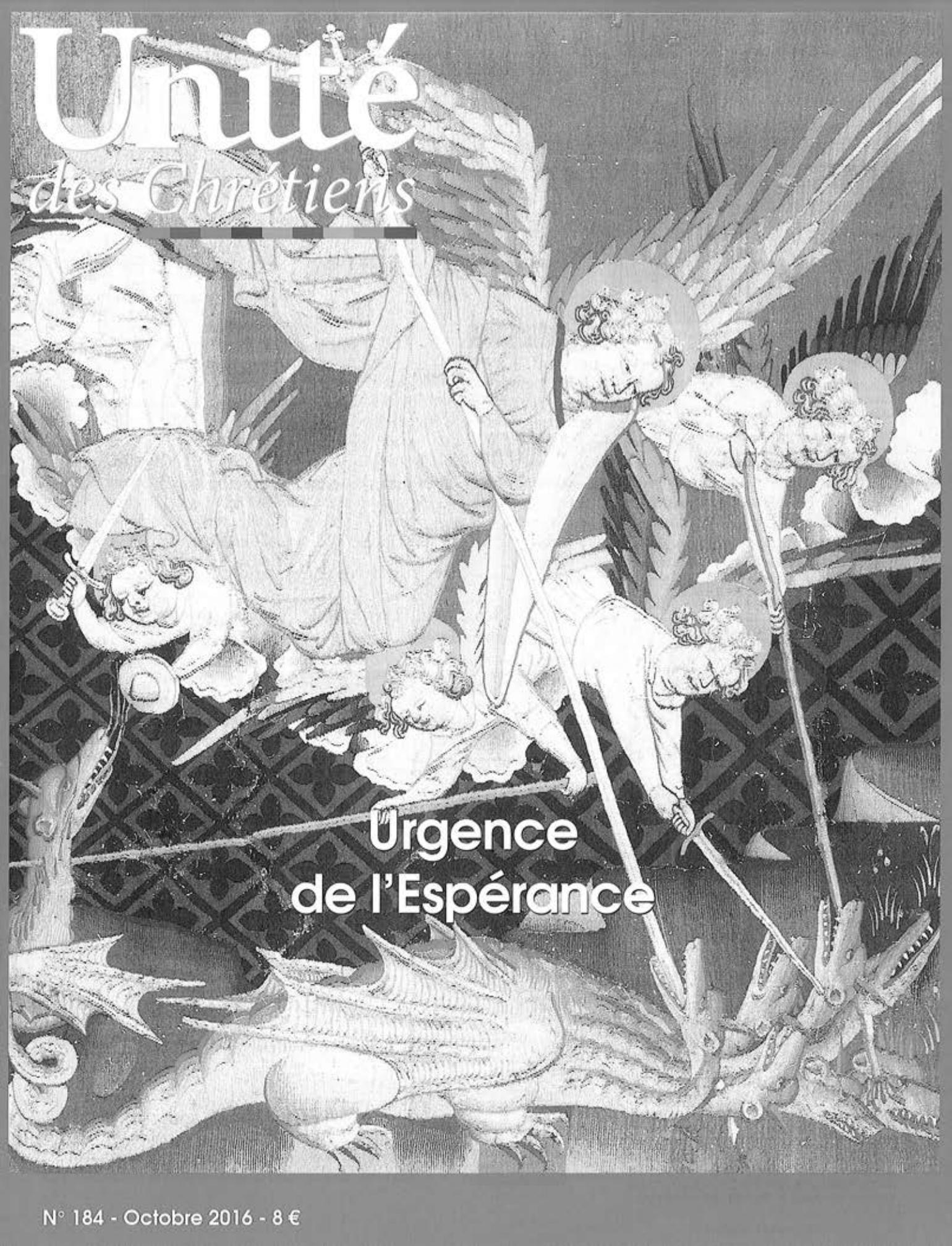


Unité des Chrétiens



Urgence
de l'Espérance

Unité des Chrétiens

N° 184 – Octobre 2016

ADMINISTRATION

Revue trimestrielle éditée par
l'association UADF
58 avenue de Breteuil - F-75007 Paris

Directeur de la publication :
Emmanuel GOUGAUD
Mise en page : editions-fleursdelettres.com
Impression : www.marnat.fr

CPPAP : 0919 G 82028 - ISSN : 1248 9646
Dépôt légal à parution

RÉDACTION

Directeur de la rédaction :
Emmanuel GOUGAUD
Directeur adjoint de la rédaction :
Ivan KARAGEORGIEV

Comité interconfessionnel de rédaction :
Emmanuel GOUGAUD (catholique), Matthew
HARRISON (anglican), Ivan KARAGEORGIEV
(orthodoxe), Pierre de MAREUIL (évangélique),
Michel STAVROU (orthodoxe), Jane STRANZ
(protestante), Philippe SUKIASYAN (arménien
apostolique).

Relecture : Dominique DEVILLERS
redaction@revue-unitedeschretiens.fr

ABONNEMENTS

- France et Union européenne : 28 €
- Autres pays : 32 €

Envoyez vos coordonnées (prénom, nom,
adresse, téléphone) sur papier libre et
votre chèque à l'ordre de UADF-UDC à :
Unité des Chrétiens
58 avenue de Breteuil - F-75007 Paris
Tél : 01 44 39 48 48
gestion@revue-unitedeschretiens.fr

Virements :
Domiciliation : CIC Paris Bac
IBAN : FR763006 6100 4100 0105 6260 251
BIC : CMCIFRPP
Préciser : « frais partagés »

VENTE PAR CORRESPONDANCE

Tous pays : 10 € le numéro
(Frais d'expédition compris)

Titres et inter-titres de la rédaction
Couverture : Saint Michel et ses anges terrassant le
Dragon. Troisième pièce, tableau 36. Envers, détail, cli-
ché inversé. La tenture de l'Apocalypse d'Angers. D.R.
Cette photo illustre simultanément la prégnance de
la théologie de l'eschatologie aux siècles précé-
dents, l'histoire humaine comme lieu d'un combat
parfois violent entre Dieu et le Satan mais surtout la
certitude absolue que Jésus est déjà vainqueur !

ÉDITORIAL

- 3 **Être pressé ?**
Emmanuel GOUGAUD

ESSENTIEL

- 4 **Le saint et grand concile, un œcuménisme
(inter-)orthodoxe ?**
Nicolas KAZARIAN
- 5 **Les chrétiens unis par le sang du père Jacques Hamel**
- 6 **Semaine de Prière pour l'unité chrétienne 2017**
Anne-Noëlle CLÉMENT

DOSSIER - Urgence de l'Espérance

- 7 **L'attente eschatologique du Christ au fondement
de notre espérance**
François DURAND
- 12 **Église et *Eschata***
Jean ZIZIOULAS
- 18 **L'avenir de la théologie**
Jürgen MOLTSMANN
- 24 **Le présent de l'attente eschatologique**
Richard LEHMANN

RENDEZ-VOUS

- 29 **Rendez-vous avec Jean-François Colosimo**

JALONS SUR LA ROUTE DE L'UNITÉ

- 33 **Mai, juin, juillet, août 2016**

AGENDA

Église et Eschata

Métropolitain de Pergame, Jean Zizioulas est membre de l'Académie d'Athènes, ancien professeur des universités d'Edimbourg, de Glasgow, de Thessalonique et du King's College. Le professeur Zizioulas nous offre ici une contribution majeure sur la prégnance d'une redécouverte de la constitution fondamentalement eschatologique de l'Église.

Unité des Chrétiens exprime ici sa respectueuse gratitude au métropolitain Jean pour cette contribution dense et inédite que nous sommes heureux et fiers d'offrir aux lecteurs francophones¹.



Si, aujourd'hui, la question la plus contemporaine pour la théologie est : *Qu'est-ce que l'Église ?*, la dimension la plus marginalisée de cette

thématique reste cependant *la nature eschatologique de l'Église*. Il existe une tendance forte pour l'Église, depuis l'époque moderne et plutôt en Occident mais aussi dans « notre Orient », c'est-à-dire dans le cadre de l'orthodoxie, à devenir un instrument ou un prolongement de l'histoire. On appelle cette tendance « sécularisation ». Il est alors nécessaire à l'Église de se rappeler qu'elle ne puise sa véritable essence ni dans sa riche et glorieuse histoire, ni dans ses actions et ses paroles actuelles, mais *dans l'avenir*, dans la vision du monde tel qu'il sera à la fin de l'histoire et pas comme il était et est. Cela ne consiste ni en un refus de l'histoire, ni du passé ou du présent de la vie. Il s'agit bien plutôt du critère sur lequel l'Église prend position en face du passé et du présent, c'est-à-dire en face de l'histoire et du monde.

LE PROBLÈME DE L'IDENTITÉ DE L'ÉGLISE

Si on pose la question « qu'est-ce que l'Église ? » aux 98 % des habitants de Grèce, déclarant être fidèles orthodoxes, quelle sera leur réponse ? La majorité sera confuse et silencieuse ! Cela nous montre que la catéchèse et l'éducation scolaire n'ont pas enseigné

le thème le plus important : l'identité de l'Église. Si on pose la même question à nos spécialistes, les clercs et les théologiens, les laissant penser et s'exprimer sur la base de leur relation avec l'Église, on aura des réponses vraiment intéressantes. Chacun nous donnera une définition différente, soulignant ainsi la perspective qu'il considère comme la plus importante. L'identité de chaque être se définit par sa différence spécifique avec les autres êtres. Pour préciser qui est chaque être humain et son identité, nous devons trouver l'élément différenciant complètement un homme des autres hommes. Cet élément n'est pas son nom ou son prénom, son aspect physique ou ses caractéristiques psychologiques ou même sa religion. On trouve tout ceci chez les autres êtres humains. Pour constater la vraie identité d'un homme, nous devons nous tourner vers les éléments qui le distinguent radicalement des autres hommes, des éléments comme des empreintes digitales ou l'ADN. Il faut utiliser cette règle dans notre effort de donner une définition de l'Église : quelle est la caractéristique qui différencie de manière décisive l'Église d'autres communautés ? Car, si la réponse est une qualité présente aussi dans une autre communauté, il faut chercher ailleurs l'identité de l'Église.

Dans le domaine de la pensée orthodoxe contemporaine autour de la question « qu'est-ce que l'Église ? », on trouve les tendances suivantes :

1. L'approche de l'Église du point de vue de la confession de la foi

Dans cette perspective, la donnée décisive pour différencier l'Église d'autres communautés est le dogme, les articles fondamentaux de foi confessés par les fidèles, mais sans les lier nécessairement avec leur vie ou leurs relations avec les autres ou même avec l'Église. Il s'agit d'une *idéologisation* de l'Église. L'Église devient dans ce cas la somme de ceux qui acceptent quelques « idées ». Ainsi la caractéristique centrale est « l'orthodoxie » doctrinale, l'effort d'imposer certaines idées, leur acceptation définissant le fait ou l'identité de l'Église.

La lutte pour conserver et défendre les dogmes est le signe distinctif de l'Église. L'hérésie et l'altération du *Credo* conduisent en dehors de l'Église. Absolutiser cette approche, et la considérer comme le critère principal pour définir l'Église génère des problèmes. Par exemple, on a posé à un zélé orthodoxe, de ceux qui apparaissent très souvent ces temps-ci, la question *qui est votre évêque ?* Il a répondu : *le Christ*. Apparemment, cet homme croit qu'il peut être orthodoxe sans se rapporter à un évêque, en identifiant l'Église seulement avec l'acceptation des dogmes et en perdant ainsi l'idée de l'unité autour de l'évêque.

Le problème n'est pas ici la confession de la foi elle-même : elle reste toujours un élément intégral de l'Église. Le problème est d'oublier

que le dogme n'est pas une fin en soi, mais qu'il se réfère à notre salut dans le corps de l'Église. Tous les conciles œcuméniques, définissant des dogmes, se concluent avec des excommunications, l'exclusion de la Sainte Communion. Il n'est d'aucun profit pour notre salut d'avoir des dogmes justes mais, en même temps, d'être éloignés de l'évêque et de l'Eucharistie qu'il préside. Le schisme devient un obstacle pour notre salut, même si notre foi est vraie. Ma grand-mère, par exemple, ne connaissait pas les dogmes de l'Église, mais elle a vécu et elle a été sauvée dans l'Église. L'Église n'était pas pour elle une idéologie, mais quelque chose de différent, la participation au corps du Christ.

2. L'approche de l'Église du point de vue de la morale

Dans ce cas, la caractéristique qui différencie fondamentalement l'Église d'autres communautés est la vie morale des fidèles. L'absolutisation de ce critère peut conduire à une dévalorisation du dogme. En témoigne le fait que la prédication est souvent bien plus éthique que dogmatique. On observe la même tendance dans la catéchèse, le jugement du clergé sur les fidèles ou des fidèles sur le clergé, plus intéressés par la moralité des clercs que par leur foi et leur orthodoxie. L'Église risque de s'identifier avec « les chrétiens purs », oubliant, premièrement, qu'elle contient aussi des pécheurs et, deuxièmement, et ceci est le plus important, que nous sommes tous, d'une manière ou d'une autre, des pécheurs. Quand on regarde l'Église seulement d'un point de vue éthique, on ignore l'identité de l'Église. On oublie que les règles morales existent et sont respectées même en dehors de l'Église (un bouddhiste peut, par exemple, être plus pur, plus ascétique, plus philanthropique que de nombreux chrétiens).

3. L'approche de l'Église du point de vue missionnaire

Le but primaire de la mission est de conduire le plus de gens au Christ. Pour les chrétiens d'Occident, la mission est devenue l'attribut de l'Église. Les orthodoxes ont récemment commencé à agir de la même manière. On pratique chez nous plus fortement la prédication et les homélies, on développe des initiatives sociales et on intensifie peu à peu la mission. Ces aspects sont essentiels pour l'Église et, par conséquent, il faut qu'ils soient cultivés. Le problème ne se trouve pas dans ces éléments eux-mêmes, mais quand ils deviennent une priorité absolue. On place, par exemple, la prédication avant la communion et on se justifie en disant que la majorité des fidèles n'est pas présente pendant la lecture de l'Évangile. De cette manière, on donne la priorité à l'enseignement du peuple, oubliant la sainte liturgie et, par conséquent, en changeant la structure. La retransmission de la liturgie à la télévision a également des critères missionnaires ou pastoraux. Dans le cas où un moine devient missionnaire, nous sommes en face de la même déviation. Naturellement, je ne nie pas l'importance de la mission. Mais je me réfère aux *priorités*, à la place de l'identité de l'Église dans notre conscience ou, pour être plus précis, dans notre subconscient. En effet, nos priorités révèlent comment nous comprenons l'identité d'un objet.

4. L'approche de l'Église du point de vue du traitement ou de la psychologie

Dans ce cas, l'Église est comprise comme « un hôpital » (on entend très souvent cette expression de nos jours), pour soigner ces passions et offrir le repos de l'âme, etc. L'essence de l'Église n'est ici liée ni au dogme ni à la vie morale, mais au sacrement de la confes-

sion. Le but final est de conduire les gens au confesseur. Celui-ci devient plus important que l'évêque, le prédicateur ou le théologien (par exemple, quand les étudiants en théologie font évaluer leurs professeurs par leur père spirituel). [...]

Le dogme, la prédication, la mission, la psychothérapie sont tous des éléments indispensables de l'Église et je ne les dévalorise pas. Mais, ils ne forment pas l'Église, car ils se retrouvent aussi en dehors de l'Église : ils ont besoin de quelque chose d'autre pour devenir « Église ». Ainsi, nous nous concentrons sur la question : comment ces principes peuvent-ils devenir des éléments à part entière de l'être de l'Église ? Comment le dogme, la prédication, la morale, le traitement des passions deviennent « Église » ? Comment devenons-nous « Église » ?

L'EUCHARISTIE ET L'IDENTITÉ DE L'ÉGLISE

Quand nous, orthodoxes, disons « nous allons à l'église », nous exprimons que nous fréquentons le bâtiment, où l'Eucharistie est célébrée. Cette identification des mots église et Eucharistie plonge ses racines profondes dans le passé des premières communautés chrétiennes, comme en témoignent les épîtres de Saint Paul. Dans la 1^{ère} épître aux Corinthiens, l'Apôtre écrit : « συναρχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ », c'est-à-dire « vous réunissez en assemblée » (1 Co 11,18). Paul utilise ici le mot église pour dessiner l'église locale d'une ville et en même temps la réunion des fidèles pour célébrer l'Eucharistie. Cette relation entre l'Église et l'Eucharistie se trouve aussi chez les Pères de l'Église, comme Saint Ignace d'Antioche, Saint Cyprien, Saint Maxime, etc. La première définition claire de l'Église date du XIV^e siècle. Saint Nicolas Cabasilas² donne la réponse

suiVante à la question : « Qu'est-ce que l'Église ? » « L'Église est signifiée dans les mystères », « Dans les mystères » veut dire « dans l'Eucharistie », car dans les écrits des Pères et de la sainte liturgie, utilisés jusqu'à nos jours, l'Eucharistie est appelée « les mystères ». Nous citons par exemple : « *Tenons-nous droits ; ayant participé aux Mystères redoutables du Christ, Mystères divins, saints, immaculés, immortels, célestes et vivifiants, rendons grâce au Seigneur* »³. Cabasilas parle clairement de l'identification de l'Eucharistie et de l'Église : « De même si on pouvait voir l'Église du Christ en tant qu'elle Lui est unie et qu'elle participe à Son Corps charnel, on ne verrait rien d'autre que le Corps du Sauveur ». L'Église se trouve *seulement* dans le Corps du Christ. Cabasilas continue : « Il n'est donc pas hors de propos de voir l'Église signifiée par les divins mystères »⁴.

Cette identification est très importante pour notre sujet. Essayons-nous maintenant à une courte analyse :

a) Si l'identité de l'Église se trouve dans l'Eucharistie, tous les éléments que nous avons déjà mentionnés, les dogmes, la prédication, la morale, la mission, le traitement des passions, deviennent « Église » seulement lorsqu'ils sont incorporés dans l'Eucharistie. S'ils sont pensés et vécus comme séparés de l'Eucharistie, ils ne sont pas des actes ecclésiaux.

À première vue, cela semble étrange. Si l'on réfléchit plus profondément, cette vision est en accord avec la tradition et la théologie orthodoxes. Ce n'est pas par hasard que dans l'Église ancienne tous les sacrements, le baptême, la chrismation, le mariage, la confession, l'ordination, étaient célébrés dans le cadre de l'Eucharistie. Plus tard, et pour des raisons pratiques, on a commencé à célébrer les sacrements en dehors de l'Eucha-

ristie. Par conséquent, ces actes ont perdu leur contenu ecclésial. Cela occasionna des conséquences spirituelles graves. En effet, les sacrements par eux-mêmes ne sauraient sauver l'homme s'ils ne le conduisent pas à l'Eucharistie. Je pose souvent la question : Si Marie l'Égyptienne n'avait pas pris la communion des mains de saint Zosime, les quarante années de sa dure ascèse auraient-elles été suffisantes pour son salut ? C'est Dieu lui-même, bien sûr, qui nous sauve, mais ce n'est pas par hasard que sainte Marie voulait prendre la communion avant sa mort. On trouve l'ascèse aussi en dehors de l'Église. L'Eucharistie est le seul élément qui existe exclusivement dans l'Église.

b) Si l'identité de l'Église se trouve dans l'Eucharistie, on comprend pourquoi l'Église ne peut pas exister sans l'évêque. L'évêque, comme témoignent les Pères de l'Église (Ignace, Hippolyte, Cyprien, Maxime etc.), préside l'Eucharistie. Pour cette raison-là, nous ne pouvons célébrer l'Eucharistie sans commémorer son nom. De par son ministère épiscopal, l'évêque seul peut ordonner et ainsi dispenser les charismes dans l'Église, manifestations de l'Esprit Saint, constituant l'Église. Tous les actes EN Église ont besoin de la bénédiction de l'évêque et de l'intégration dans l'Eucharistie pour devenir vraiment actes DE l'Église.

c) L'identification de l'Église avec l'Eucharistie révèle aussi la liaison entre l'Église et le Royaume de Dieu, c'est-à-dire le caractère eschatologique de l'Église. Pour comprendre cette vérité, il faut réaliser que l'Eucharistie est l'image du Royaume de Dieu, la communauté des *Eschata*. Nous pensons que l'Eucharistie est un renouvellement du sacrifice du Christ. Cependant, si on étudie plus profondément la liturgie orthodoxe, on voit qu'elle commence et finit par une épiclese du

Royaume de Dieu. Le but de la liturgie est notre participation à la vie éternelle de la Sainte Trinité. Ainsi, nous ne célébrons pas l'Eucharistie les jours du carême. L'Eucharistie est elle-même une fête joyeuse, célébrée dans des églises pleines de lumières et d'icônes, par des ministres en vêtements somptueux (l'attaque contemporaine contre les vêtements liturgiques des prêtres et des évêques est théologiquement incorrecte).

À l'origine, l'Eucharistie était célébrée le dimanche ou aux commémorations de saints, liées à la Résurrection du Seigneur et à l'entrée dans le Royaume de l'avenir. L'Eucharistie est le lieu et le moment où l'Église vit son être eschatologique. Pendant l'Eucharistie, l'Église cesse d'être ce qu'elle est : elle devient ce qu'elle sera. Dans l'Eucharistie, l'Église surpasse les ambiguïtés de l'Histoire. Elle vit le monde comme il sera, quand la mort sera vaincue et le Royaume de Dieu établi. L'Eucharistie est la seule action ecclésiale qui survivra quand toutes les autres seront abolies. Ni la prédication, ni l'ascèse, ni la repentance, ni la mission n'existeront dans les *Eschata*, car toutes auront été assumées et récapitulées par le Christ pour Dieu. Voici pourquoi les approches par l'Église des éléments mentionnés ne peuvent pas exprimer son identité. Une Église ainsi constituée n'existerait plus dans les *Eschata*. Pour la théologie occidentale, l'Église cessera d'exister dans les *Eschata*, car elle est liée à la mission et la prédication. Pour la théologie orthodoxe, l'Église est éternelle ! En effet, si l'Eucharistie donne à l'Église son identité, elle demeure « dans les siècles des siècles », comme nous nous exclamons à la fin de chaque Sainte Eucharistie. L'Église, grâce à l'Eucharistie, se transforme en Royaume de Dieu. Sa patrie est les *Eschata*, non plus l'Histoire.

ÉGLISE ET HISTOIRE

Quelle est la relation entre l'Église et l'Histoire ? L'Église n'est-elle pas chair de la chair de l'histoire humaine ? L'Église peut-elle refuser son rôle historique et vivre seulement dans sa contemplation des *Eschata* ? Est-ce que la vision eucharistique de la vie paralyse l'action de l'Église dans le monde ? Ces questions sont inévitables, après tout ce que nous avons écrit sur l'identité de l'Église. Esquignons quelques réponses.

1. L'histoire de l'Église est basée sur l'Incarnation du Fils de Dieu. Si on regarde l'Église du point de vue christologique, c'est-à-dire comme le Corps du Christ prolongé dans les siècles, l'Église ne peut pas s'éloigner de l'Histoire. Elle est, comme Jésus Christ, incarnée dans l'Histoire. Dieu n'a pas assumé simplement la nature humaine. Il l'a assumée dans un moment historique précis, à travers un peuple spécifique et dans un certain lieu. L'Église du Christ possède des caractéristiques émanant de ce lieu, de cette langue, de cet art etc. D'autre part, elle transforme la culture locale à travers son message et son influence. Cela a toujours été le cas dans la vie de l'Église, surtout dans l'époque patristique et byzantine, mais aussi pendant la période d'occupation ottomane et l'époque contemporaine. L'Occident, seul, dans l'esprit du Siècle des Lumières, a contesté le rôle culturel de l'Église et l'a enfermée dans le « domaine religieux », comme si elle n'était pas un facteur décisif de la culture humaine.

2. L'Incarnation du Seigneur a assumé l'Histoire, mais elle ne s'est pas identifiée de manière absolue avec elle. Le Dieu incarné est resté, pendant toute sa vie, un étranger dans le monde qui n'avait même pas « une pierre où reposer sa tête » (Mt 8,20). « Il est venu chez les siens, et les siens ne l'ont point reçu » (Jn 1,11). Les peuples l'ont « haï sans cause » (Jn 15,25) et on l'a crucifié. L'incorporation dans l'histoire ne signifie pas

pour l'Église être absorbée par l'histoire. Christ vivait dans le monde, mais Il ne cessait de n'être « pas de ce monde », comme il a dit de ses disciples : « Ils ne sont pas du monde, comme moi je ne suis pas du monde » (Jn 17,14). Si le Seigneur a été crucifié alors il faut que l'Histoire, elle aussi, soit crucifiée. Influencer l'Histoire ne signifie pas chercher gloire et privilèges dans l'Histoire. L'influence de l'Église dans l'Histoire est liée à son message kénotique, au message de la croix. Aussi, les chrétiens ne se sentent pas toujours à l'aise dans le monde. Ils savent que ce monde et l'histoire sont toujours sous l'hégémonie de la mort et qu'ils ont besoin de la résurrection et de la transfiguration.

Qu'est-ce que la sécularisation ? C'est l'absolutisation de l'histoire, c'est-à-dire des configurations historiques transitoires comme la nation, l'État et les institutions sociales. L'Église ne rejette pas tout cela, mais y insuffle l'esprit eschatologique. Il souligne leurs limites en révélant ce qui est destiné à vivre dans l'éternité, dans les *Eschata*. La sécularisation n'est pas seulement une *méthode*, mais une mentalité, une vision du monde et un mode de vie. Il n'est pas suffisant que l'Église rejette seulement les moyens de notre monde : en même temps, il faut qu'elle évite d'avoir des buts sécularisés.

Pour l'Église, la tentation la plus difficile à dépasser est celle de la sécularisation. Nous avons déjà mentionné l'utilisation des méthodes sécularisées pour la communication du message de l'Église. Quelles sont les limites dans l'utilisation des médias comme l'internet ? L'Église peut-elle utiliser la technologie dans sa vie et son ministère ? Comment peut-elle surmonter le danger de la sécularisation quand elle utilise ces moyens ? Ces questions sont actuelles à cause de l'expansion rapide de la technologie. Elles demandent une réponse du côté de la théologie.

« La fin justifie les moyens », dit-on, et sur cette base la technologie est envisagée comme neutre. Il faut l'utiliser pour des fins positives. Mais, un moyen pourrait-il être neutre ? Pourrions-nous dire, par exemple, que la télévision est à la fois positive, lorsqu'elle émet des programmes chrétiens ou la liturgie, la télé devient un moyen bon, et en même temps accepter sa responsabilité dans la destruction des relations entre les membres des familles et l'introduction de la réalité virtuelle ? Une problématique similaire est pertinente aussi pour l'internet. Comment l'Église peut-elle être contre la globalisation et utiliser en même temps les moyens les plus prégnants de son expansion, donc aussi ses dimensions les plus problématiques ?

Malheureusement, la réponse à de telles questions est ni facile ni simple. La première chose que l'Église doit faire pour éviter la sécularisation est de réaliser que les moyens de la technologie, des médias etc. ne sont pas innocents. Ils créent des dangers pour le message de l'Église, lorsqu'elle veut transmettre à travers ces moyens. Comme toutes les réalités historiques, ces moyens comportent des dangers. Plus encore de nos jours, le développement de ces moyens menace notre liberté, la sacralité et la dignité de notre personne et l'environnement naturel. A cause de cela, il faut que l'Église devienne plus vigilante et prudente dans l'utilisation de ces moyens.

L'autre action de l'Église est de garder à distance de ces moyens ces deux institutions chargées de témoigner de son message eschatologique dans le monde : le monachisme et la liturgie. Le premier est, par son origine, une voix de protestation contre la sécularisation de l'Église. Ce n'est pas par hasard que les moines portent des vêtements noirs et font serment de quitter ce monde-là et, même, de mourir au monde. C'est un véritable

oxymore que des moines utilisent les moyens sécularisés pour attirer les fidèles à Jésus Christ. La mission n'est pas l'œuvre première d'un moine. Son travail est de « crier dans le désert » (Mt 3,3). Le moine est le rappel silencieux et, en même temps, bruyant que « la figure de ce monde passe » (1 Co 7,31). Si le monachisme se sécularise, l'Église perd une force capable de la protéger de la sécularisation.

La même analyse vaut pour la liturgie. Nous avons déjà noté que l'Eucharistie est le fait le plus eschatologique de l'Église. Par sa nature, l'Église est un rassemblement (Mt 22,34), une communauté humaine d'engagement personnel et aussi corporelle, comme le Royaume de Dieu. La perte de ce contact corporel, comme par exemple dans les émissions de la télé, atrophie le message eschatologique de l'Église. Le moment le plus eschatologique dans la vie de l'Église se sécularise.

Si on utilise ces moyens de la technologie pour communiquer le message de l'Église, le message sera absorbé par les moyens. L'Église peut utiliser ces moyens seulement quand elle protège simultanément ce qui incarne le caractère eschatologique de l'Église. Autrement dit, l'Église se sauve de la sécularisation quand elle garde les institutions qui expriment son essence de n'être « pas de ce monde ». Il n'existe aucune autre protection contre la sécularisation, s'il n'en a jamais existé dans l'Histoire. L'Église a toujours utilisé les moyens du monde, mais elle a aussi développée des anticorps eschatologiques. Les évêques, par exemple, responsables de l'administration de l'Église, utilisent des moyens d'administration sécularisés. Mais quand ils président l'Eucharistie, ils transmettent les *Eschata* dans l'histoire. Qu'ils soient capables de garder cette fonction loin de l'influence des médias sécularisés ! C'est la seule manière de protéger l'Église de la sécularisation.

L'ETHOS ESCHATOLOGIQUE DE L'ÉGLISE

L'Église n'est pas seulement une institution ; elle est aussi un mode d'être. Son message eschatologique se transforme en un *ethos*. Comment l'Église peut-elle se réaliser comme communauté des *Eschata* dans la vie de ses membres ? Nous allons faire quelques observations sur ce sujet délicat.

1. L'avenir n'est pas déterminé par le passé

Il existe deux types d'eschatologies. L'une voit l'avenir comme le résultat et la conséquence du passé. En ce cas-là, nous pouvons créer le futur, comme l'effet d'une cause qui se trouve dans le passé. Cela est possible de deux manières. Dans la pensée grecque ancienne, notamment dans la tragédie, tout ce qui se passe dans la vie humaine est prédéterminé par les dieux. Dans la pensée occidentale moderne, dominée par l'humanisme marxiste et capitaliste, l'homme peut créer son futur par son action. Dans la pensée chrétienne, les choses sont différentes. Le futur ne dépend pas du passé : il n'est pas un effet du passé. Au contraire, les *Eschata* donnent leurs existences aux origines « premières » (πρωτα, origines). C'est par la fin que tout commence.

Cette thèse semble absurde, comme si quelqu'un voyageait à rebours du sens de l'histoire. Et pourtant, la physique, elle-même, a commencé à parler récemment de l'écoulement du futur vers le passé. saint Maxime écrit souvent que le futur est cause du passé, et pas son effet, car la cause de la création du monde est le Christ eschatologique. Le Seigneur réalise ainsi l'unité du créé et de l'incréé dans les *Eschata*. L'Église vit ceci en plénitude, selon saint Maxime, dans l'Eucharistie. Dans la célébration eucharistique, ce qui sera dans les *Eschata* se réalise maintenant. Le futur devient donc la

cause du présent. Dans l'Eucharistie, nous voyageons à rebours de l'écoulement du temps et du sens de l'histoire : du futur, vers le présent et le passé. Donc, l'Église n'est pas ce qu'elle est ou qu'elle était, *mais ce qu'elle sera*.

2. Le futur libère du passé

Dans la tragédie grecque ancienne, l'homme est un captif du passé. Le même constat s'applique à la philosophie occidentale, quand elle parle de la notion de *fait accompli*. Ce qui est fait est une réalité que rien ne peut plus annuler. Ce qui sera n'est pas réel avant qu'il ne soit. Autrement dit, une chose ne devient réelle qu'au moment qu'elle est déjà achevée, dans le passé. À l'inverse, dans l'Épître aux Hébreux la foi est « ce qui nous rend présentes les choses qu'on espère » (Hb 11,1), c'est-à-dire que les *Eschata* deviennent la réalité. Les conséquences morales de cette approche sont impressionnantes.

a) Le Royaume de Dieu est lié inséparablement avec la rémission des péchés, de la part de Dieu envers l'homme et aussi de la part de l'homme envers les autres êtres humains. « Pardonne-nous nos offenses, comme nous aussi nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés » demande-t-on dans la prière du Seigneur notamment dans un esprit eschatologique et eucharistique. On peut regarder la rémission comme l'effacement du péché mais surtout comme son anéantissement. Si le passé est une réalité ineffaçable, Dieu nous pardonne sans effacer nos péchés et il reste lui-même prisonnier des faits. Les hommes aussi : nous pardonnons, mais nous n'oublions pas. Mais, quand Dieu dit « je ne me souviendrai plus de leurs péchés » (Hb 10,17), il ne fait pas une déclaration judiciaire mais ontologique ! Ce que Dieu oublie, cela cesse instantanément d'exister. Le fait même du péché cesse d'être une réalité. Le pécheur n'est pas déterminé

ontologiquement par ce qu'il était, mais par ce qu'il sera.

b) Considérer la rémission des péchés d'un point de vue ontologique et pas seulement juridique revient à envisager l'élimination du péché et non simplement ses conséquences. En définitive, il s'agit d'une ontologie eschatologique. Au niveau de l'action morale, un homme n'est pas d'abord ce qu'il est mais ce qu'il sera dans les *Eschata*. Par exemple, si quelqu'un commet un homicide, cette action, selon l'ontologie protologique, est un fait qui ne pourra jamais être effacé. L'auteur du crime est un assassin, ainsi qu'on l'appelle généralement. Pourtant, selon l'ontologie eschatologique, définissant notre être dans la perspective de l'avenir et non du passé, cet homme n'est pas un meurtrier ! Car, s'il se repend et est pardonné, il est un saint. Etant donné que l'avenir est dans les mains de Dieu, aucun jugement sur notre frère ne peut avoir un caractère ontologique. Tous sont potentiellement des saints. La pénitence et la rémission des péchés conférées par l'Église sont inconcevables en dehors de l'ontologie eschatologique. Seuls les *Eschata* peuvent libérer l'homme du passé.

LA MORALE DE L'ÉGLISE ET LA MORALE DU MONDE

La sécularisation de l'Église ne concerne pas seulement des questions institutionnelles (relations entre l'Église et l'État, la société etc.), mais elle touche aussi des sujets moraux. Une Église sécularisée imite la société, ou même le droit sécularisé, quand elle maltraite le pécheur. Quand, par exemple, l'Église demande la criminalisation du péché, elle oublie que le pécheur peut se repentir et devenir un saint. L'Église ne peut pas proclamer et pratiquer le pardon et en même temps demander la criminalisation des

pécheurs. [...] La mission de l'Église n'est pas d'adopter les positions de la société au sujet de la morale, mais de diffuser dans la société l'esprit d'amour et de pardon, laissant l'avenir libérer l'homme du passé. Une Église du ressentiment est une Église sécularisée, car le ressentiment est une caractéristique de ce monde et de sa morale sécularisée. C'est, par exemple, l'esprit du casier judiciaire où le passé marque l'homme pour toute sa vie.

La mentalité eschatologique comporte toujours, bien sûr, une certaine insécurité. Si on laisse libre un assassin, on risque sa propre vie. Si l'Église adopte le Sermon sur la Montagne de notre Seigneur Jésus-Christ, elle risque d'être crucifiée comme Lui. Qui va présenter l'autre joue à celui qui le frappe, sans risquer de perdre sa vie ? Si l'Église veut se sentir en sécurité dans l'Histoire, il faut qu'elle oublie sa substance eschatologique. Au nom d'une telle sécurité, l'Église adopte la mentalité du monde, quelque fois complètement et quelque fois partiellement. Il faut le reconnaître : le tribut de l'eschatologie est lourd et l'Église n'a pas eu toujours le courage de le payer.

Pour présenter mon sujet, j'ai commencé par poser la question de l'identité de l'Église, car là se trouve le cœur du problème. Si l'Église est dans le monde, mais pas de ce monde, si « nous n'avons point ici-bas de cité permanente, mais nous cherchons celle qui est à venir », (Hb 13,14) l'identité de l'Église, sa substance, son ontologie sont eschatologiques. Son être est dans le Royaume de Dieu, ses racines plongent dans les *Eschata* alors que les branches et les feuilles se trouvent dans le passé et dans le présent de l'Histoire. Tout cela se réalise seulement dans l'Eucharistie, dans cette image parfaite des *Eschata*. Pour cette raison, tous les actes deviennent eschatologiques, c'est-à-dire deviennent Église, quand ils

s'incorporent à l'Eucharistie. Incarnée, comme son Seigneur, en un lieu et en un temps, l'Église adopte les problèmes, les douleurs et les peines de son peuple. L'Église ne détourne pas son visage de la faim, de la maladie, de l'angoisse de l'être humain, ni même de ses combats, parfois violents, pour la liberté. Quand l'Église essaie de répondre à ces besoins sans transmettre l'espoir et la perspective des *Eschata*, souvent elle s'identifie avec le monde. Elle risque alors de voir son identité aliénée par la mondanité. La théologie est obligée de sonner le tocsin quand le danger de la sécularisation menace. C'est le cas chaque fois que l'Église absolutise les institutions historiques. Vivant dans le monde, l'Église ne peut faire autrement que d'utiliser les moyens du monde, de s'intéresser à l'histoire et de l'influencer. Pour éviter la sécularisation, l'Église doit conserver les éléments inaltérés qui, par leur nature, sont les porteurs d'*Eschata*. Nous avons déjà mentionné comme tels, notamment le monachisme, la Sainte Liturgie et l'*ethos* du pardon. Si l'Église les falsifie en utilisant des méthodes sécularisées, la perte de son identité est inévitable.

L'Église est dans le monde, et non pas de ce monde. L'Église ne doit jamais oublier cela !

Jean ZIZIOULAS

Traduit du grec par Panagiotis FOUKAS

- 1 La conférence que le métropolite de Pergame a donnée dans l'Académie théologique de Volos a été publiée à plusieurs reprises en grec. La présente traduction, est faite à partir de sa dernière publication : Jean ZIZIOULAS, « Εκκλησία και Έσχατα » in Έργα Α: Εκκλησιολογικά Μελετήματα, Athènes, Damos, 2016, pp. 515-533.
- 2 Nicolas CABASILAS, *Explication de la divine Liturgie*, XXXVIII, SC 4, Paris, Cerf, 1943, p. 211.
- 3 La première demande de la litanie d'action de grâces de la liturgie de saint Jean Chrysostome, qui suit immédiatement la communion du clergé et des fidèles (cf. *La liturgie de Saint Jean Chrysostome in Grand eucharistique et arkhérotikon*, Denis Guillaume (éd.), Parma, Diaconie apostolique, 1992, p. 627).
- 4 Nicolas CABASILAS, *Explication de la divine Liturgie*, Op.cit., p. 212.