NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

111 N° 2 1989

Jean Zizioulas, porte-parole de l'Orthodoxie contemporaine

Gaëtan BAILLARGEON

p. 176 - 193

https://www.nrt.be/it/articoli/jean-zizioulas-porte-parole-de-l-orthodoxie-contemporaine-816

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Jean Zizioulas, porte-parole de l'Orthodoxie contemporaine

L'œuvre de Jean Zizioulas demeure à ce jour peu connue, sauf peut-être dans les cercles œcuméniques. Pourtant le Père Y. Congar décrivait ce théologien orthodoxe contemporain — ordonné évêque tout récemment — comme l'«un des théologiens les plus originaux et les plus profonds de notre époque»[1].

Jean Zizioulas est né en Grèce en 1931. Il appartient à une nouvelle génération de théologiens, apparue depuis les années 1960; il se détache comme le théologien de l'Église aux côtés de quelques autres, tels Nikos Nissiotis et Panagiotis Nellas, qui ont travaillé d'autres champs théologiques. Comme eux, il cherche à se dégager d'une théologie plus académique pour retourner aux sources patristiques et liturgiques de l'Église, sources qui forment le patrimoine authentique de la tradition orthodoxe tout comme celui de l'Église indivise.

Dans le contexte de cette recherche d'une théologie plus authentiquement orthodoxe, Jean Zizioulas a développé d'une manière complète et cohérente une vision théologique de l'Église à partir d'un centre qui est la synaxe eucharistique. Cette vision très organique dégage une impression de globalité, d'ensemble harmonieux et large. Ce sentiment vient sans doute d'une pensée qui a su dépasser les dichotomies habituelles des discours théologiques en montrant, comme l'a souligné Jean Meyendorff, que «les doctrines orthodoxes sur l'homme et sur l'Église ne peuvent être compartimentées en des sections clairement distinctes de la science théologique — 'théologie', 'anthropologie', 'ecclésiologie' — mais qu'elles n'ont tout simplement aucun sens si on les approche séparément[2].»

L'œuvre de Jean Zizioulas présente un double intérêt: elle constitue en premier lieu une contribution très importante pour l'ecclésiologie, en particulier pour un courant que l'on a appelé l'ecclésiologie

1. Y. CONGAR, *Bulletin d'ecclésiologie*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 66 (1982) 88.

2. J. MEYENDORFF, dans la présentation du livre de J. ZIZIOULAS, *Being as Communion*, Crestwood N.Y., St. Vladimir's Seminary Press, 1985, p. 11.

eucharistique, selon une terminologie proposée par Nicolas Afanassieff; en second lieu, elle est un apport non moins notable au dialogue œcuménique. C'est surtout dans le cadre de ce travail œcuménique que Jean Zizioulas s'est fait connaître. Il est rapidement devenu un œcuméniste de profession, un des porte-parole de l'Orthodoxie contemporaine.

De 1968 à 1970, il passe trois ans à Genève, au secrétariat de Foi et Constitution. Il prend part alors aux travaux de nombreux groupes d'étude et il est associé plus étroitement aux échanges entre les Églises orthodoxes et préchalcédoniennes; dans le cadre de son travail, il côtoie des théologiens de divers horizons: luthériens, réformés, anglicans et catholiques.

Après son départ pour l'Écosse, où il est demeuré jusqu'à ce jour comme professeur de théologie à Édimbourg puis à Glasgow, Jean Zizioulas a poursuivi une intense activité œcuménique soit au sein de la Commission Foi et Constitution, soit comme délégué du patriarcat œcuménique de Constantinople aux Assemblées générales du Conseil œcuménique des Églises ou auprès d'autres organismes comme le Comité préparatoire au dialogue entre les Églises orthodoxe et catholique ou la Commission mixte internationale de dialogue qui lui a succédé.

Au fil des ans, il est devenu un théologien recherché dans les cercles œcuméniques. On le sollicite très souvent pour donner un point de vue orthodoxe sur une question; on ne peut que s'étonner de la grande diversité — géographique, confessionnelle et linguistique — des lieux où on l'invite et où se publient ses écrits. À part sa thèse et quelques rares écrits de circonstance, on retrouve presque uniquement des textes commandés par le travail œcuménique.

Dans le cadre de cet article, c'est surtout la dimension ecclésiologique de l'œuvre qui retiendra notre attention. Je voudrais surtout m'attacher à en dégager les grandes articulations et à en montrer la richesse.

Dès le départ, on reconnaît chez lui la centralité de l'Eucharistie; on pourrait presque suggérer cette paraphrase du prologue de saint Jean: «Au commencement était l'Eucharistie...» Trois autres traits marquants de la pensée de Jean Zizioulas consistent à poser simultanément et à articuler des éléments que l'on présente souvent en opposition: la christologie et la pneumatologie comme principes ecclésiologiques, l'histoire et l'eschatologie comme sources du sens de la tradition, l'Église locale et la communion des Églises. Enfin,

pour Jean Zizioulas, toute théologie concerne l'être humain et doit avoir une dimension anthropologique.

La centralité de l'Eucharistie

Au départ, venons-nous de dire, il y a l'Eucharistie. Cela tient principalement à la tradition orthodoxe elle-même, telle qu'elle est perçue par Jean Zizioulas:

> La tradition orthodoxe est profondément liturgique. Pour l'Orthodoxie, «l'Église est dans l'Eucharistie et par l'Eucharistie» et sa forme concrète est le temple dans lequel se célèbre l'Eucharistie et qui s'appelle aussi — non par hasard, bien sûr — l'église. L'univers entier est une liturgie, une liturgie cosmique qui offre devant le Trône de Dieu la création totale. La théologie orthodoxe aussi est au fond une doxologie, une liturgie, et c'est une théologie eucharistique[3].

Dans le système ecclésiologique de Jean Zizioulas, l'Eucharistie n'est pas un élément parmi d'autres, elle n'est ni un simple moyen de sanctification ni un des actes d'une Église déjà constituée. Cette compréhension de l'Église à partir de l'Eucharistie oblige à retrouver la conscience qu'avait l'Église primitive du mystère eucharistique: «L'Eucharistie n'était pas l'acte d'une Église pré-existante; c'était un événement *constitutif* de l'être de l'Église, permettant à l'Église d'*être*[4].» Ainsi, dans l'Eucharistie, c'est toute l'Église qui est en jeu: sa manifestation et sa réalisation, son origine et son avenir, son unité et sa diversité, son caractère historique et sa dimension eschatologique. «Tous les éléments fondamentaux qui constituaient son existence historique et sa structure devaient nécessairement passer par la communauté eucharistique pour être 'sûrs' (selon Ignace d'Antioche) ou 'valides' et 'canoniques' (selon la terminologie du Droit canon contemporain), c'est-à-dire pour être ecclésiologiquement *vrais*[5].»

Méthodologiquement, toute ecclésiologie doit s'enraciner dans l'expérience eucharistique et y retourner comme à sa plénitude. L'Eucharistie devient un lieu privilégié, sinon le lieu, de l'identité

3. *La vision eucharistique du monde et l'homme contemporain,* dans *Contacts* 19 (1967) 83. On retrouve la même affirmation dans «Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales. Un point de vue orthodoxe», dans *Les Églises après Vatican II,* coll. Théologie historique, 61, Paris, Beauchesne, 1981, p. 138, qui sera cité «Christologie, pneumatologie».

4. *L'être ecclésial,* coll. Perspective orthodoxe, 3, Genève, Labor et Fides, 1981, p. 17.

5. *Ibid.*

ecclésiale: «elle est l'expression de l'Église en toute sa plénitude[6].» Par ce fait même, l'Eucharistie ne réduit pas l'ecclésiologie à une sorte de sacramentalisme étroit, à une vision trop unilatérale, trop liturgique[7]; au contraire, le mystère du salut en sa plénitude trouve lui aussi son expression et sa réalisation dans la vie eucharistique de la communauté. Pour Jean Zizioulas, cette conception rejoint la méthode théologique de l'époque patristique:

> De la même manière que pour le mystère de l'Église (pour lequel, de façon significative, on ne trouve aucun traitement particulier dans la patristique), ainsi considérait-on le mystère de l'Eucharistie comme une expression du mystère du salut dans toute sa plénitude et non pas comme un «chapitre» à part de la dogmatique[8].

Toute l'œuvre de Jean Zizioulas est fidèle à cette perception fondamentale, à ce principe directeur et systématique. Il suffit d'en évoquer quelques thèmes majeurs pour s'en persuader.

Lorsqu'il traite du mystère de l'Église comme Corps du Christ, Jean Zizioulas prend comme point de départ l'assemblée eucharistique. En elle, la multitude devient un seul corps; elle est le lieu où sont établis les divers ministres selon leurs ordres ou leurs fonctions et elle confère aux ordinations leur caractère relationnel; en outre, l'Eucharistie de l'Église locale, présidée par l'évêque de cette Église, confirme la structure épiscopale de l'Église elle-même.

Cette centralité de l'Eucharistie se retrouve lorsque Jean Zizioulas aborde la dimension pneumatologique de l'Église. L'Esprit Saint constitue (co-institue) l'Église comme Corps du Christ au cœur même de l'Eucharistie, dans un mouvement d'épiclèse. Cette communauté eucharistique reçoit de l'Esprit sa plénitude eschatologique; la Pentecôte est le contexte normal de l'Eucharistie. La diversité des ministères trouve son unité dans la célébration de l'ordination, dans le contexte de l'assemblée eucharistique et par l'action de l'Esprit Saint invoqué par cette assemblée sur le nouveau ministre.

---

6. «Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie», dans *Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl*, coll. Beiheft zur œkumenischen Rundschau, 31, Frankfurt a/M., O. Lembeck, 1977, p. 173.

7. Telle est la crainte qu'a inspirée l'ecclésiologie eucharistique, du moins à ses débuts. P.ex. M.-J. LE GUILLOU, O.P. estimait qu'une conception trop sacramentelle de l'Église, comme celle de N. Afanassieff, entraîne une relativisation de l'élément canonique et de la visibilité de l'Église; voir *Mission et unité*, t. II, coll. Unam sanctam, 34, Paris, Cerf, 1960, p. 195-200.

8. «Die Eucharistie», cité n. 4, p. 164.

L'Eucharistie joue également un rôle décisif quant aux grands traits caractéristiques de l'Église: l'unité, la catholicité et l'apostolicité. C'est aussi à partir de la synaxe eucharistique que la communauté trouve sa plénitude, son être propre, tout à la fois pneumatique et eschatologique. De plus, Jean Zizioulas considère que le développement de la vie synodale ou conciliaire dans l'Église dépend en grande partie de la communauté eucharistique; une des finalités de l'activité conciliaire est de régler la participation à l'assemblée et l'admission réciproque entre Églises; ainsi l'Eucharistie se trouve au cœur de la communion des Églises.

Soulignons enfin que dans la conception anthropologique de Jean Zizioulas l'Eucharistie constitue le moment privilégié de la vie de l'Église, où l'homme et le monde participent déjà, comme par anticipation, aux réalités ultimes, aux *eschata*.

Ces quelques observations traduisent bien l'image d'une pensée qui se déploie autour d'un unique centre, l'Eucharistie. Cette centralité de l'Eucharistie ne réduit donc pas l'Église et son mystère à une simple activité cultuelle. À la manière d'un prisme qui concentre la lumière, puis en fait voir toutes les couleurs, l'Eucharistie apparaît comme le foyer qui concentre en lui tout le mystère du salut et le réfracte selon toutes les composantes de la vie ecclésiale.

Articulation de la christologie et de la pneumatologie

L'ecclésiologie de Jean Zizioulas s'enracine avant tout dans la théologie du Corps du Christ; «le point de départ de l'ecclésiologie est incontestablement la christologie[9].»

Cependant, la christologie ne saurait être traitée indépendamment de la pneumatologie; «il faut qu'elle soit, sans cesse, conditionnée par la *pneumatologie* et reliée de façon organique à l'*ecclésiologie*[10].» Ce principe oblige donc notre auteur à chercher un équilibre et une complémentarité entre ces deux aspects de l'ecclésiologie.

La pneumatologie est beaucoup plus qu'une condition de la christologie, elle devient «une catégorie ontologique dans l'ecclésiologie»[11]. La compréhension de l'Église comme Corps du Christ est complétée par celle de communion du Saint-Esprit.

9. *Die pneumatologische Dimension der Kirche,* dans *Internationale katholische Zeitschrift* 2 (1973) 135. On doit noter l'influence de la pensée du P. Georges Florovsky, ancien maître de J. Zizioulas, sur cette approche christologique en ecclésiologie.

10. *L'ordination est-elle un sacrement? Réponse d'un orthodoxe,* dans *Concilium* n° 74 (1972) 42.

11. «Christologie, pneumatologie», p. 139.

Comment articuler ces deux principes ecclésiologiques de la christologie et de la pneumatologie? Il convient de rappeler ici quelques éléments de la pensée de Jean Zizioulas.

Cette articulation repose sur une double conviction: il n'y a pas de christologie sans pneumatologie, ni à l'inverse, de pneumatologie sans christologie. D'une part, le Christ n'existe que dans l'Esprit qui «*constitue son identité même en tant que Christ,* soit en son baptême (Marc) soit dans sa conception biologique même (Matthieu et Luc)[12]»; d'autre part, l'Esprit Saint est répandu par le Christ glorifié, il ne construit pas son propre corps, mais bien le corps du Christ[13].

Cette synthèse entre la christologie et la pneumatologie en ecclésiologie se fait à partir de la christologie, mais sans priorité de celle-ci sur la pneumatologie[14]; les deux principes doivent être posés simultanément. Jean Zizioulas exprime la distinction entre ces principes à l'aide des deux notions de constitution et d'institution: l'Église est «*in-stituée*» par le Christ et «*con-stituée*» par l'Esprit Saint:

> Le Christ *institue* et l'Esprit *constitue.* La différence entre ces deux préfixes *in-* et *con-* peut être énorme ecclésiologiquement. L'«institution» est quelque chose qui se présente à nous comme un fait, plus ou moins un «*fait accompli*». En tant que telle, c'est une provocation à notre liberté. La «constitution» est quelque chose qui nous engage dans son être même, quelque chose que nous acceptons librement, parce que nous avons part à son surgissement même[15].

Pour Jean Zizioulas, les problèmes surgissent lorsqu'on dissocie ces deux principes. En oubliant l'Esprit Saint, on tombe dans le christomonisme, et il y a danger de ne privilégier que la ligne de l'institution, de l'autorité[16]. En revanche, certains théologiens

12. *Ibid.,* p. 135. Voir également *Die pneumatologische Dimension,* cité n. 9, p. 134-137 et «Implications ecclésiologiques de deux types de pneumatologie», dans *Mélanges J.-J. von Allmen «Communio sanctorum»,* Genève, Labor et Fides, 1982, p. 142-143; ce dernier article sera cité «Implications ecclésiologiques».

13. Voir «Christologie, pneumatologie», p. 134 ss.

14. Ceci est discuté *ibid.,* p. 134.

15. *Ibid.,* p. 147.

16. Ce fut une critique exprimée par des théologiens orthodoxes au sujet des textes de Vatican II; «Christologie, pneumatologie», p. 131, le mentionne. Y. CONGAR discute cette critique de théologiens orthodoxes comme N. Nissiotis, P. Evdokimov, B. Bobrinskoy et N. Afanassieff dans *Pneumatologie ou «christomonisme» dans la tradition latine?,* dans *Eph. Theol. Lovan.* 45 (1969) 394-416; cet article est repris dans *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges G. Philips,* Gembloux, 1970, p. 41-63. On pourra lire entre autres, de N. NISSIOTIS, *La pneumatologie ecclésiologique au service de l'unité de l'Église,* dans *Istina* 12 (1967) 323-340; *Is the Vatican Council really Ecumenical?,* dans *The Ecumenical Review* 16 (1964) 357-377.

orthodoxes, tels Khomiakov et Lossky, ont pu développer des ecclésiologies où la dimension christologique fut presque inexistante, pour le premier, ou encore présentée en opposition avec la dimension pneumatologique pour le second[17]. La synthèse apparaît toujours comme nécessaire; la christologie et la pneumatologie se conditionnent mutuellement; chacune semble être «principe de santé»[18] pour l'autre.

Histoire et eschatologie

L'œuvre ecclésiologique de Jean Zizioulas est tout entière marquée par une préoccupation historique alliée à une perspective eschatologique; et par cette double approche des questions théologiques, notre auteur exprime sa fidélité à ce qu'il nomme la «conscience théologique» des Églises orthodoxes. En commençant son étude sur la continuité avec les origines apostoliques, Jean Zizioulas s'explique sur ces deux pôles de la théologie orthodoxe:

> D'une part, l'Orthodoxie est connue pour son attachement à la *Tradition.* Celui-ci donne à l'histoire un rôle décisif dans la conscience des Églises orthodoxes, qui est de la sorte tournée vers le passé et manifeste pour lui respect et dévotion. D'autre part, l'Orthodoxie est connue pour la place centrale et l'importance qu'elle donne à la *Liturgie* dans sa vie et sa théologie et cela conduit à une conception «théophanique» et en un certain sens, «métahistorique» de l'Église. C'est dans ces deux aspects de la conscience orthodoxe que se trouvent les causes profondes d'une dualité qui pourrait facilement devenir une dichotomie[19].

Chez Jean Zizioulas, on retrouve ce souci de conjuguer histoire et eschatologie pour saisir le sens même de la tradition vivante de l'Église; loin de s'opposer, pour lui, ces deux approches théologiques se complètent. En effet, «l'histoire n'est jamais une justification suffisante[20]»; la perspective eschatologique concerne l'histoire, la vie et l'être même de l'Église[21].

17. Voir «Christologie, pneumatologie», p. 132 s.

18. L'expression est d'Y. CONGAR, «Pneumatologie dogmatique», dans *Initiation à la pratique de la théologie,* t. II, vol. 1, Paris, Cerf, 1982, p. 502.

19. *La continuité avec les origines apostoliques dans la conscience théologique des Églises orthodoxes,* dans *Istina* 19 (1974) 65-94; l'article sera cité *Les origines apostoliques.*

20. «Christologie, pneumatologie», p. 145.

21. Voir en particulier: «Déplacement de la perspective eschatologique», dans l'ouvrage collectif *La chrétienté en débat,* Paris, Cerf, coll. Théologies, p. 91-92.

Dès le point de départ de son œuvre, Jean Zizioulas adopte une perspective historique en étudiant l'unité de l'Église dans l'Eucharistie et l'évêque au cours des trois premiers siècles. Nous avons déjà observé son habitude constante de se référer à l'Église ancienne; son étude sur le développement des structures conciliaires va de l'époque apostolique jusqu'à Nicée[22]; ses positions christologiques sont celles du Concile de Chalcédoine[23] et il aborde la pneumatologie en référence au Nouveau Testament, puis aux Pères apostoliques[24]; lorsqu'il traite de l'épiscopat et des ministères, il ne fait pas autrement en se référant à l'étude des premiers siècles[25]. Jean Zizioulas maintient ce principe de la tradition des premiers siècles jusque dans l'étude de questions plus actuelles comme celle des groupes informels dans l'Église; il fonde ses observations ecclésiologiques concernant ce phénomène contemporain sur l'Écriture et l'Église ancienne, affirmant que l'Église primitive a donné très tôt dans l'histoire le modèle de l'organisation ecclésiale[26]. Pour Jean Zizioulas, la tradition historique trouve sa meilleure expression dans l'Église des origines, des débuts jusqu'au IVe ou Ve siècle surtout.

Mais «l'histoire n'est jamais une justification suffisante», fait-il remarquer. «L'eschatologie doit être présente à travers toute la doctrine... L'eschatologie devient une *approche,* une question de 'méthode' en théologie[27].» Tout au long de la présentation des thèmes ecclé-

22. Voir à ce sujet: «The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council», dans *Councils and the Ecumenical Movement,* Genève, C.O.E., 1968, p. 34-51.

23. P.ex. dans *Christologie et existence. La dialectique créé-incréé et le dogme de Chalcédoine,* dans *Contacts* 36 (1984) 126, 154-172; cet article sera cité *Christologie et existence.*

24. Ainsi dans «Implications ecclésiologiques», cité n. 12.

25. Entre autres dans *Episkopè et Episkopos dans l'Église primitive* (bref inventaire de la documentation), dans *Irenikon* 56 (1983) 484-501, cité par la suite *Episkopè*; et «The Bishop in the Theological Doctrine of the Orthodox Church», dans *Kanon VII. Der Bischof und seine Eparchie (The Bishop and his Eparchy/L'évêque et son éparchie), Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen,* Wien, Verlag des Verbandes der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, 1985, p. 23-35, cité par la suite «The Bishop».

26. «Les groupes informels dans l'Église. Un point de vue orthodoxe», dans *Les groupes informels dans l'Église,* coll. Hommes et Église, 2, Strasbourg, CERDIC, 1971, p. 256.

27. «Perspective eschatologique», cité n. 21, p. 91. Ces expressions sont utilisées par J. Zizioulas pour évoquer le renouvellement de l'approche théologique de l'eschatologie à la suite des travaux de J. Weiss sur l'annonce du Royaume de Dieu comme perspective fondamentale de la prédication de Jésus et de la nature du christianisme; elles conviennent très bien, croyons-nous, à la méthode théologique de notre auteur, dans un contexte cependant différent de celui de Weiss.

siologiques de Jean Zizioulas nous avons pu remarquer l'attention portée à la dimension eschatologique.

La vision eucharistique de l'Église est marquée par la plénitude eschatologique; la synaxe eucharistique constitue déjà une présence des «eschata», une icône de la liturgie céleste. L'Esprit Saint ouvre l'histoire à la dimension eschatologique et le caractère épiclétique de l'Eucharistie complète sa perception comme anamnèse. Ce que nous pourrions appeler les «notes» de l'Église chez Jean Zizioulas (bien que cela ne recouvre que partiellement le sujet et que l'auteur n'utilise pas cette expression pour en parler) est aussi conditionné par l'eschatologie: unité et catholicité, apostolicité et conciliarité ne peuvent, de son point de vue, être définies par la seule dimension historique. Enfin, la perspective du Christ eschatologique sous-tend la compréhension de l'homme comme être ecclésial. Toute la démarche de Jean Zizioulas tient compte de la dimension eschatologique qui doit affecter toute théologie.

Trois exemples serviront à illustrer plus précisément ce thème. Le premier se rapporte à l'Eucharistie, le deuxième à la continuité avec les origines apostoliques et le troisième au ministère épiscopal.

L'Eucharistie opère la synthèse entre histoire et eschatologie, entre les mouvements d'anamnèse et d'épiclèse. L'Eucharistie appartient certes à la tradition, à ce qui fut transmis: «Dans l'Eucharistie est conservé tout ce que la communauté eucharistique perpétue dans le cours de l'histoire en tant que forme de célébration et de ministère, toute cette continuité historique qui rattache chaque Église aux premières communautés apostoliques et au Christ historique[28].» Mais le mémorial eucharistique ne se referme pas sur le passé, il est d'une certaine manière mémorial ou souvenir de la seconde venue du Christ, de son retour en gloire[29]; pour être complet, le mémorial eucharistique doit inclure une dimension eschatologique.

Par ailleurs, c'est le rôle de l'Esprit de faire entrer les réalités dernières, les *eschata*, dans l'histoire; cela se vérifie dans l'épiclèse eucharistique. La présence du Christ dans les dons et dans l'assemblée est assurée par l'Esprit Saint, invoqué sur eux dans la prière de toute l'Église. Et cette présence du Christ est déjà présence du Christ eschatologique, du Christ qui a tout récapitulé en lui, du Christ total, présence du Royaume à venir. L'anamnèse n'est donc

28. *L'être ecclésial*, cité n. 4, p. 17.

29. Voir «L'eucharistie: quelques aspects bibliques», dans *L'Eucharistie*, coll. L'Église en dialogue, 12, Paris, Mame, 1970, p. 31.

possible que par l'épiclèse et la communion à la totalité de l'histoire du salut, que par l'action du Saint-Esprit.

L'articulation des dimensions historique et eschatologique se retrouve également dans le développement du thème de la continuité avec les origines apostoliques[30]. Il y a une conception historique, de type linéaire, de la succession apostolique dans l'Église: le Fils est envoyé par le Père, les Apôtres par le Christ, les évêques par les Apôtres; cette approche privilégie la transmission de la mission apostolique par la chaîne ininterrompue des évêques depuis les Apôtres jusqu'à nos jours.

Par ailleurs, l'apostolicité de l'Église peut être référée à l'avenir et non au passé comme dans l'approche historique. Dès les temps post-apostoliques a existé une compréhension eschatologique de la succession apostolique, et ce, dans le cadre de l'assemblée eucharistique. Ici l'accent porte non sur la mission mais sur le rassemblement de la communauté en un seul corps, comme image ou icône de la communauté eschatologique. Le rassemblement du Christ et des Douze constituait déjà le début de la réalisation du rassemblement final, et chaque Eucharistie reproduit ou représente cette communauté apostolique: chaque communauté eucharistique, par sa dimension eschatologique, trouve son identité avec la première communauté apostolique.

Ces deux dimensions se conjoignent dans l'Eucharistie. La communauté eucharistique est apostolique dans le fait d'être rassemblée sous la présidence de l'évêque (ou de son représentant) appartenant à la succession historique du ministère, qui remonte aux Apôtres et au Christ; mais, en même temps, son caractère apostolique lui est donné parce qu'elle est rassemblée à l'image de la communauté des Douze autour de l'évêque, qui tient la place du Christ en sa qualité de président de la synaxe eucharistique.

Le troisième et dernier exemple servant à illustrer cette double approche historique et eschatologique, celui de l'épiscopat, est très lié à celui de l'apostolicité que l'on vient d'évoquer[31]. L'évêque peut être compris comme un Apôtre succédant aux Apôtres ou comme celui qui tient la place du Christ dans la communauté eucharistique *(alter apostolus* et *alter Christus).* Dans le premier cas, il appartient à la ligne historique, dans le second cas, à la tradition

30. On peut se reporter entre autres à *Les origines apostoliques,* cité n. 19.
31. Voir en particulier de J. ZIZIOULAS, *Episkopè* et «The Bishop», cités n. 25.

eschatologique. Ces deux dimensions se rencontrent dans le cadre de la synaxe eucharistique, et le ministère épiscopal est conditionné par la communauté eucharistique elle-même où il exerce son apostolat et où il reçoit sa dimension iconologique.

En tenant compte de ces deux dimensions et en cherchant à les tenir ensemble dans la réflexion théologique, Jean Zizioulas ouvre des perspectives renouvelées dans l'étude de thèmes souvent controversés, en particulier dans le contexte plus large du dialogue œcuménique. Ainsi en est-il des trois exemples cités: en prenant en compte la dimension eschatologique, on évitera peut-être les impasses auxquelles conduit une approche trop exclusivement historique, lorsqu'on discute de la reconnaissance des ministères ou de l'Eucharistie des autres Églises.

L'Église locale et la communion des Églises

La vision eucharistique de l'Église développée par Jean Zizioulas constitue essentiellement une ecclésiologie de l'Église locale; mais cette vision ne se réduit pas à une conception étroite de l'Église, au contraire elle fait place à la communion des Églises dans le respect des Églises locales.

Résumons tout d'abord la conception de l'Église locale chez Jean Zizioulas. Puisque l'Église est chez lui identique à la communauté eucharistique, l'Église locale apparaît comme l'Église qui rassemblera toute la communauté d'une cité, avec ses environs, sous la présidence d'un évêque unique, entouré des presbytres, des diacres et des autres ministres.

Il faut remarquer ici que cette communauté est caractérisée par un facteur géographique — l'Église d'une cité — et que ce critère l'emporte ecclésiologiquement sur les caractéristiques linguistiques, raciales ou culturelles; tous sont convoqués «en un même lieu» pour former dans leur diversité l'unique corps du Christ (la multitude et l'Un). Cette communauté rassemblée trouve dans la convocation de tous un critère de catholicité et dans l'unique Eucharistie présidée par son évêque un critère d'unité. Cette «Église-de-la-cité» ne correspond pas géographiquement à ce que nous appelons aujourd'hui un diocèse, car cette appellation en est venue à désigner un territoire très vaste où se trouvent plusieurs cités.

Pour Jean Zizioulas, l'Église locale est épiscopale, c'est-à-dire que la vie de cette Église locale est présidée par un évêque unique; le titre même de sa thèse sur l'unité de l'Église dans l'Eucharistie et l'évêque pourrait même nous autoriser à parler de vision «épisco-

pocentrique» de l'Église locale. L'unique évêque n'est pas isolé de l'ensemble des ministres; il est entouré de son presbyterium et des diacres. En cela, Jean Zizioulas veut se distinguer nettement des positions de N. Afanassieff[32]. D'après notre auteur, l'ecclésiologie d'Afanassieff conduit à identifier l'Église locale avec la paroisse en raison de son présupposé de départ: «Là où est l'Eucharistie, là est l'Église[33]»; or ce principe doit être interprété de manière à «manifester la relation correcte entre la paroisse et le diocèse, entre l'Eucharistie et l'Église». «La paroisse, comme elle s'est transformée au cours de l'histoire, *ne* comprend *pas* tous les fidèles d'un lieu, ni tout le presbyterium avec l'évêque à sa tête. Par conséquent, ...la paroisse n'est pas une Église complète et catholique[34].»

Cette vision de l'Église locale, qui n'est pas sans soulever quelques interrogations, ne s'oppose pas systématiquement chez Jean Zizioulas à une ecclésiologie de l'Église universelle comme chez N. Afanassieff[35]. Pour notre auteur, l'Église locale, bien que pleinement Église de Dieu, ne peut vivre isolée ou indépendamment des autres Églises, car elle n'est pas à elle seule toute l'Église. Toute Église locale a besoin des autres Églises pour l'ordination de son évêque; la notion d'Église locale ne conduit donc pas au particularisme, mais elle articule d'une manière originale le «local» et l'«universel»; on ne participe à l'Église universelle que dans son appartenance à une Église locale, car l'Église universelle est conçue fondamentalement comme une communion d'Églises locales.

32. J. ZIZIOULAS s'en explique en particulier dans *L'être ecclésial*, cité n. 4, p. 18-21.

33. Cette interprétation de la pensée de N. AFANASSIEFF, bien que juste quant au principe (voir p.ex. *L'Église du Saint-Esprit*, coll. Cogitatio Fidei, 83, Paris, Cerf, 1975, p. 196), demeure contestable en partie et appelle des nuances; dans le même ouvrage, pour ne prendre que cet exemple, à la p. 197, N. AFANASSIEFF écrit: «En tant que proéstôs, l'évêque est ontologiquement nécessaire à l'Église: son ministère n'est pas le produit du développement historique de l'organisation ecclésiale, mais se trouve à la base même de l'Église.»

34. *L'être ecclésial*, p. 20.

35. On peut avoir une présentation des deux traditions ecclésiologiques, eucharistique et universelle, dans des études consacrées à N. Afanassieff: P. PLANK, *Die Eucharistieversammlung als Kirche*, coll. Das östliche Christentum, N.F. 31, Würzburg, Augustinus-Verlag, 1980, en part. p. 49-62; également M. KASZOWSKI, *L'Eucharistie dans le système ecclésiologique du Père Afanassieff*, thèse de doctorat présentée à l'Univ. cath. de Louvain, texte polycopié, 1976, en part. p. 4-48; enfin de R.G. ROBERSON, *Orthodox Eucharistic Ecclesiology and its Ecumenical Significance*, mémoire pour la licence en théologie orientale, Institut pontifical oriental de Rome, texte polycopié, 1984, en part. p. 4-19.

Cette communion des Églises repose sur une unité dans l'identité entre les Églises, et trouve son expression dans la conciliarité des Églises et la collégialité de leurs évêques. Toutes les structures de communion se doivent de respecter la dignité de chaque Église locale; elles ne peuvent l'absorber ni se situer «au-dessus» ou «à côté» de l'Église locale.

Pour Jean Zizioulas, les Églises diocésaines constituent «les seuls organismes à pouvoir proprement être appelés églises en raison de l'eucharistie épiscopale»[36]. Ceci interdit donc de concevoir l'Église dans l'univers comme un seul vaste diocèse soumis à la juridiction d'un évêque universel, car le principe d'unité demeure toujours celui de l'Église locale rassemblée autour de son évêque; par ailleurs, tout primat, «un métropolite, un patriarche, etc. doit son statut au fait qu'il est le chef d'une église locale particulière»[37]. De la sorte, l'évêque qui préside à la communion des Églises dans l'univers exerce sa primauté comme évêque d'une Église locale et son rôle sur l'ensemble des Églises s'exerce dans le respect de chacune des Églises et de leurs évêques.

Le statut ecclésial des structures de communion ne se trouve pas en elles-mêmes, mais il leur est conféré par l'ecclésialité des Églises locales pour lesquelles ces structures existent. «Ainsi, ni une métropole, ni un archidiocèse, ni un patriarcat, ne peut en soi être appelé une *église*, mais ne peut l'être que *par extension*, c'est-à-dire en vertu du fait qu'il (ou elle) repose sur un ou plusieurs diocèses épiscopaux — églises locales[38].» Bien qu'il n'en fasse pas mention, on peut présumer que Jean Zizioulas comprend la primauté de l'évêque de Rome selon cette même approche, l'Église locale-épiscopale demeurant le fondement de la communion des Églises dans l'univers.

L'anthropologie comme dimension de toute théologie

L'ecclésiologie de Jean Zizioulas ne comprend pas seulement une conception sacramentelle de la vie ecclésiale, elle déborde largement le cadre de ce qu'on pourrait appeler les choses ecclésiastiques. L'Église est «un mode d'existence, une manière d'être»[39].

Il y a chez Jean Zizioulas cette conviction profonde que toute théologie dogmatique comporte une dimension existentielle pour

36. «L'Église locale dans une perspective de communion», dans *L'être ecclésial*, cité n. 4, 1981, p. 86 s., n. 7.
37. *Ibid.*
38. *Ibid.*
39. ***L'être ecclésial*, p. 11.**

l'homme; si cette signification anthropologique fait défaut, les dogmes peuvent dégénérer en dogmatisme et perdre leur raison d'être.

> Les dogmes de l'Église ne sont pas des formulations rationnelles que l'on adopte sans quête de leur signification profondément existentielle. Dans l'Église orthodoxe, les dogmes sont *vie* et doivent donc avoir une incidence immédiate et décisive au cours de notre existence; il doivent être un «dévoilement» de la vérité, c'est-à-dire une mise en lumière des conditions essentielles et ultimes de l'existence. Si les dogmes font éternellement autorité, c'est précisément parce qu'ils n'ont trait qu'à ces vérités totalement existentielles, à ces questions de vie ou de mort. La Dogmatique qui ne révèle pas la signification existentielle des dogmes, mais qui s'efforce de les imposer comme des propositions incontestables et inamovibles, uniquement parce qu'il s'agit de dogmes et que par définition les dogmes ne se discutent pas, court le risque de donner raison à ceux qui infligent à la théologie le blâme de «dogmatisme». Pire, elle risque de détacher la tradition orthodoxe de la vie de l'homme d'aujourd'hui en coupant la Dogmatique de la vie pratique et liturgique de l'Église. Mais la Dogmatique a au contraire pour devoir de bien montrer pourquoi et comment les dogmes sont liés à notre existence d'une manière décisive[40].

Ce passage, un peu long mais très significatif, résume bien la perspective de notre auteur. Les notions de personne, de vérité, de créateur et de créature, utilisées dans la formulation de la foi chrétienne, concernent l'existence croyante, trouvent une correspondance dans l'expérience ecclésiale et occupent une place important dans l'ecclésiologie de Jean Zizioulas.

Ainsi en est-il de la notion de personne, que la théologie trinitaire a investi d'une dimension ontologique[41]; chez Jean Zizioulas, les personnes divines apparaissent comme les seules personnes véritables, authentiques, et donc comme le modèle de l'existence personnelle. C'est d'ailleurs dans le mystère de la personne du Christ, en qui sont unies sans confusion et sans séparation les natures divine et humaine, que l'être humain peut accéder à la condition d'être personnel à la manière des hypostases divines. Et c'est dans l'existence ecclésiale, après l'expérience de la nouvelle naissance du baptême, que se réalise concrètement, historiquement, cette communion à la vie trinitaire, l'accès à une expérience «personnelle» qui ne souffre

40. *Christologie et existence,* p. 154.

41. On pourra consulter les articles suivants qui traitent de la notion de personne: *Christologie et existence,* «Du personnage à la personne. La notion de personne et l'hypostase ecclésiale», dans *L'être ecclésial,* cité n. 4; et *Human Capacity and Human Incapacity: a Theological Exploration of Personhood,* dans *Scottish Journal of Theology* 28 (1975) 401-447.

ni de «nécessité ontologique», car l'homme accède en toute liberté à la vie en Église, ni de «l'individualisme» et de la mort, car, dans la communion à Dieu dans le Christ, ce qui est mortel est uni inséparablement à ce qui est immortel.

Les notions de création, de créateur et de créature comportent également une signification existentielle qui ne peut échapper au croyant. La notion biblique de création diffère des conceptions de la cosmologie grecque. L'existence humaine créée apparaît comme le fruit de la liberté et de la grâce de Dieu, et ce fait suscite déjà chez le croyant une attitude d'action de grâce, une attitude «eucharistique»; par ailleurs, la condition de créature se révèle fragile, menacée par la mort. Par la vie en Christ, par la nouvelle naissance, le créé se trouve uni «sans division» et «sans mélange» à l'incréé et peut accéder à la victoire sur la mort. Pour Jean Zizioulas, la christologie de Chalcédoine sauvegarde «deux points critiques et limitrophes de l'existence: la liberté et l'amour»[42]. L'amour est nécessaire pour que le créé soit en mouvement et recherche la communion avec l'incréé, avec l'autre; par ailleurs, la liberté maintient l'altérité, «l'identité particulière de l'aimant et de l'aimé». «Le Christ, du fait qu'il unit *créé* et *incréé* «sans mélange» et «sans division», a vaincu la mort, dans une victoire qui n'est pas un événement «obligatoire» pour l'existence, mais une possibilité qui se gagne seulement par la liberté et par l'amour[43].»

Dans son article intitulé *Vérité et communion*[44], Jean Zizioulas montre que la notion de vérité elle-même ne peut se comprendre uniquement comme une question de connaissance ou de formulation dogmatique. Puisque le Christ est vérité, la vérité suppose un caractère relationnel et personnel; or nous ne pouvons avoir accès à la vérité que dans la communion au Christ, et ceci par la médiation de la communauté. «Ainsi, l'application de l'existence du Christ à notre propre existence ne revient à rien d'autre qu'à la réalisation de la communauté de l'Église[45].» La vérité ne réside pas d'abord dans des exposés systématiques pour une meilleure connaissance de Dieu, mais elle se révèle comme expérience ecclésiale. La vérité renvoie donc à une vie, à une «manière d'être», à un «mode d'existence».

42. *Christologie et existence*, p. 167.
43. *Ibid.*, p. 168.
44. *Vérité et communion dans la perspective de la pensée patristique grecque*, dans *Irenikon* 50 (1977) 451-510.
45. *Ibid.*, p. 501; notons que cet article a été repris et revu dans *L'être ecclésial*, p. 57-110.

Ces quelques exemples illustrent bien l'ouverture théologique de la pensée de Jean Zizioulas; son ecclésiologie concerne l'être humain dans toutes ses dimensions, et particulièrement jusque dans son être profond, jusque dans la signification de son existence et ses conditions d'existence. Nous sommes très loin d'une ecclésiologie qui se résumerait et se réduirait à une «hiérarchologie»[46]!

Richesses et interrogations

Pour le lecteur occidental que je suis, l'étude de l'œuvre de Jean Zizioulas fut une occasion d'entrer en dialogue avec une tradition théologique différente et stimulante. Cette approche ecclésiologique ne nous est pourtant pas étrangère; on observe une assez grande convergence entre la pensée de notre auteur et l'ecclésiologie promue au Concile Vatican II et développée depuis par plusieurs théologiens catholiques. En revanche, le traitement de certains thèmes, leur absence ou leur importance parfois, ne manquent pas de surprendre un lecteur occidental; enfin, il me semble que la vigueur de cette synthèse peut interroger notre propre tradition.

Quelques points de convergence ressortent de la comparaison entre l'ecclésiologie de Jean Zizioulas et l'ecclésiologie catholique contemporaine. En premier lieu, on remarque une même conception fondamentale de l'Église, celle du mystère même de la participation de l'humanité à la vie trinitaire. Il en va de même de la place centrale accordée à l'Eucharistie dans le mystère de l'Église; elle est à la fois la source qui engendre sans cesse la communauté et le cœur de l'expérience ecclésiale. Une importance semblable est dévolue aux Églises locales, à partir desquelles l'Église universelle existe comme une communion d'Églises. On peut aussi observer plusieurs points communs entre la pensée de Jean Zizioulas et la théologie catholique de l'épiscopat; cependant l'approche de notre auteur se démarque certainement des positions conciliaires très prudentes sur la communion hiérarchique et sur la collégialité.

La vision de l'Église développée par Jean Zizioulas soulève aussi quelques interrogations quant à ses équilibres généraux. La première de celles-ci concerne la perspective eucharistique: n'y a-t-il pas, chez

46. L'expression est utilisée déjà en 1947 par Y. CONGAR, *Bulletin d'ecclésiologie,* dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 3 (1947) 77-96 et fut reprise fréquemment, entre autres dans *Le concile du Vatican II,* coll. Théologie historique 71, Paris, Beauchesne, 1984, p. 13.

Jean Zizioulas, une survalorisation de l'Eucharistie au détriment du baptême? Le thème baptismal demeure très peu développé alors qu'il pourrait sans doute jouer un rôle plus grand dans la réflexion anthropologique proposée par l'auteur.

Notre sensibilité occidentale demeure hésitante devant l'identité presque absolue entre l'Église et le Christ, comme la propose Jean Zizioulas; pour lui, il n'y a pas de distance entre le Christ et l'Église. La réalité historique de l'Église *in via* n'y trouve guère sa place; cet aspect d'une Église qui rassemble un peuple de pécheurs, d'une Église appelée à la conversion, est quasi absent ou occulté par un fort accent eschatologique.

Par rapport à la pratique actuelle de la théologie en Occident, il faut encore ajouter à ces questions celles du peu de place accordé à l'Écriture dans l'élaboration du discours, à la perspective missionnaire, aux relations avec les cultures et avec le monde. Sur tous ces sujets, il serait intéressant d'amorcer ou de poursuivre le dialogue avec l'auteur.

Notre tradition occidentale devrait également accueillir quelques interrogations qui se dégagent de la pensée de Jean Zizioulas. Son approche de l'Eucharistie et le rôle déterminant qu'il accorde à la communauté eucharistique contestent certaines pratiques catholiques à l'égard de la célébration eucharistique, surtout en ce qui concerne la messe célébrée en l'absence du peuple, la multiplication des célébrations sans véritable nécessité pastorale et la réduction de la dimension eschatologique de la liturgie au profit d'une sensibilité très développée pour l'«ici et maintenant».

Même si la théologie catholique a valorisé l'épiscopat et l'Église locale, elle n'a pas encore su harmoniser la théologie des Églises locales et celle de l'Église universelle. L'œuvre de Jean Zizioulas se présente comme une réflexion extrêmement riche, enracinée dans la grande tradition et très cohérente quant au rapport entre les dimensions locale et universelle de l'Église.

L'œuvre de Jean Zizioulas permet encore de mieux saisir le ministère et la vocation au ministère en lien avec l'Église locale. La théologie catholique y trouverait certainement profit et pourrait se dégager d'une compréhension du ministère qui procède trop à partir de la personne même du ministre et pas assez à partir de la communauté dans son ensemble.

La vision théologique proposée par Jean Zizioulas offre la possibi**lité d'un dialogue fructueux avec la réflexion théologique catholique.**

Plusieurs points fondamentaux sont communément partagés; des éléments de l'une ou l'autre de ces approches permettent de pousser plus avant le travail théologique. Puisse ce dialogue se poursuivre!

Sherbrooke Qc.
J1H 5K1 Canada
130, rue Cathédrale
C.P. 430

Gaëtan BAILLARGEON

Sommaire. — Après avoir évoqué la personnalité et l'activité théologique de Jean Zizioulas, surtout dans le cadre du dialogue œcuménique, l'article présente les grands axes de sa vision théologique de l'Église: la centralité de l'Eucharistie, la christologie et la pneumatologie comme principes ecclésiologiques, l'histoire et l'eschatologie comme sources du sens de la tradition, l'Église locale et la communion des Églises et finalement la dimension anthropologique d'une telle ecclésiologie. Pour conclure, le théologien catholique exprime brièvement sa prise de position vis-à-vis des thèses de Jean Zizioulas.