

CONTACTS

REVUE FRANÇAISE DE L'ORTHODOXIE

Questions sur l'Église et l'Eucharistie

Ecclésiologie baptismale

Paul Meyendorff

Repentir, ascèse et Eucharistie

Élie Korotkoff

**La christologie pneumatique de Jean Zizioulas,
métropolitain de Pergame**

Stavros Yangazoglou

**Le rôle de l'évêque dans l'Église locale
en perspective orthodoxe**

Michel Stavrou



Sommaire du numéro

Liminaire	449
Ecclésiologie baptismale Paul Meyendorff	452
Repentir, ascèse et Eucharistie Élie Korotkoff	468
La christologie pneumatique de Jean Zizioulas, métropolitain de Pergame Stavros Yangazoglou	523
Le rôle de l'évêque dans l'Église locale en perspective orthodoxe Michel Stavrou	544
Chronique	555
Bibliographie	573

La christologie pneumatique de Jean Zizioulas, métropolite de Pergame*

Stavros Yangazoglou

L'ecclésiologie s'est révélée au xx^e siècle comme étant la branche essentielle de la théologie. Les divers mouvements de renouveau au sein des Églises chrétiennes, les importants courants théologiques comme les mouvements biblique, liturgique et patristique, ainsi que de nombreux événements comme la fondation du Conseil œcuménique des Églises (COE), l'organisation du Concile de Vatican II, l'ouverture de divers débats théologiques, sans oublier l'avancée des Églises orthodoxes locales vers un Concile panorthodoxe, ont mis au centre de l'intérêt théologique mondial la question de l'Église. L'œuvre de Jean Zizioulas, dont les débuts remontent au milieu des années 60, et qui poursuit son chemin jusqu'à nos jours de façon marquante, s'inscrit dans son ensemble dans la problématique orthodoxe et dans l'approfondissement œcuménique de l'ecclésiologie.

Partant de sa thèse de doctorat sur l'unité de l'Église au cours des trois premiers siècles¹, Jean Zizioulas est passé sans transition à une participation active aux débats théologiques du mouvement œcuménique, centrés principalement sur les grands thèmes de l'ecclésiologie (eucharistie², institution synodale³, Église locale et universelle⁴, ministères⁵, etc). C'est la théologie biblique et patristique (Ignace, Irénée,

*Texte présenté dans le cadre du colloque théologique international « Métropolite de Pergame Jean Zizioulas : personne, eucharistie et Royaume de Dieu, en perspective orthodoxe et œcuménique » à l'Académie théologique de Volos (Grèce), les 28-30 octobre 2011.

Athanase, les Cappadociens, Jean Chrysostome, Maxime le Confesseur) qui se trouve à la base de ses recherches dont l'objectif est le rattachement organique de l'ecclésiologie aux autres dogmes de la foi. Les dogmes constituent des événements ecclésiaux qui ont leur origine dans la réalité communautaire de l'expérience ecclésiale et qui prennent forme en elle. Selon Jean Zizioulas, l'ecclésiologie n'est pas un chapitre de la dogmatique, mais le lieu et le milieu où se cultivent la foi et le dogme. Le fondement ecclésiologique de la foi ne signifie pas que l'Église se réduise à une institution, car elle est principalement et avant tout *un mode d'exister*⁶. L'Église vit et exprime un mode de relation de l'homme avec Dieu, avec autrui et avec le monde. Les dogmes confirment finalement l'importance que revêt la théologie pour l'être de l'homme et du monde. En conséquence, leur autorité et leur acceptation ne se nourrissent pas d'un dogmatisme de nature juridique, mais de leur contenu ontologique et existentiel. Le métropolite de Pergame propose non seulement une analyse historico-dogmatique des dogmes, mais une approche *herméneutique*, selon une terminologie contemporaine, exactement comme c'est le cas dans la formulation des dogmes par les Conciles œcuméniques. Ainsi il a analysé leur contenu existentiel pour l'homme et le monde, contenu auquel il a donné priorité. La caractéristique d'une telle herméneutique est portée par le titre de son essai le plus connu : *Du personnage à la personne*⁷. En fin de compte, la théologie dogmatique est directement liée à la philosophie qui se pose la question de l'« être » et du « non-être », c'est-à-dire la question ontologique de l'existence. Avec des prolongements dans l'ensemble de l'édifice théologique (dogmatique, liturgie, droit canon etc.), Jean Zizioulas, à travers une profonde pensée innovante, a très tôt contribué, de façon féconde, au dialogue entre la théologie et la philosophie, dans l'axe principalement du sens ontologique de la *personne* et de la *communio*. Il s'est attaché à élucider les rapports de la théologie à la culture contemporaine et à la question écologique, qui constitue sa préoccupation essentielle, et plus généralement s'est efforcé de mettre en

valeur l'herméneutique des dimensions existentielles de la théologie de l'Église pour l'homme contemporain.

Le problème de la priorité entre christologie et pneumatologie

L'étude de la synthèse entre christologie et pneumatologie, et principalement des conséquences de cette synthèse sur l'ecclésiologie, constitue un aspect résolument constructif de la contribution théologique du métropolite de Pergame. Pour bien saisir l'importante signification qu'il faut accorder à ce sujet, il est nécessaire de se reporter aux axes et aux données du problème qui constituèrent le point de départ de la recherche⁹ de Jean Zizioulas. Dans la tradition occidentale, la place et le rôle du Saint-Esprit par rapport à la christologie était manifestement sous-estimé. Les tendances historico-critiques étaient dominantes en théologie et, en relation avec l'importance traditionnellement accordée à l'organisation institutionnelle de la vie ecclésiale, elles conduisirent à une formulation de l'ecclésiologie, qui se définit exclusivement par la christologie. Le Saint-Esprit joua un rôle accessoire, voire décoratif, l'Église étant considérée comme constituant un simple prolongement biologique du Christ historique. En conséquence, l'institution de l'Église fut fondée sur cette base-là. Quand ultérieurement, et principalement dans les textes de Vatican II, les catholiques romains prirent conscience de l'importance et de l'absence de la pneumatologie, ils intégrèrent la pneumatologie à un édifice qui, toutefois, était exclusivement fondé sur la base de la christologie. Les orthodoxes, et principalement les théologiens slavophiles (A. Khomiakov, V. Soloviev, P. Florensky, S. Boulgakov, N. Berdiaeff, L. Karsavine, N. Afanassieff, etc.), s'étaient saisis du problème et avaient accusé l'Occident de christomonisme, considérant que l'orthodoxie est l'Église du Saint-Esprit. Pour ce qui concerne Khomiakov⁹ et les autres slavophiles, qui par réaction contre l'Occident donnèrent à la pneumatologie une importance primordiale, l'Église n'est rien d'autre qu'une branche ou un chapitre de la pneumatologie.

Mais la pensée théologique russe, délaissant le fondement christologique de l'Église, accorda une importance marquée à la pneumatologie, ne voyant dans l'Église qu'une simple communauté charismatique du Saint-Esprit.

Au xx^e siècle, Vladimir Lossky, dans son célèbre ouvrage *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*¹⁰, a analysé et schématisé d'un point de vue théologique et non historiosophique, comme c'était le cas des intellectuels slavophiles, l'idée d'une économie du Saint-Esprit prenant la suite de l'économie du Fils. La principale raison qui conduisit Lossky à développer cette idée – comme auparavant Khomiakov et Karsavine¹¹ – était sa forte réaction à l'hérésie et à la « civilisation du *Filioque* », qui diminuait le rôle de l'hypostase de l'Esprit par rapport à celui du Christ. Selon le théologien russe de Paris, le Fils et l'Esprit étant des personnes distinctes qui ont leur origine dans l'éternité unique du Père, il s'ensuit que, dans l'histoire du salut, elles mettent en œuvre des économies distinctes. Ainsi l'œuvre du Christ prépare celle du Saint-Esprit. Cette conception d'une relative autonomie de l'Esprit conduisit Lossky à l'idée qu'il existe non seulement une distinction mais, qui plus est, une sorte de tension dialectique entre le don du souffle de l'Esprit par le Christ avant son Ascension et la transmission, apportée par l'Esprit Saint lui-même, au moment de son avènement le jour de la Pentecôte. Mais la Pentecôte « n'est plus désormais la transmission de l'Esprit à l'Église comme corps ; cette transmission est loin d'être une énergie d'union ». Ainsi, la catholicité (*Sobornost*) de l'Église est fondée, pour V. Lossky, sur une double économie, où l'*unité* du Corps est assurée par le Christ et ses Mystères, la hiérarchie et autres événements institutionnels, tandis que la *multiplicité* et la plénitude des personnes humaines distinctes relèvent du Saint-Esprit et de ses inspirations charismatiques. Toutefois nulle part chez les Pères de l'Église n'apparaît une telle distinction entre le Christ et l'Esprit comme deux pôles de l'Église. Bien que le Christ soit le contenu de la plénitude évidemment inséparable de l'Esprit Saint, l'œuvre du Christ et celle de l'Esprit apparaissent séparées dans l'ouvrage de V. Lossky, tant dans le domaine

de l'économie divine que dans la vie de l'Église. Le sens de l'économie de l'Esprit, au-delà du fondement de l'indépendance hypostatique du Paraclet, comporte également un autre point de vue sur l'ecclésiologie. Si la christologie constitue à elle seule le fondement de l'Église avec, selon Lossky, l'ensemble des Mystères (sacrements), alors se présentent de sérieuses difficultés et des problèmes insolubles : ceux qui touchent à la distinction entre la personne humaine et la personne du Christ et l'unité de son Corps. Le danger de la perte de la liberté personnelle des membres et de la dépersonnalisation de l'Église n'est écarté que si cette dernière ne constitue pas un prolongement ou une extension du Christ, mais est fondée également dans l'éminente économie de l'Esprit. L'aspect subjectif de l'Église est préservé dans « l'œuvre divine » de l'Esprit Saint qui s'adresse aux personnes humaines en particulier, contrairement à l'œuvre du Fils qui s'adresse à la *nature humaine* en général¹².

Georges Florovsky¹³ a réagi avec force à ces positions de Lossky à partir de 1954, considérant que l'idée d'une seconde économie amoindrit et limite l'économie du Christ, car elle impute le dynamisme de l'Église exclusivement à l'œuvre du Saint-Esprit. Le Christ – qui est la tête du Corps de l'Église – semble être absent de sa vie. Il est trompeur, souligne Florovsky, que le prétendu aspect objectif et nécessaire de l'Église soit réduit au Christ en opposition avec sa dimension subjective et libre, qu'inspire exclusivement l'œuvre du Saint-Esprit. D'ailleurs, la dialectique entre unité et multiplicité qu'introduit Lossky en rapport avec l'œuvre du Christ et celle du Saint-Esprit, « ne laisse pas suffisamment de place à la communion personnelle des individus avec le Christ ». Renversant le raisonnement de Lossky, le célèbre patrologue et historien de l'Église considère que non seulement la multiplicité des existences humaines individuelles mais également la communion personnelle et la rencontre du *multiple* avec l'*Un* du Christ se réalise par les Mystères, à travers la communion et la grâce du Saint-Esprit. Pour Florovsky, l'ecclésiologie « n'est qu'un chapitre, un chapitre fondamental de la christologie. Sans ce chapitre

la christologie resterait incomplète ». Soulignant les dangers qui découlent des insuffisances des présupposés christologiques de Lossky par rapport à l'ecclésiologie, Florovsky, sans exclure « une importance marquée de l'Esprit Saint », conclut en ces termes :

Aucune ecclésiologie conséquente ne peut être construite, sans que la place de Jésus, Seigneur incarné et Roi de gloire, ne soit reconnue sans condition.

Dans ce cadre, Jean Zizioulas se réfère à la critique exercée par les théologiens orthodoxes sur la place restreinte accordée à la pneumatologie dans l'ecclésiologie par Vatican II. Il s'agit en effet d'une ecclésiologie construite exclusivement sur la base de la christologie, la pneumatologie étant introduite dans un second temps dans l'édification de l'Église. Ceci a des conséquences importantes sur la conception des Mystères, le ministère et plus généralement les institutions ecclésiastiques. Toutefois Jean Zizioulas relève tout particulièrement le témoignage suivant du père Congar : lorsqu'on demanda à deux observateurs orthodoxes ce qu'ils auraient eux-mêmes désiré que contienne la Constitution de Vatican II, ils répondirent que « deux points seraient suffisants : l'un sur le Saint-Esprit et l'autre sur l'anthropologie chrétienne ». L'absence manifeste de la christologie de cette proposition orthodoxe conduit Jean Zizioulas à déclarer sans ambiguïté que « la théologie orthodoxe se doit au plus haut degré de penser le rapport de la christologie et de la pneumatologie et que la problématique contemporaine de la théologie orthodoxe n'est absolument pas satisfaisante sur ce point ».

De nouvelles dimensions d'une conception autonome de la pneumatologie dans l'espace orthodoxe, et plus précisément à la suite de la renaissance des études patristiques et du monachisme, ont conduit sur le devant de la scène une approche unilatérale de l'ecclésiologie sous l'angle de la « spiritualité » ascétique et thérapeutique. Une spiritualité paradoxale, avec pour référence l'expérience patristique et monastique, fait son apparition comme nouvelle tendance de la piété orthodoxe. Ce courant tendant à reconnaître l'Église plus comme un monachisme que comme une

institution paroissiale et épiscopale, montre des signes de fondamentalisme religieux, dont la prétendue spiritualité monastique, son attachement idéologique et obligatoire à la Tradition orthodoxe, l'anti-occidentalisme intransigeant et une vague phraséologie autour de la théologie patristique constituent les outils idéologiques. L'Église est considérée, comme autrefois à l'époque d'Origène et d'Évagre le Pontique, comme une thérapeutique des âmes et domine une spiritualité qui purifie des passions individuelles, alors que l'assemblée eucharistique comme dévoilement de l'Église se retranche derrière l'intérêt d'une conception *thérapeutique* unilatérale de *l'ecclésiologie*. La question du mysticisme se comprend apparemment comme expression de l'exceptionnel et du paradoxal, du subjectif et de l'individuel. Cette ecclésiologie thérapeutique révèle et met en avant des éléments tangibles de spiritualité et de sainteté individuelle en opposition, d'une certaine façon, avec l'expérience liturgique commune de l'Église. Face à un tel élan de mysticisme, l'ecclésiologie institutionnelle se montre totalement insuffisante. L'institutionnalisme ecclésiologique semble être combattu par une dimension charismatique « individualiste » de la sainteté. Les modes d'opposition entre le spirituel et le hiérarchique, l'institution et le charisme, semblent se retrouver désormais dans les approches orthodoxes contemporaines de l'ecclésiologie. Ainsi se développe de façon soudaine et marquée à notre époque une sorte d'antagonisme entre facteur eucharistique et facteur ascétique dans l'approche de l'Église.

Les deux types de pneumatologie dans l'ecclésiologie

Tous les éléments précédents servent de points de départ pour orienter la recherche de Jean Zizioulas au-delà des lacunes de ces deux tendances monistiques de l'ecclésiologie. Dans son étude « Implications ecclésiologiques de deux types de pneumatologie »¹⁴, il pose le problème de la priorité entre la christologie et la pneumatologie en Orient et

en Occident. La tradition biblique et patristique originelle révèle deux modes tout à fait caractéristiques selon lesquels la christologie et la pneumatologie se rejoignent dans une union organique. Si l'Économie de l'incarnation présente le Christ comme révélant et offrant l'Esprit, parallèlement l'œuvre du Saint-Esprit constitue dès le départ la base même sur laquelle s'édifie le mystère christologique. Dans le premier cas, la christologie est prioritaire et constitue la source de la pneumatologie, alors que dans le second la priorité revient à la pneumatologie qui est co-fondatrice de la christologie. La coexistence de ces deux approches, que ce soit au niveau des rites culturels ou de l'expression théologique de l'Église ancienne, ne témoigne assurément d'aucune opposition radicale. Il s'agit plutôt en effet d'un cadre accompli de rapprochement mutuel entre la christologie et la pneumatologie.

Lorsque la christologie est mise en avant et que la pneumatologie est conditionnée par la christologie, c'est le cadre historique de la divine Économie qui est mis en valeur. Cette conception entraîne certaines conséquences ecclésiologiques bien précises. L'Église est représentée comme le peuple dispersé de Dieu qui constitue un corps dont le Christ est la tête, alors que l'œuvre de l'Esprit, qui suit l'œuvre du Christ, se concentre sur l'extension évangélique de la communauté et conduit celle-ci à la fin de l'Histoire. Dominent donc l'imitation du Christ par des actes et l'obéissance au Christ des croyants, inspirées et soutenues par la force de l'Esprit, elle-même envoyée par Jésus-Christ. Dans cette dimension historique de l'ecclésiologie, il est évident que le Christ comme tête est assurément précurseur, suivi à distance par les membres de son Corps.

Inversement, lorsque la pneumatologie est mise en avant et que la christologie est conditionnée par la pneumatologie, alors se trouve clairement accentuée l'orientation eschatologique de la divine Économie, ce qui détermine de façon analogue l'ecclésiologie. L'Église est conçue non comme une diaspora mais comme une assemblée du peuple dont le centre est le Christ. L'œuvre du Saint-Esprit ne suit pas simplement l'œuvre du Christ mais se révèle à la source

même du mystère christologique, qui se renouvelle chaque fois que s'accomplit la Divine Eucharistie. Elle réalise une parfaite communauté entre la Tête et les membres du Corps du Christ. L'action de l'Esprit ne concerne pas des individus distincts mais la communauté même de l'Église, qui englobe sans suivre le Christ à distance et en même temps représente sa parousie eschatologique.

Selon Jean Zizioulas, la question de la priorité de la christologie sur la pneumatologie ne constituait pas forcément un problème, étant donné que les deux approches ont coexisté pendant une longue période de l'Histoire. Le problème se fit jour au moment où ces deux approches furent séparées *de facto* aux plans liturgique et théologique. Il s'agit de la longue période historique durant laquelle l'Orient et l'Occident suivirent des voies distinctes. L'Occident chrétien, dès le départ, en raison de son intérêt pour l'organisation institutionnelle de la vie et de sa conception utilitaire de la réalité, a accordé une importance particulière à l'approche historique de la christologie. L'Orient orthodoxe, sans réduire l'importance du caractère historique évident de la divine Économie, s'est orienté de tout temps vers une dimension pneumatologique de la christologie, reliant ainsi l'eschatologie et l'histoire.

Synthèse entre christologie et pneumatologie

Quoi qu'il en soit, puisque la christologie, comme la pneumatologie, disposent d'un contenu substantiel, la synthèse ecclésiologique se trouve parfaitement accomplie. Les éléments de cette synthèse concernent la contribution spécifique des personnes de la Sainte Trinité dans l'œuvre de l'Incarnation et du salut. La Tradition biblique, liturgique et patristique révèle que la relation entre christologie et pneumatologie, tant sur le plan de l'Économie du salut que sur celui de la vie de l'Église, n'est qu'une relation sans confusion de réciprocité et de cohésion absolue, qui s'accomplit dans le mystère de la Sainte Trinité. Du point de vue de l'orthodoxie, la question de l'ecclésiologie ne se réduit donc pas à une alternative entre

christomonisme et pneumatomonisme : l'un comme l'autre se trouvent dépassés dès l'instant où l'on adopte une base *trinitaire* dans laquelle tout se réalise par la *bienveillance* (*eudokia*) du Père, le *don de son être* (*autourgia*) dans l'incarnation du Fils et la *synergie* du Saint-Esprit.

Selon Jean Zizioulas, la synthèse de la christologie et de la pneumatologie unit les aspects historique et institutionnel de l'Église à sa dimension eschatologique. Cette dimension eschatologique est donnée avant tout par la pneumatologie. Nous sommes ainsi conduits à une conception de la christologie comme étant *conditionnée* par la pneumatologie. Par l'Esprit Saint, le Christ est présent dans l'Église, il est la tête d'un corps qui comprend et unit de nombreux membres. Le Corps du Christ est une communion et une communauté, un tissu de relations et un mode d'existence. Si le Christ est désormais, après la Pentecôte, une « personne collective », qui se répand et donne vie indivisiblement à tous, cela a lieu en réalité au sein de l'Histoire grâce à l'Esprit Saint. L'Église n'existe que comme Corps du Christ. Cette réalité détermine une autre ontologie, que l'on peut aborder en termes de relation et de communion et qui, parallèlement, n'est pas un état de ce monde, mais qui vient sans cesse de l'avenir, de la fin de l'Histoire. Son ontologie est une image du Royaume dont le centre vivant est la sainte Eucharistie. Le sacerdoce et les ministères sont compris comme des relations au sein de la communauté, au sein du Corps du Christ. C'est l'événement eucharistique qui exprime et assure cette synthèse entre les éléments historique et eschatologique au sein de l'Église¹⁵.

La théologie orthodoxe a une conception synthétique du rapport entre christologie et pneumatologie, qui s'accomplit sur la base trinitaire et dans la perspective de la divine Économie. Chaque hypostase de la Trinité contribue d'une manière spéciale dans la réalisation du salut. Le Père accorde sa bienveillance par avance à l'œuvre de l'Économie. Toute l'œuvre de l'Économie, sa fin et sa finalité se résument dans l'Église dont les racines sont l'amour de Dieu le Père. Mais le Fils fait don de son être afin que la création soit intégrée en lui et puisse entrer en relation avec le Père. D'une

part le Saint-Esprit, comme facteur eschatologique par excellence de communion, libère la création et l'Histoire des liens du monde créé et de l'usure, fait corps avec le Christ et unit les êtres entre eux. De cette manière, l'Église est un événement dans lequel sont impliquées les trois personnes de la Sainte Trinité. En conséquence, l'ecclésiologie ne peut être ni christomoniste ni pneumatomoniste mais simplement *christocentrique*, car l'économie de l'Incarnation concerne précisément l'un de la Trinité, le Fils et Verbe du Père. L'Église, selon le métropolite de Pergame, est, dans le Christ, récapitulation du tout. Récapitulation signifie que sa tête est le Christ et non le Père ni l'Esprit Saint. Parallèlement le Christ, par le Saint-Esprit, est la tête du corps de l'Église qui, comme création transfigurée, se rapporte au Père. Le rôle spécifique de l'Esprit Saint ne constitue pas le développement d'une économie indépendante mais conduit à une ecclésiologie qui s'accomplit dans le Christ. Le Christ est une *personne collective*, c'est-à-dire un corps qui comprend de nombreux membres à travers le Saint-Esprit. C'est dans le Christ que se réalise par le Saint-Esprit le dépassement de la dialectique de l'un et du multiple. L'Esprit Saint, en prodiguant ses grâces, crée des personnes et simultanément leur communion. La synthèse entre christologie et pneumatologie ne distingue pas le Christ comme tête des membres de son corps, le Christ ne précède pas les nombreux membres qui viendraient après lui, séparés de lui. Lorsqu'on pose la pneumatologie comme base de la christologie, cela signifie que le Christ est une personne qui comprend le tout en son sein. L'Église, donc, devient une communauté ayant son identité non dans son être historique mais dans le Christ lui-même. Elle est si intimement liée au Christ qu'on ne peut évoquer son être sans renvoyer au Christ lui-même.

Lorsque l'Esprit Saint agit, les fins dernières font leur entrée dans l'Histoire. Sans le Saint-Esprit, la christologie ressemble plus à une réalité historique ou à une institution du passé qu'à une expérience eschatologique qui vient du Royaume à venir. La conception christocentrique de l'ecclésiologie est en définitive la solution médiane entre une

ecclésiologie exclusivement christologique et une ecclésiologie exclusivement pneumatologique. Ce christocentrisme n'est pas un christomonisme, car il se réalise à tous égards grâce à la synergie de l'Esprit.

Conséquences ecclésiologiques de la synthèse

Le métropolite de Pergame, dans le cadre de la synthèse et du rapport entre christologie et pneumatologie dans l'œuvre de la divine Économie, pense que, si le Christ fonde l'Église en son sein, l'Esprit *cofonde* et *co-instaure* l'institution de l'Église. L'Esprit Saint n'inspire pas seulement l'Église mais il l'édifie, lui conférant ses structures de base et ses ministères. Ces structures sont les grâces qui construisent et expriment l'unité et la diversité du corps de l'Église. Les grâces sont prodiguées aux laïcs par le baptême et l'onction chrismale et, par l'ordination du clergé, et principalement par celle des évêques, une Église locale se constitue et s'instaure en un temps et un lieu donnés. L'Esprit Saint et ses inspirations, qui sans cesse cofonde et reconstruit l'Église, n'agit pas sur une structure préexistante, mais il érige dès le départ et restaure sans cesse, créant la continuité historique et faisant entrer les fins dernières dans l'Histoire. Le Saint-Esprit intègre le futur, oriente l'Histoire et, par étapes, introduit celle-ci dans le Royaume de Dieu.

Voici ce qui arrivera dans les derniers jours, dit Dieu :
Je répandrai de mon Esprit sur toute chair (Actes 2, 17 ;
Joël 3, 1-5).

Si l'Occident chrétien a distingué de façon assez radicale l'approche eschatologique et l'Histoire, la Tradition orthodoxe, quant à elle, par l'Eucharistie, vit ce mystère paradoxal : l'Église, à chaque fois qu'elle célèbre la divine Eucharistie, est en temps et en lieu expression et communion eschatologiques. L'être et l'identité de l'Église comme communauté eschatologique ne se situe pas dans l'Histoire, dans ce qui *est* aujourd'hui, mais dans le Royaume, dans ce qui *va être*¹⁶. Jean Zizioulas pense que, pour la tradition théologique orthodoxe, l'Église n'est pas

simplement la continuité ou discontinuité historique mais la « communauté eschatologique représentée dans le temps ». Chaque fois que la communauté se réunit en un même lieu pour célébrer l'Eucharistie, se manifeste dans le temps et s'accomplit de nouveau l'Église comme corps du Christ ressuscité, comme rassemblement des Églises locales qui à chaque fois insufflent le Saint-Esprit. Ainsi la pneumatologie est une catégorie ontologique de l'ecclésiologie. En définitive, il s'agit d'une dialectique sacramentelle de l'Histoire et des fins dernières. L'Eucharistie devance la vérité des fins dernières et y participe à travers l'Histoire, et c'est par l'Eucharistie que l'Église devient l'*icône mystagogique* du Royaume. L'être historique de l'Église, qui ne s'identifie pas encore avec le Royaume, se détermine de façon *iconologique* par rapport à celui-ci. Il s'agit d'une ontologie *iconique*¹⁷, c'est-à-dire eschatologique, qui fonde l'hypostase sacramentelle de l'Eucharistie et s'avère essentielle dans tous les aspects de la vie mais également de la structure et des articulations de l'Église.

Dans l'Église, la divine Eucharistie représente par excellence le rassemblement eschatologique du peuple de Dieu disséminé et par extension du monde dans sa totalité. Le centre de ce rassemblement est le Christ qui réunit le multiple dans l'unité de sa personne. De même que le Christ est entouré de ses Apôtres, l'évêque est entouré de ses prêtres, et les diacres unissent liturgiquement le peuple au chef suprême de l'assemblée. Conformément à la conception de l'Église ancienne, la place centrale de l'évêque dans la structure de l'Église ne vient pas seulement du fait qu'il est l'héritier des Apôtres mais principalement et avant tout de ce qu'il représente dans l'Eucharistie la parousie du Christ. L'héritage apostolique ne se réduit pas à une passation légale de droits et de pouvoirs. Le Christ n'a pas transmis aux Apôtres sa qualité personnelle de tête du Corps de l'Église, car une telle chose signifierait l'absence de l'unique archiprêtre de l'Église. Le sacerdoce, dans ses fondements eucharistiques et eschatologiques, n'est pas une affaire de succession formelle mais un événement pneumatologique¹⁸. Il s'agit de la

transmission d'une grâce particulière par le Christ lui-même, qui est présent dans l'Église par l'Esprit Saint et jusqu'à la consommation des siècles. Le sacerdoce comme réalité extatique et relationnelle constitue le ministère mystagogique de l'intégration du multiple dans l'unité du Christ. Dans cette perspective, toute opposition entre laïcs et clercs, esprit et hiérarchie, grâce et institution est inconcevable. La communion du Saint-Esprit réunit chaque fois librement l'assemblée en un même lieu. Sans cette liberté, l'Église ne pourrait fonctionner comme institution.

Toute assemblée eucharistique sous la conduite de l'évêque et en présence de tous les ordres et ministères constitue une Église pleinement représentative du Corps du Christ. Étant donné qu'il n'est pas possible que se réalise un rassemblement eucharistique dans l'Histoire pour l'ensemble du monde, les nombreux rassemblements eucharistiques locaux constituent autant d'Églises locales qui ne constituent pas les parties additionnelles d'une Église unique ayant un centre bien défini, mais forment des communautés à part entière, de même force et de même nature, s'identifiant à la seule et unique Église Corps du Christ. L'Église est une, mais constituée de nombreuses Églises locales, dont chacune est universelle en tant que totalité du Corps du Christ, en ce sens où elle est pleinement eucharistique. L'universalité ne désigne donc pas un organisme à l'échelle du monde, au sein duquel s'articulent les différentes parties que sont les Églises locales, mais chaque Église locale en particulier. Ce qui ne signifie pas que les Églises locales comme communautés ecclésiales autonomes soient totalement indépendantes et sans rapport les unes avec les autres. L'ecclésiologie orthodoxe répond à cette question brûlante de la structure générale et des articulations de l'Église par l'institution synodale. C'est par la conciliarité, comme expression de l'unité et de la communauté, que les Églises locales sont liées les unes aux autres et s'acheminent continûment vers l'unité, de même qu'elles confirment dynamiquement le lien d'interdépendance qu'elles entretiennent, constituant ainsi l'unité de l'Église universelle. Le synode, dans la tradition orthodoxe, sans être une

structure hiérarchiquement supérieure aux Églises locales, unit celles-ci de façon organique, dépassant de cette manière la tentation d'une organisation à l'échelon universel. Comme forme d'expression institutionnelle de la vérité et de l'unité des Églises locales, la conciliarité s'avère être un événement vital pour la structure et les articulations de l'Église. Chaque Église locale, pour avoir la plénitude ecclésiologique, ne peut se contenter de se placer sous le rassemblement eucharistique d'un évêque mais se doit d'être en pleine communion avec les autres Églises locales du monde entier. La conciliarité se donne comme un événement de rassemblement et d'unité des Églises locales. Sans le rôle constitutif de la pneumatologie dans la christologie et par extension dans l'ecclésiologie, on ne peut pas plus comprendre l'importance de l'Église locale que celle de la conciliarité dans la Tradition orthodoxe.

Dimensions pastorales de la synthèse

Bien que dans la tradition chrétienne occidentale « l'ecclésiologie porte toujours la semence de l'opposition entre l'institution et la grâce », la Tradition orthodoxe vit la réalité de l'Église comme événement existentiel de communion avec la divine Eucharistie. Dans ce cadre, il est possible que soient dépassées les oppositions connues de l'ecclésiologie occidentale entre *esprit* et *hiérarchie* (*Amt und Geist*), *institution* et *grâce*, *institution* et *liberté*, *cléricalisme* et *laïcisme*, qui affectent la vérité et l'unité de l'Église, car elles soulignent en effet le lien relâché voire inexistant des ministères avec la communauté eucharistique de l'Église. Sans l'élément pneumatologique de la communauté et des fins dernières, l'Église serait réduite à une institution stérile privée du souffle de l'Esprit Saint, à une organisation administrative et bureaucratique régissant institutionnellement le salut surnaturel des individus, prodiguant soit l'assurance psychologique d'une rédemption après la mort soit une sorte de bénédiction abstraite.

Selon le métropolite de Pergame, face à une approche institutionnelle de l'ecclésiologie, l'orthodoxie contemporaine

a montré une sorte d'« ecclésiologie thérapeutique » présentant les éléments clairs d'une dimension individualiste, éprouvée par les signes concrets de la sainteté. On voit, à notre époque, se développer de façon marquée une sorte de concurrence entre les pôles liturgique et ascétique dans l'approche de l'Église¹⁹. L'Église dans son essence constitue la communauté des élus, non le corps du Christ historique, mais celui du Christ attendu aux fins dernières. L'opposition entre ceux qui sont élus par la grâce de l'Esprit et les successeurs communs de l'Histoire, les évêques qui assurent simplement une succession apostolique, se révèle fatale. Il n'y a rien de commun entre le cadre historique et institutionnel de l'Église et le champ d'action de l'Esprit Saint. Une telle différenciation toutefois semble être le résultat d'une pneumatologie indépendante de la christologie. L'Église comme communauté de l'Esprit est composée des saints et des élus visités par la grâce. La « spiritualité » des ascètes et des moines est peut-être supérieure et différente de celle des laïcs. Une théologie mysticiste²⁰ et apophatique semble se différencier comme supérieure à la vie commune sacramentelle et liturgique. Les formes d'opposition entre l'esprit et la hiérarchie, l'institution et la grâce, les évêques et les moines, semblent désormais présentes dans les approches orthodoxes contemporaines de l'ecclésiologie.

Selon le métropolite de Pergame, ces tendances qui préexistaient dans la vie de l'Église et avaient pour origine les courants d'Origène et d'Évagre le Pontique, furent affrontées par la théologie patristique dans une synthèse que saint Maxime le Confesseur exprima sur un mode que l'on connaît désormais. Liant de façon organique les éléments ascétique et eucharistique, saint Maxime voit dans l'Eucharistie une communauté des fins dernières aux dimensions cosmologiques et anthropologiques²¹. Le dépassement de la dichotomie entre une ecclésiologie thérapeutique et une ecclésiologie liturgique chez Maxime revient finalement à la synthèse de l'ecclésiologie et de l'ontologie. L'ecclésiologie thérapeutique n'est en effet ni hérétique ni origéniste. Sa mise en valeur aux dépens de l'ecclésiologie eucharistique conduit inévitablement

à l'origénisme. L'*expérience eucharistique* et la *vie ascétique* constituent les deux composants fondamentaux caractérisant de tout temps la Tradition orthodoxe²². Au cœur de la vie ecclésiastique, c'est la liturgie eucharistique et l'ascèse monastique qui semblent avoir eu un impact décisif sur la formation de la conscience ecclésiologique dans l'Orient orthodoxe, et non d'autres éléments comme par exemple la mission apostolique et le sermon, comme c'est le cas dans le christianisme occidental. Lorsque ces deux données ne sont pas liées organiquement mais au contraire sont séparées et opposées entre elles, apparaissent deux types d'ecclésiologie différents et exclusifs.

L'intensité et la bipolarité de cette ecclésiologie semblent constituer un sérieux problème que doit affronter aujourd'hui l'Église orthodoxe. Et c'est plus particulièrement dans l'orthodoxie grecque que le dilemme ou le fossé entre l'ecclésiologie thérapeutique et l'ecclésiologie eucharistique, qui a d'ailleurs pour origine le tournant théologique des années soixante, est accentué. Il est désormais courant, tant sur le plan de la vie ecclésiastique et pastorale que sur celui de la pensée théologique, que certains restent fixés exclusivement sur l'ecclésiologie thérapeutique comme si celle-ci se suffisait à elle-même tandis que d'autres s'en tiennent à une ecclésiologie liturgique ou simplement institutionnelle, sans faire la synthèse ni établir de lien consubstantiel entre ces deux aspects de la vie de l'Église.

Dans la pensée théologique orthodoxe contemporaine, l'herméneutique de la déification a nécessairement besoin d'être reliée à l'ontologie théologique de la personne et à l'ecclésiologie eucharistique. La divinisation par les énergies créées de la Sainte Trinité, le sens biblique de l'adoption filiale, ne constituent pas une procédure automatique et impersonnelle. Aucune expérience et « spiritualité » ne sont concevables dans l'Église, si elles n'ont pour base et référence la grâce créée des sacrements. Lors de la manifestation de cette synergie du sacrement et de l'ascèse, le Christ restaure non seulement la nature commune mais également l'hypostase individuelle de l'homme. L'appropriation de

l'énergie divine *enhypostatique* se réalise personnellement par la grâce à travers le rapprochement réciproque de la vie ascétique et de la vie sacramentelle, et en aucun cas cette participation n'est naturelle ou éthique, automatique ou nécessaire de la part de l'homme. Sans la moindre confusion entre la nature humaine et la nature divine, le créé et l'incréé, l'énergie trinitaire incréée n'est transmissible qu'à travers des hypostases et selon un mode personnel²³.

Conclusion : **les dimensions théologiques** **de la synthèse**

La synthèse de la christologie et de la pneumatologie concerne principalement la divine Économie et a d'importantes conséquences sur la vie et l'organisation de l'Église. La source de cette synthèse est la théologie même de la Sainte Trinité, dans laquelle l'altérité personnelle ne s'oppose pas à l'unité et à la communauté. Sans que cela signifie que les rôles que jouent les personnes de la Sainte Trinité dans la divine Économie reflètent leur existence éternelle, quoiqu'elles ne soient pas absolument sans rapport. Ainsi, l'Esprit qui procède du Père est aussi Esprit du Fils dans lequel il repose et rayonne pour l'éternité. Un équilibre et une égalité ineffables caractérisent le rapport du Fils et de l'Esprit avec le Père. L'absence du *Filioque* atteste, au-delà de la causalité du Père, la coexistence et la manifestation du Fils et de l'Esprit. Ce cadre de l'unité trinitaire et de la distinction des personnes est manifeste également dans le rôle de chacune des hypostases dans la divine Économie. Ce même cadre s'exprime clairement également à travers le culte de l'Église et principalement à travers la Divine Eucharistie. Enfin, la base eschatologique de la divine Eucharistie a conduit à une synthèse paradoxale de l'Histoire et de l'eschatologie en théologie et dans l'action de l'Église, engageant et transfigurant le monde, ouvrant l'horizon de la théologie sur un dialogue fécond avec la culture de chaque époque.

Notes

- ¹ J. Zizioulas, *L'Eucharistie, l'Évêque et l'Église durant les trois premiers siècles*, traduit du grec par Jean-Louis Palierne, Paris, 1994.
- ² Voir J. Zizioulas, « Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie », *Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl*, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, vol. 31, Verlag O. Lambeck, Francfort-sur-Main, 1977, p. 163-179.
- ³ Concernant l'institution synodale voir J. Zizioulas, « The development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council », *Councils and the Ecumenical Movement*, Studies 5, COE, Genève, 1968, p. 34-51 ; « Conciliarity and the Way to Unity – An orthodox Point of View », *Churches in Conciliar Fellowship*, Occasional Paper 10, Conference of European Churches, Genève, 1978, p. 20-31 ; « The Institution of Episcopal Conferences – An Orthodox Reflection », *The Jurist* 48, 1988, p. 376-383 ; « L'institution synodale. Problèmes historiques, ecclésiologiques et canoniques », *Istina* 37, 2002, p. 14-44 ; métropolitain J. Zizioulas de Pergame, *L'Église et ses institutions*, Paris, 2011, p. 147-240.
- ⁴ J. Zizioulas, « The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council », *Councils and the Ecumenical Movement*, *op.cit.* ; « La communauté eucharistique et la catholicité de l'Église », *Istina* 14, 1969, p. 67-88 ; « L'Église locale dans une perspective eucharistique », *Messenger de l'exarchat du patriarche russe en Europe occidentale*, 97-100, 1978, p. 35-48.
- ⁵ J. Zizioulas, « Episkopé and Episkopos in the Early Church – A Brief Survey of the Evidence », dans L. Vischer, *Episkopé et Episkopate in Ecumenical Perspective*, ed. Faith and Order Paper 102, COE, Genève, 1980, p. 30-42 ; « The Meaning of Ordination – A Study Paper of the Faith and Order Commission – Comments », *Study Encounter* 4, 1968, p. 191-193 ; « Ordination and Communion », *Study Encounter* 6, 1970, p. 187-192 ; « Ordination – A sacrament ? An Orthodox Reply », *Concilium* 4, 1972, p. 33-39 ; « The bishop in the Theological Doctrine of the Orthodox Church », in Richard Potz, *Kanon VII : Der Bischof und seine Eparchie*, Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Östkirchen, Verlag des Verbandes der Wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, Vienne, 1985, p. 23-35 ; métropolitain Jean Zizioulas de Pergame, *L'Église et ses institutions*, p. 315-402.

- ⁶ C'est ainsi que Jean Zizioulas commence le chapitre initial de son livre *Being as Communion, Studies in Personhood and the Church*, Londres ¹1985, ²2004, p. 15 : « The Church is not simply an institution. She is a "mode of existence", a way of being. The mystery of the Church, even in its institutional dimension, is deeply bound to the being of man, to the being of the world and to the very being of God. In virtue of this bond, so characteristic of patristic thought, ecclesiology assumes a marked importance, not only for all aspects of theology, but also for the existential needs of man in every age ».
- ⁷ J. Zizioulas, « Du personnage à la personne : la notion de la personne et l'hypostase ecclésiale », dans *L'être ecclésial*, Genève, 1981, p. 23-55.
- ⁸ J. Zizioulas, « The pneumatological Dimension of the Church », *International Catholic Review* 2, 1973, p. 82-90 ; métropolitain Jean Zizioulas de Pergame, *L'Église et ses institutions*, op.cit., p. 9-47, 89-143.
- ⁹ A. Khomiakoff, *L'Église latine et le protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*, Lausanne, 1872 ; A. Gratieux, *A. S. Khomiakov et le Mouvement Slavophile*, I-II, Paris, 1939 ; P. O'Leary, *The Triune Church. A study in the Ecclesiology of A. S. Khomiakov*, Fribourg, 1982.
- ¹⁰ V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, ¹1944.
- ¹¹ Voir L. Karsavin, *Philosophy of History*, Berlin, 1923 ; *On basis* (Experience of Christian metaphysics), Berlin, 1925 ; *On personality*, Berlin, 1929.
- ¹² Voir M. Stavrou, « Quelques réflexions sur l'ecclésiologie de Vladimir Lossky », *Contacts*, 229, Paris, 2010, p. 60-73 qui montre que V. Lossky a considérablement évolué à la fin de sa vie sur la question de la « double économie ». Le théologien russe note dans un autre ouvrage posthume : « L'économie de l'Église se ramène [...] aux deux économies – qui n'en font qu'une – du Christ et du Saint-Esprit » (*Théologie dogmatique*, éd. du Cerf, Paris, 2012, p. 171), et parle d'« une seule économie de la Sainte Trinité accomplie par deux Personnes envoyées par le Père dans le monde » (*À l'image et à la ressemblance de Dieu*, éd. du Cerf, Paris, 2006², p. 107).
- ¹³ Voir G. Florovsky, « Christ and His Church. Suggestions and Comments », dans l'ouvrage collectif *1054-1954, L'Église et les Églises II*, Chevetogne, 1955, p. 159s.

- ¹⁴ Dans l'ouvrage collectif *Communio Sanctorum. Mélanges offerts à Jean-Jacques von Allmen*, Genève 1982, p. 141-154, étude reprise dans métropolite Jean Zizioulas de Pergame, *L'Église et ses institutions*, op.cit., p. 29-47. Voir aussi J. Zizioulas, « Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales. Un point de vue orthodoxe », *Les Églises après Vatican II*, Paris 1981, p. 131-148, étude reprise dans métropolite Jean Zizioulas de Pergame, *L'Église et ses institutions*, op.cit., p. 9-28.
- ¹⁵ J. Zizioulas, « The Eucharist and the Kindom of God », *Sourozh* 59, 1995, p. 1-12, 22-38.
- ¹⁶ Métropolite Jean Zizioulas de Pergame, *L'Église et ses institutions*, op.cit., p. 459-493.
- ¹⁷ J. Zizioulas, *L'être ecclésial*, op. cit., p. 87-89 ; « Symbolism and Realism in Orthodox Worship », *Sourozh* 79, 2000, p. 2-17.
- ¹⁸ J. Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*, Londres, 2008, p. 153-161 ; *L'être ecclésial*, op.cit., p. 171-179 ; *L'Église et ses institutions*, op.cit., p.339-402.
- ¹⁹ J. Zizioulas, *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*, particulièrement le chapitre final intitulé « The Church as the "Mystical" Body of Christ: Towards an Ecclesial Mysticism », Londres, 2006, p. 286-307. Voir aussi J. Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*, op.cit., p. 120-132.
- ²⁰ J. Zizioulas, *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*, op.cit.
- ²¹ J. Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*, op.cit., p. 124-125.
- ²² J. Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*, op.cit., p. 121.
- ²³ S. Yangazoglou, *Communion à la déification. La synthèse entre christologie et pneumatologie dans l'œuvre de saint Grégoire Palamas*, Athènes, 2001 (en grec) ; « Ecclésiologie eucharistique et spiritualité monastique : rivalité ou syntèse ? », dans *L'ecclésiologie eucharistique*, sous la dir. de J.-M. Van Cangh, Académie internationale des sciences religieuses, Bruxelles, 2009, p. 79-95.