

Nikos Nissiotis (1925-1986), théologien de l'Esprit-Saint et de la Gloire

par Bernard DUPUY

Né à Athènes le 21 mai 1925, le professeur Nikos Nissiotis, qui vient de nous quitter brutalement, était le fils d'Anghelos Nissiotis, le fondateur et l'animateur de l'Union chrétienne orthodoxe, mouvement qui avait insufflé un renouveau dans l'Église de Grèce dès avant la Seconde Guerre mondiale. Après des études de théologie à l'université d'Athènes entre 1942 et 1947, il avait poursuivi sa formation en Suisse, aux universités de Zurich (1948-1949) et de Bâle (1951-1952), où il eut comme professeurs Karl Barth, Émil Brunner, Karl Jaspers et C-G. Jung, et c'est à l'université de Louvain (1952-1954) qu'il obtint son diplôme de philosophie. Il avait acquis ainsi une connaissance directe des principaux courants spirituels, théologiques et philosophiques de notre époque et il s'était lié déjà avec un grand nombre de personnalités catholiques et protestantes. En 1956, l'université d'Athènes lui conféra le grade de docteur en théologie pour sa thèse sur la philosophie de Kierkegaard intitulée « Existentialisme et foi chrétienne »¹.

Râblé, vigoureux et fin en même temps, le professeur Nikos Nissiotis avait des dons multiples. Il aimait la musique de Mozart, le jazz, la danse et il jouait même du tambour. Il ne pouvait s'empêcher d'admirer les nouvelles voitures, car il était un chauffeur rapide et adroit. Il était un passionné de sport. Dans son enfance, il avait été champion de natation, excellent joueur de basket-ball, de volley-ball et de tennis. Il avait été entraîneur de l'équipe nationale de Grèce de basket-ball lorsqu'elle fut championne d'Europe. En 1977, il avait été élu président de l'Académie olympique internationale et, depuis 1978, il était membre du Comité olympique international. C'est dans l'exercice de cette fonction qu'il a trouvé la mort brutalement, dans un accident de voiture, sur la route d'Olympie le 18 août 1986.

Ses nombreuses relations dans le monde œcuménique avaient valu à Nikos Nissiotis d'être nommé en 1956 directeur adjoint de l'Institut œcuménique de Bossey, institut placé sous les auspices du Conseil œcuménique

1. *Huparxismos kai christianikè pistis kata Søren Kierkegaard kai tous sunchronous huparxistas philosophous*, Athènes, 1956, 332 pages.

des Églises et de la faculté de théologie de Genève. Il en devint directeur en 1965 après son mariage avec Marina Catris. C'est à cette époque que je commençai d'avoir des relations suivies avec lui, avant de le retrouver plus tard à Foi et Constitution. La Grèce était à la veille de sa grande crise politique et il en était très affecté ; nous en discutâmes tard dans la nuit. Il m'invita, comme catholique, à animer les séminaires d'été qu'il organisait : le séminaire de juillet 1965 sur la conciliarité dans l'Église avec Günther Gassmann, auquel avait participé aussi le pasteur W.-A. Visser 't Hooft ; et un autre, plus tard, sur les sacrements de l'initiation.

Ces responsabilités œcuméniques ne l'empêchèrent pas de poursuivre une carrière universitaire. Professeur à la faculté de théologie de Genève depuis 1963, secrétaire général adjoint du Conseil œcuménique des Églises de 1968 à 1972, Nikos Nissiotis fut professeur extraordinaire de philosophie de la religion à l'Université d'Athènes depuis 1965 jusqu'à sa mort.

Lors du Concile Vatican II, le professeur Nissiotis fut l'un des observateurs permanents à Rome du Conseil œcuménique des Églises et, de 1976 à 1983, il fut modérateur de la section « Foi et Constitution ». Il a joué un rôle important à la Conférence de Lima dans l'adoption du document « Baptême-Eucharistie-Ministère »². Il fut aussi élu en 1983 président de l'Académie internationale des Sciences religieuses (Bruxelles), qui lui a consacré une séance commémorative, en présence de son épouse, le 11 avril 1987, présidée par son successeur, le professeur J.-L. Leuba ; il y avait succédé à Th. Torrance et y joua un rôle très actif jusqu'à sa mort. Il soutenait enfin de tout son pouvoir l'action du Centre orthodoxe de Chambésy et de son directeur, le métropolite Damaskinos.

Outre le grec, le professeur Nissiotis parlait couramment l'anglais, le français et l'allemand et, à un degré moindre, l'italien et le russe. Il donnait ses cours dans ces langues sans jamais lire son texte. Plutôt orateur qu'écrivain, parfois un peu prolixe, il était un conférencier très écouté. Il s'intéressait à toutes sortes de domaines. On lui doit plus de deux cents articles qui ont paru en diverses langues.

Nikos Nissiotis eut le 25 août 1986 à la cathédrale d'Athènes des obsèques nationales, qui ont été présidées par S.B. l'archevêque Seraphim. Le patriarche œcuménique Dimitros était représenté par l'archimandrite Kallinikos Pipas. L'allocution fut prononcée par le professeur Evangelos Theodorou.

Un pensée « doxologique »

Philosophe et théologien, N. Nissiotis, dès ses premiers travaux, s'était préoccupé de faire comprendre le statut de la théologie selon l'esprit de l'Orthodoxie. La théologie, soulignait-il, n'est pas œuvre anonyme. Elle est d'abord la « théologie des Pères ». Elle a eu ses époques, son histoire, ses crises et aussi ses moments forts : les affirmations de foi unanime, conciliaire. Elle est l'œuvre de ses théologiens, qui n'ont jamais manqué à l'Église

2. Cf. *Istina*, 27 (1982), pp. 8-9.

au long des temps. Elle est l'expression d'une expérience continue de la foi chrétienne³.

Cette perspective est au cœur de son premier ouvrage, paru à Athènes en 1956. S'inscrivant délibérément dans la ligne de Kierkegaard, Nikos Nissiotis y combat d'une part l'agnosticisme, qui contamine si fréquemment la réflexion de la foi quand elle tend à s'exprimer en catégories gnoséologiques (ce qui est devenu sa note dominante depuis le XVIII^e siècle sous l'influence de l'*Aufklärung* et de l'idéalisme allemand), et d'autre part le fidéisme, ces deux frères siamois de la théologie moderne. Selon Nissiotis, la foi est vie, approfondissement dans l'existence, lumière : elle n'est pas contemplation d'un « objet » mais initiation à la « gloire » (*doxa*). Manifester cette gloire, tel devrait être, disait-il, le souci constant, spécifique, du théologien⁴.

On ne peut comprendre la mystique de l'Orient si l'on n'a pas perçu qu'elle maintient la dimension secrète, cachée, et de Dieu et de l'homme. L'opération de la foi n'est pas l'accomplissement du « connais-toi toi-même ». Nikos Nissiotis a souligné qu'il fallait faire preuve d'une grande force spirituelle, qu'il fallait demeurer dans le domaine sanctifiant de l'Esprit, pour accepter ce statut d'inconnaissance. Il y a eu un théologien de l'antiquité, Eunome, qui a précisément achoppé sur ce point, en prétendant vouloir « saisir » le mystère⁵ : « La théologie des définitions et des catégories de la pensée, répondait Nissiotis, est toujours tentée de tomber dans l'eunomisme qui, dans son optimisme gnoséologique, a nié l'essence et le départ de la vraie théologie chrétienne. Dans la théologie doxologique, la faible pensée de l'homme, transfigurée par l'énergie divine, peut, grâce à cette participation, devenir une force pour penser le mystère de Dieu avec une pleine conscience de la communion avec Dieu à travers son incarnation »⁶. Dans la foi, l'inconnaissance demeure, mais cette inconnaissance n'est pas le vide. Elle devient la source d'un dynamisme de l'esprit. La théologie, disait Nissiotis, « est l'expression de l'énergie divine acceptée par la foi et interprétée par la pensée ». Et c'est alors qu'elle s'épanouit en forme de louange, en doxologie.

La théologie orthodoxe ne se présente pas comme une science. Elle serait, comme on dit de nos jours, une « métascience ». Le Logos jette comme une « lumière » sur les « ténèbres » divines. La théologie procède de cette lumière, de sorte que la foi est comme une « participation » à l'action de Dieu en nous. Cette participation n'est plus la *methexis* de Platon : participation au sens de compréhension, accès aux idées divines immuables, mais la *metousia* des Pères : une mise en commun, la réception des énergies du Saint-Esprit. Toute connaissance issue de la foi présuppose donc une expérience vécue, un véritable passage de la mort à la vie, une recreation spiri-

3. « La théologie en tant que science et en tant que doxologie » dans *Irénikon*, 33 (1960), p. 296.

4. *Ibid.*, p. 297.

5. L'arien Eunome fut l'adversaire des Pères cappadociens, Basile de Césarée et Grégoire de Nysse. Ce dernier rédigea au moment du deuxième concile de Constantinople (381) quatre traités *Contre Eunome*, qui ont été examinés lors de ce concile et ont contribué au développement de la pneumatologie.

6. *Ibid.*, p. 298.

tuelle de l'homme par Dieu. Nikos Nissiotis donnait, au long des jours, un véritable témoignage de ce que peut être un théologien.

Une anthropologie pneumatique

Par la suite, le professeur Nissiotis publia une série d'articles visant à mettre en relief la pneumatologie orthodoxe. C'est le titre même d'un de ses essais, paru en 1963⁷, dans lequel il s'efforce de dépasser la théologie classique de l'Église latine. Il y critique l'orientation christologique prise par celle-ci, depuis le haut Moyen Âge, par la doctrine de la grâce capitale au détriment de la « nouvelle créature ».

Dans cette théologie, le problème de la justification de l'homme par la croix et la mort du Christ n'occupe pas seulement la place centrale, mais il ne laisse aucune place permettant de parvenir à la théologie de la nouvelle créature (*kainè ktisis*) de l'homme sauvé en Christ, but même de la justification dont elle parle. Il n'est pas rare dans la théologie enseignée en Occident de ne trouver, dans les manuels de dogmatique ou d'anthropologie biblique, aucun chapitre sur la *kainè ktisis*, sur le problème de la spiritualité ou de la vie transformée en Christ. L'intérêt théologique se limite ainsi à la discussion de la nature de l'*imago dei* en tant qu'essence ontologique de l'homme, à la question de ce que l'image devient après la chute et comment il faut la comprendre dans l'homme restauré en Christ⁸.

Les controverses intérieures à l'Église d'Occident aussi bien que les luttes entre l'Église et les États auraient toutes leur origine, selon le professeur Nissiotis, dans une méconnaissance de la procession du Saint-Esprit. Il faudrait, en ce qui concerne l'Occident, attribuer cette lacune qui aura ses effets, selon lui, jusqu'à Vatican II, au « filioquisme » catholique et à l'érection du *filioque* en dogme. Cependant, N. Nissiotis n'a jamais dit, à notre connaissance, que la formule du *filioque* était proprement une « hérésie ». Il y voyait plutôt une déviation pratique, qui fut lourde de conséquences ecclésiologiques. Pour lui, c'est l'émergence de tendances spirituelles nouvelles en Occident qui a conduit à la mise en évidence du *filioque* dans la liturgie et qui a abouti finalement à conférer à ce dernier une force dogmatique. On pourrait aussi contester que les expressions impliquant une participation du Fils dans la procession du Saint-Esprit soient d'origine latine. Mais, pour mesurer l'équilibre de ses propos et comprendre sous quel angle il abordait cette question, il faut se rappeler l'ampleur, voire même la radicalité, que celle-ci revêt dans certains milieux monastiques de l'Orthodoxie contemporaine. N. Nissiotis considérait avant tout l'enjeu œcuménique de la doctrine du Saint-Esprit. Nous croyons utile de reproduire ici la teneur même de ses déclarations.

Pour combattre l'erreur de la subordination de l'Esprit au Fils et de l'ontologisme sacré qui crée une hiérarchie selon une analogie uniquement christologique, il serait faux de tomber dans un spiritualisme subjectif, où l'Esprit devient un agent individuel opérant le salut en chaque homme séparément. En effet, on ne ferait alors que transposer le christomonisme romain en lui donnant une autre forme, celle d'un spiritualisme subjectif. Le dogme du *filioque* persiste dans le second cas, car l'Esprit en tant qu'agent subjectif est inférieur à l'événement du salut en Christ, qui est simplement actualisé

7. « Pneumatologie orthodoxe » paru dans l'ouvrage collectif *Le Saint-Esprit*, Genève, éd. Labor et Fides, 1963.

8. *Ibid.*, p. 102.

« en moi ». Ainsi à l'ontologisme filioquiste correspond un existentialisme individualiste que j'appellerais « subjectivisme filioquiste », qui tend à émanciper la Parole de Dieu de toute forme sacrée et à donner à l'institution une forme purement humaine. On parvient à un ontologisme ecclésiastique fondé sur une analogie christomoniste partielle directement adaptée à la structure de l'Église et dont toute pneumatologie ecclésiologique est absente. Tout en s'opposant à cette déviation grave de la théologie romaine et en cherchant l'Esprit à nouveau, la Réforme maintient le *filioque* et ainsi elle risque de vider la pneumatologie de son contenu christologique sacerdotal qui en est le cœur⁹.

L'analyse se tient, on le voit, au niveau de l'économie. En analysant ainsi les conséquences implicites du *filioque* dans l'histoire de l'Église d'Occident, N. Nissiotis visait principalement à définir l'apport spécifique de l'Orthodoxie dans la recherche œcuménique. Il suffirait, on en conviendra facilement avec lui, de songer à ce que furent les grands thèmes des assemblées du Conseil œcuménique des Églises dans la période où l'Orthodoxie préparait puis décidait son entrée dans celui-ci : « L'Église universelle dans le dessein de Dieu », « Jésus-Christ, espérance du monde », « La seigneurie du Christ sur l'Église et sur le monde », pour remarquer à quel point la réflexion des chrétiens occidentaux était centrée sur le mystère du Christ et sur l'Église. Il est juste de dire que tout se passe comme si l'inspiration du Saint-Esprit y était quelque peu oubliée ou occultée. Depuis dix siècles, la théologie orthodoxe du Saint-Esprit s'est développée, par contre-coup, dans une ligne inverse *a patre solo*, visant à écarter aussi bien d'abord l'ecclésiologie romaine que par la suite celle des Églises protestantes.

Devant les dangers du filioquisme occidental, l'Orient reprend la discussion sur la troisième personne de la Trinité, cette discussion fondamentale entre l'Occident et l'Orient, avait été interrompue par le grand schisme dont — dans une certaine mesure et sur le plan théologique — l'une des causes et l'une des expressions est précisément la déviation romaine sur ce point. Les résultats de cette déviation ont été fatales aux yeux de l'Orient orthodoxe. L'Occident risque désormais de perdre son équilibre théologique du fait de ses deux formes radicales et opposées du christocentrisme, l'une introduisant l'ontologisme sacré de la hiérarchie et de l'institution, l'autre prêchant une émancipation qui conduit au sectarisme. Les Romains, d'une part, risquent toujours de soumettre l'Esprit à un sacré institutionnalisé (la Réforme l'a bien montré, mais sans réussir à le corriger entièrement) ; les Églises issues de la Réforme, d'autre part, manifestent une tendance au sectarisme et trahissent une nostalgie de l'Esprit sans avoir de pneumatologie ecclésiologique¹⁰.

Pour N. Nissiotis, la pneumatologie ne devrait pas permettre à la doctrine du Saint-Esprit de se constituer en chapitre séparé, comme il arrive dans la plupart de nos dogmatiques. Elle n'autorise pas davantage à regarder le Saint-Esprit comme l'agent subjectif du salut en chaque homme. Elle est la présence des énergies divines incréées qui, toujours et partout, réalisent le salut. Il faut donc parler plutôt d'« anthropologie pneumatique », car c'est toujours à partir de l'homme qu'est perçue l'action du Saint-Esprit¹¹. La « thèse » orthodoxe, que l'on interprète souvent en Occident en des termes très différents de ce que professent réellement les Orientaux, est cette ascension spirituelle que le Paraclet opère dans l'Église et qui conduit

9. *Ibid.*, p. 94.

10. *Ibid.*, p. 86.

11. Cf. notre contribution à l'ouvrage « Esprit-Saint et anthropologie chrétienne » dans *L'Esprit-Saint et l'Église. L'avenir de l'Église et de l'œcuménisme*, Paris, éd. Fayard, 1969, pp. 307-338.

vers l'humanité vraie et complète¹². « La vraie humanité (le *verus homo*) prend conscience d'elle-même seulement quand elle est en unité énergétique avec la grâce divine du Christ, avec le *verus Deus* »¹³.

L'Église, un événement pentecostal

Nous ne prenons conscience du don du Saint-Esprit qu'à partir de l'événement de la Pentecôte. La Pentecôte, ou l'aspect pneumatologique de l'Église, n'est pas un événement du même ordre que tous les autres. Plutôt qu'un événement du temps, elle inaugure un temps nouveau. Elle est, pourrait-on dire, l'événement même, mais elle n'est pas un événement séparé des événements de la révélation qui l'ont précédée. « La Pentecôte, écrit N. Nissiotis, est le *telos*, la fin et le but suprême de la révélation en Christ. En même temps, elle est le commencement de l'ère nouvelle, celle de l'immédiateté et de la présence permanente de cette révélation dans l'histoire. La Pentecôte ne marque pas l'inauguration d'une religion de l'Esprit, mais l'établissement dans le temps et dans l'espace de tous les dons de l'incarnation. L'Église n'est donc pas une assemblée fortuite recevant de l'Esprit une inspiration momentanée ; elle n'est pas une réalité céleste et spirituelle ou une espérance eschatologique ; elle est une réalité vécue et visible, structurée et historique »¹⁴. C'est peut-être là le plus surprenant : l'invisible, le charismatique, le spirituel s'est fait visible, historique, institution, ici et maintenant, dans le monde.

De là découle, inversement, que l'Église ne saurait jamais être identifiée à l'institution. « L'Orthodoxie, écrit Nikos Nissiotis, défendra toujours, sur sa base pneumatologique, d'une part, l'idée que l'institution ecclésiastique est sacrée en soi et constitue la colonne vertébrale de l'Église et, d'autre part, l'idée qu'elle n'est pas une simple organisation juridique que l'on pourrait refuser ou considérer comme une dégradation humaine de l'essence purement invisible de l'Église. La séparation entre essence invisible en Christ et organisation visible humaine n'est pas tenable à partir du moment où nous acceptons que ce n'est pas en Christ seulement et directement que nous fondons la vie et l'organisation ecclésiastique, mais que celle-ci est l'œuvre du Saint-Esprit »¹⁵. L'institution de l'Église doit perdre ainsi de son aspect strict d'institution humaine, puisque l'autorité qui est la sienne repose sur la puissance du Saint-Esprit.

Ce regard jeté sur l'institution est également éclairant dans la question de l'élection et de l'ordination des évêques. Il permet d'éviter la tendance fâcheuse, facile et très fréquente, qui conduit à considérer la succession apostolique soit comme une succession formelle et fonctionnelle dans les « sièges », soit comme une succession charismatique individuelle liée à un processus « électif ». La succession apostolique, nous dit Nissiotis, a un caractère essentiellement *personnel*. « L'apostolicité de l'Église ne se transmet directement par les Apôtres ni à un siège épiscopal ni à la foi de la commu-

12. Cf. Myrrha LOT-BORODINE, *La déification de l'homme*, Paris, éd. du Cerf, 1970.

13. « Pneumatologie orthodoxe », *art. cité*, pp. 102-103.

14. *Ibid.*, pp. 93-94.

15. *Ibid.*, pp. 100-101.

nauté. Si la première attitude localise cette apostolicité et l'individualise, la seconde en fait une abstraction, alors qu'il s'agit d'un donné immédiat qui a sa valeur dans sa matérialité et sa forme historique. L'apostolicité est à l'origine un don personnel aux douze Apôtres, personnes distinctes, élues par le Christ. Ce don se manifeste à travers des personnes qui en sont les porteurs d'une façon personnelle »¹⁶.

Baptême, confirmation et eucharistie

Cette perspective personnaliste et spirituelle de l'Orthodoxie se retrouve dans sa façon de considérer les sacrements de l'initiation. Baptême et confirmation forment une unité et en expriment deux aspects successifs et différents. D'abord l'homme est purifié du péché originel par la plongée dans les eaux du baptême. Puis vient immédiatement et inséparablement le second aspect : le chrême ou *myron*, qui en est la confirmation spirituelle, dans l'Esprit. La nature humaine purifiée par le baptême est alors marquée par le chrême en vue de sa régénération (2 Co 1, 22 ; Ep 1, 13). Le baptisé porte dorénavant dans son corps les signes des dons multiples de l'Esprit.

La Pentecôte se manifeste à travers la matière du *myron* qui transmet et transfuse aux profondateurs de l'organisme humain le pouvoir de choisir la liberté de l'Esprit. Le chrême de l'Esprit fait de l'*imago*, restaurée par le baptême, le nouveau début de l'existence humaine qui se met ainsi en route vers son but (Ep 4, 30). C'est le feu du baptême qui dynamise le salut et le transforme en vie nouvelle d'une créature nouvelle. Il ne s'agit pas d'un automatisme magique, mais du pouvoir donné à l'homme de choisir la vraie liberté de l'Esprit, celle de se garder en communion avec les énergies divines. La liberté de l'homme est synonyme dans la Bible de la *kainè ktisis* (2 Co 5, 17 ; Ga 6, 15). En nous délivrant de l'esclavage du péché, le baptême nous donne par le *myron* de l'Esprit le don suprême (...), c'est-à-dire la liberté de l'Esprit¹⁷.

Selon N. Nissiotis, l'action du Saint-Esprit dans l'eucharistie est tout aussi personnelle que celle du Christ, rappelée par les paroles du prêtre agissant *in persona Christi*. La présence du Christ dans l'eucharistie est la réponse du Père à l'épiclesse de l'Église qui s'adresse à lui pour qu'il envoie son Esprit, mais celui-ci est en réalité déjà présent dans l'Église. Le Christ a promis que le Paraclet reposerait sur l'Église pour toujours et la ferait entrer dans la vérité tout entière. L'épiclesse de l'Église au Père pour qu'il envoie son Esprit-Saint récapitule donc toute l'histoire du salut depuis la création du monde jusqu'à la fin attendue. Elle fait l'unité des trois moments de la Croix, de la Résurrection et de la Pentecôte. Mais il serait faux de lui conférer une autonomie et de lui attribuer, par exemple, la « transformation » des éléments, pas plus qu'il ne faut attribuer cette vertu aux seules paroles du prêtre.

La répétition par le prêtre des paroles de notre Seigneur risque de devenir un acte dont les effets sont presque magiques pour ceux qui n'ont pas la possibilité de discerner la présence permanente du Christ comme tête de l'Église qui est son corps, comme époux, comme racine des branches, etc. — bref, en union permanente avec elle grâce à l'œuvre du Paraclet. Les paroles « ceci est mon corps » rappellent donc sa présence permanente dans l'Église ; elles postulent le Corps mystique entier ; elles incluent les fidèles avec les dons ; elles changent tout, subjectivement et objectivement ; elles nourrissent le corps des fidèles par le corps et le sang de son chef. Nous ne répétons donc pas le sacrifice du Christ ; nous ne communions pas au corps sur la croix ; la croix a été

16. *Ibid.*, p. 95.

17. *Ibid.*, pp. 104-105.

l'offrande unique faite une fois pour toutes au Père ; mais nous communions avec son corps, dans son corps qui est l'Église, et, chaque fois que nous nous rencontrons, nous matérialisons cette relation intime¹⁸.

Les Pères orientaux ne se sont jamais montrés disposés à essayer de définir objectivement la « présence réelle » du Christ dans la Sainte Cène. La pneumatologie orthodoxe ne conçoit pas une présence limitée, qui s'exprimerait au moyen de catégories reprises du monde naturel. En Orient, le pain et le vin sont définis plutôt comme un « avant-goût de la Parousie ». La communion est alors aussi importante, aussi essentielle, que la consécration des éléments et celle-ci, dans cette perspective, ne concerne pas seulement les dons, mais tout le corps des fidèles rassemblés autour de leur chef, le Christ, représenté lui-même par le célébrant.

C'est pourquoi la tradition orthodoxe ne rattache pas la fondation de l'eucharistie aux seules paroles du Christ prononcées lors de la Sainte Cène. Elle a toujours fait référence aux partages de pain et de poisson du Christ avec ses disciples après sa résurrection sur les bords du lac de Génésareth, c'est-à-dire à l'expérience vécue et mystérieuse de la relation personnelle du Ressuscité avec les Apôtres (Jn 21, 1-14). Elle voit aussi une eucharistie d'un type particulier dans la rencontre de Jésus, au soir de la résurrection, sur le chemin d'Emmaüs, avec deux des disciples, « dont les yeux s'ouvrirent au moment de la fraction du pain et alors il devint invisible » (Lc 24, 31). Dans tout ce temps, Jésus était réellement présent au milieu de ses Apôtres. Mais, *après la Pentecôte*, quand ceux-ci célébrèrent eux-mêmes la communion eucharistique, ils considérèrent cet instant comme celui de la présence continuée du Seigneur, maintenant absent et élevé au Ciel. La communauté était assemblée *epi to auto*, « tous ensemble dans un même lieu » (ou aussi : d'un même accord) (Ac 2, 1) dans l'attente du Saint-Esprit promis. Il ne faut donc pas oublier cette dimension d'unanimité eschatologique résultant des paroles de Jésus en tant que répétées tout au long du temps. Le prêtre ne saurait opérer le changement des espèces par la seule « vertu » des paroles de l'institution. Il agit pour, dans et avec le soutien de toute l'Église, en adressant l'épiclese au Père pour qu'il envoie son Paraclet¹⁹.

L'orthodoxie dans le mouvement œcuménique

Tout le monde sait, il n'est pas besoin de le rappeler, le rôle décisif que le professeur Nissiotis a joué, pendant près de vingt années, dans le mouvement œcuménique. Au moment de la rencontre du pape Paul VI et du patriarche Athénagoras, rencontre qui, vers la fin du Concile Vatican II, a été un pas important dans la reprise des relations entre Rome et Constantinople et a préparé la levée réciproque des anathèmes, il écrivait :

Dans leurs rapports avec Rome, les orthodoxes n'éprouvent pas de sentiments anti-romains. Néanmoins, si l'on veut une politique œcuménique saine, il faut tenir compte de l'opinion des orthodoxes. Preuve en est le désir du Patriarche œcuménique de rencontrer le Pape lorsque ce dernier a décidé de quitter le Vatican pour la première fois

18. *Ibid.*, p. 98.

19. *Ibid.*, p. 99.

et de faire un pèlerinage à Jérusalem. Cela illustre l'attitude positive des orthodoxes, mais aussi leur souci de ne pas engager un dialogue avec l'Église romaine sans préparation préalable. La rencontre de Jérusalem a été un exemple d'amour chrétien et de désir de collaborer, mais elle n'a aucunement marqué le début de pourparlers entre Rome et les Églises orientales ; presque tous les chefs d'Églises orthodoxes l'ont souligné. Ce serait une grave erreur de considérer le Pape et le Patriarche œcuménique en tant que chefs de deux grandes Églises comme des homologues. En effet, si le Pape peut paraître comme le chef absolu d'une seule Église, il n'en est pas de même du Patriarche car la primauté de l'Église orientale est d'une autre nature. Une discussion sur des questions de doctrine qui prétendrait exprimer la conscience de tous les fidèles, laïcs et prêtres, ne pourrait avoir lieu qu'avec la participation de toutes les Églises orthodoxes. Tous les orthodoxes sont néanmoins d'accord pour dire que la rencontre de Jérusalem a été un événement positif et que le Patriarche a ouvertement montré que les orthodoxes sont prêts à suivre toute initiative œcuménique authentique²⁰.

A l'égard des Églises issues de la Réforme, N. Nissiotis fut toujours de même d'une parfaite netteté, d'une extrême loyauté. Conduit par ses engagements œcuméniques à passer une importante partie de sa vie en milieu protestant, il ne cessa de donner dans ce cadre le témoignage de sa foi d'orthodoxe.

La place de la Réforme dans l'histoire de l'Église reste une question ouverte pour les orthodoxes. Ils se gardent de voir dans la Réforme une apostasie, une séparation de l'Église-Mère et un événement qui se serait produit à l'extérieur des limites de l'*Una Sancta*. Ils n'oseraient jamais établir une distinction facile entre Église et Communautés ecclésiales comme le fait le schéma *De Ecumenismo* du Concile du Vatican. Cela ne signifie pas pour autant que les orthodoxes aient une attitude figée à l'égard de Rome sous prétexte qu'ils craignent la puissance de Rome et la latinisation de l'Orient, ni que leur attitude soit pro-protestante. Sur le plan de la doctrine, c'est un fait reconnu que les orthodoxes sont plus proches des catholiques que des protestants, mais ils refuseront toujours toutes les prétentions romaines à l'exclusivité et à l'autorité et tout centralisme juridique, points qui ont séparé la chrétienté occidentale de celle de l'Orient et qui risquent d'étouffer le dialogue œcuménique actuel avant qu'il n'ait commencé. Le mouvement œcuménique a pour seul centre le Corps du Christ et l'œuvre du Saint-Esprit, partout présent de la même manière, dans l'eucharistie, dans la parole prêchée et dans la vie tout entière de la paroisse locale. S'il y a une *Ecclesia* catholique et universelle, elle doit être vécue et réalisée dans le diocèse local. C'est pourquoi les orthodoxes sont amenés, sur la base de leur ecclésiologie, à appuyer des principes œcuméniques qui peuvent se développer dans la communauté du Conseil œcuménique des Églises, mais se sentent menacés si Rome fait de sa primauté une condition *sine qua non* du dialogue et de l'unité de l'Église²¹.

Engagé, au point que nous avons dit, dans l'action du Conseil œcuménique des Églises, Nikos Nissiotis ne fut pas moins présent à la vie de sa propre Église et soucieux de l'avenir de l'Orthodoxie. La *metanoia* n'était pas, pour lui, une idée que, dans le dialogue, on offre aux autres Églises. Lui, qui avait un si grand sens des valeurs spirituelles préservées par sa propre tradition et qui la présentait riche de ses dimensions pneumatique, doxologique et eschatologique, n'hésitait pas non plus à critiquer l'attitude trop fréquente en Orient qui consiste à se draper sereinement dans le manteau de l'Orthodoxie.

La contribution théologique orthodoxe et le rôle central de notre Église dans le mouvement œcuménique ne sont possibles qu'après une autocritique sincère en examinant

20. Cf. « Présence théologique, relations œcuméniques et unité intérieure de l'Orthodoxie aujourd'hui » dans *Contacts*, 16 (1964), p. 197.

21. *Ibid.*, p. 196.

la situation actuelle des Églises orthodoxes. Il ne nous sera jamais possible de présenter notre contribution sous la forme d'une théologie systématisée en des formes simples et directes. La théologie orthodoxe doit être continuellement repensée, donnant aux autres Églises l'exemple d'une réflexion qui essaie de se dépasser pour ne pas emprisonner la vie de l'Église. Face à une ecclésiologie sociologique, il ne faut pas que les orthodoxes se mettent à défendre une théologie statique préservant à tout prix des cadres institutionnels qui n'appartiennent pas à leur Église. Contre l'activisme social occidental, il ne faut pas répondre par l'apathie mystique ou par une simple exposition dogmatique de la nature sacramentelle et charismatique de l'Église. Il faudra admettre d'abord que nous avons aussi échoué sur un autre plan : nous n'avons pas réussi à préserver une ecclésiologie qui, conçue sur la base eucharistique, conduise dans la pratique les Églises orthodoxes à une vie conséquente et pleinement ecclésiale. Nous devons aujourd'hui prendre conscience du fait que, face à la déviation sociologique de l'ecclésiologie occidentale, nous avons notre propre déviation d'une autre sorte, c'est-à-dire nationaliste²².

Nikos Nissiotis ne cessait de répéter que la déviation nationaliste atteint nécessairement une Église lorsque, en raison de circonstances historiques, elle en vient à se replier localement sur elle-même. Un tel rétrécissement de la vie de l'Église occulte le mystère de l'Église locale. De là sont nées les tentations de « phylétisme », hérésie propre en quelque sorte à la tradition byzantine, bien qu'elle ne lui appartienne pas exclusivement²³. Il y a aussi des autocéphalies qui ont été justifiées par le souvenir ou les coutumes d'une existence nationale au passé glorieux et qui en viennent à prévaloir sur les exigences actuelles de chrétiens présents au monde et en contact avec les autres Églises. La tradition orientale risque alors d'être érigée en pur et simple modèle et l'on en vient à cultiver l'Orthodoxie pour elle-même. Le principe de l'autocéphalie risque alors tout à la fois de réduire l'exigence missionnaire, qui est essentielle à l'Église²⁴, et de devenir une menace pour la cohésion interne des Églises.

L'autocéphalisme, conçu sur la base des Églises-mères du temps où l'Église et l'État étaient naturellement inséparables, est l'une des causes principales d'un certain provincialisme au sein de l'Orthodoxie. La base eucharistique et charismatique risque ici de céder la place aux ambitions locales de suprématie, se fondant sur un passé glorieux ou sur la puissance actuelle d'une Église particulière. Ensuite l'idée que l'Orthodoxie est une Église d'Orient et que les Églises nouvelles nées en Occident sont une diaspora dépendant des Églises mères de l'Orient, réduit l'Orthodoxie à une espèce particulière de tradition, géographiquement liée à des cultures limitées. De là provient pour l'Orthodoxie le danger de ne pouvoir agir œcuméniquement et prendre sa place dans l'effort universel des Églises chrétiennes²⁵.

La thèse selon laquelle les Églises qui constituent la communion orthodoxe, chalcédonienne et byzantine, ou gréco-russe, sont, en tant qu'Églises, constitutives de la conciliarité ecclésiale, a eu pour effet la mise à l'écart

22. *Ibid.*, p. 199.

23. Il faut remarquer cependant que le cas typique de « phylétisme », celui de la Bulgarie aux VIII^e-IX^e siècles, ne s'est pas produit sans des interférences romaines. Dans un contexte de conversions massives au christianisme et de baptêmes de nouveaux peuples, que la papauté appuyait, l'Église bulgare eut la tentation de se constituer en Église nationale autonome. C'est dans ce contexte qu'elle chercha appui auprès de Rome.

24. Cf. La communication faite par N. Nissiotis à l'Assemblée de la jeunesse chrétienne à Lausanne en 1960 sur le fondement de la mission universelle de l'Église dans *Istina*, 7 (1960), pp. 490-496.

25. « Présence théologique... », pp. 199-200.

des Orthodoxes d'Occident dans les conférences panorthodoxes et même dans la préparation du « grand et saint Concile » à venir. Nikos Nissiotis, lors de la première rencontre de Rhodes en 1961, en exprimant son regret de l'absence de ces derniers, déclara qu'il voyait là le symptôme d'une insuffisance de l'ecclésiologie orthodoxe et souligna les conséquences qui pourraient en découler si n'intervenaient pas rapidement les prises de conscience nécessaires. Depuis que la question fut ainsi soulevée, Nikos Nissiotis ne cessa de réclamer que la tradition de l'Orthodoxie soit enfin « débarrassée de cette façade extérieure qui la marque et la fait paraître autre qu'elle n'est »²⁶.

Penseur vigoureux et inspiré, préoccupé par les problèmes scientifiques et sociaux autant que par les questions les plus spirituelles, témoin fidèle de son Église sans céder jamais à des propensions polémiques, payant de sa personne jusqu'à s'oublier soi-même, engagé sur tous les fronts de la tâche œcuménique, attentif aux espoirs des jeunes, ami fidèle, Nikos Nissiotis fut un exemple splendide de théologien engagé et responsable. Sa disparition soudaine est pour l'Église de ce temps une perte immense. Mais il nous précède sur notre route. Puisse-t-il nous secourir maintenant qu'il est entré dans la gloire.

Liste des écrits de Nikos Nissiotis

En attendant qu'une bibliographie exhaustive de l'œuvre du Professeur Nissiotis puisse être établie par ses amis et ses proches, nous présentons ici une liste de ses publications les plus importantes.

Ouvrages

1. *Existentialisme et foi chrétienne selon Søren Kierkegaard et les philosophes existentialistes contemporains* (en grec), Athènes, 1956, 332 pp.
2. *Prolégomènes pour une gnoseologie théologique* (en grec), Athènes, 1965, 253 pp.
3. *Philosophie de la religion et théologie philosophique* (en grec), Athènes, 1965, 316 pp.
4. *Die östliche Kirche in der ökumenischen Dialog*, Stuttgart, 1969.

Articles

1. « La théologie en tant que science et en tant que doxologie » dans *Irénikon*, 33 (1960), pp. 291-310.
2. « Le sacerdoce charismatique, le laïc et l'autorité pastorale » dans *Verbum Caro*, n° 55, 14 (1960), pp. 217-238.
3. Adresse à l'Assemblée œcuménique de la jeunesse (Lausanne, juillet 1960) dans *Istina*, 7 (1960), pp. 490-496.
4. « The Ecclesiological Significance of Interchurch Diakonia » dans *The Ecumenical Review*, 13 (1961), pp. 1-12.
5. « Die qualitative Bedeutung der Katholizität » dans *Theologische Zeitschrift*, 17 (1961), pp. 259-280.
6. « Christus, das Licht der Welt » dans *Kyrios*, 1960-1961, pp. 11-21.
7. « Interpreting Orthodoxy » dans *The Ecumenical Review*, 14 (1961), pp. 1-27.
8. « Die Liturgie und das geistliche Leben » dans *Kyrios*, 1960-1961, pp. 150-211.

26. *Ibid.*, p. 200.

9. « Vers une théologie existentielle. Réflexions sur l'ouvrage de P. Evdokimov, *L'Orthodoxie* » dans *Contacts*, n° 33, 13 (1961), pp. 39-51.
10. « Die panorthodoxe Konferenz auf Rhodos » dans *Kyrios*, 1960-1961, pp. 202-211.
11. « Les Églises d'Europe et le monde. Fondement de la mission universelle de l'Église » dans *Contacts*, 13 (1961), pp. 121-131.
12. « Ecclesiological Foundation of Mission from the Orthodox Point of View » dans *The Greek Orthodox Theological Review*, 7 (1961-1962), pp. 22-52.
13. « Knowledge as charisma in the University today » dans *Student World*, 55 (1962), pp. 77-87.
14. Intervention à l'Assemblée de la Nouvelle-Delhi : « L'orthodoxie orientale rend témoignage à l'Église une et se met à son service » dans *Istina*, 9 (1963), pp. 500-507. Texte anglais dans *The Ecumenical Review*, 14 (1962), pp. 192-202.
15. « Spirit, Church and Ministry » dans *Theology Today* (Princeton), 19 (1963), pp. 484-489.
16. « Pneumatologie orthodoxe », article paru dans l'ouvrage collectif *Le Saint-Esprit*, Genève, Labor et Fides, 1963, pp. 85-106.
17. « What is revealed by the Revelation in Christ ? » dans *Theology and Life* (Lancaster), 6 (1963), pp. 37-48.
18. « Das Wesen der Einheitsfrage in der Oekumene » dans *Oekumenische Rundschau*, XII, 2 (1963), pp. 75-82, et, en français, « La nature de la question de l'unité dans le mouvement œcuménique » dans *Verbum Caro*, n° 66, 17 (1963), pp. 114-122.
19. « Principles of an ecumenically-oriented Theology. The fundamental Presupposition for ecumenical Thought in the Catholic Perspective », dans *Criterion*, printemps 1963, pp. 3-8.
20. « Worship, Eucharist and Intercommunion. An Orthodox Reflection » dans *Worship and the Acts of God*, Nieuwendam, Studia Liturgica Press, 1963, pp. 193-222.
21. « The Unity of Grace » dans *The Sufficiency of God* par W.-A. VISSER 't HOOFT, Londres S.C.M. Press, 1963, pp. 87-110.
22. « The Importance of the Doctrine of the Trinity for Church Life and Theology » dans *The Orthodox Ethos*, Oxford, Holywell Press, 1964, pp. 32-69.
23. « Is the Vatican Council really ecumenical ? » dans *The Ecumenical Review*, 16 (1964), pp. 357-377.
24. « Die Ekklesiologie des zweiten vatikanischen Konzils in orthodoxer Sicht » dans *Kerugma und Dogma*, 1964, pp. 153-168.
25. « Présence théologique, relations œcuméniques et unité intérieure de l'orthodoxie aujourd'hui » dans *Contacts*, 16 (1964), pp. 167-203.
26. « Le fondement ecclésiastique du plérôme de l'Église » dans *Verbum Caro*, n° 71-72, 18 (1964), pp. 158-172.
27. « Ecclesiology and Ecumenism of the second Session of the Vatican Council II » dans *The Greek Orthodox Theological Review*, 10 (1964), p. 15-36.
28. « Mouvement œcuménique et Vatican II. Un point de vue orthodoxe » dans l'ouvrage collectif *Rencontre œcuménique à Genève*, Genève, Labor et Fides, 1965, pp. 95-116. Article reproduit dans *Istina*, 11 (1965-1966), pp. 313-324 (texte légèrement différent).
29. Rapport sur le second Concile du Vatican au Comité central du Conseil œcuménique des Églises de Genève (8-17 février 1966) dans *Istina*, 11 (1965-1966), pp. 247-260.
30. « L'Église, monde transfiguré » dans l'ouvrage *L'Église dans le monde* (en collaboration avec Ph. MAURY et P.-A. LIÉGÉ), Paris, Mame, 1966, pp. 11-80.
31. « L'Église et la société dans la théologie orthodoxe grecque » dans *Église et société. Études pour la préparation de la Conférence mondiale de 1966 sur l'Église et la société*, vol. I, Genève-Paris, Labor et Fides, 1966.
32. « La pneumatologie ecclésiologique au service de l'unité de l'Église » dans *Istina*, 12 (1967), pp. 323-340.
33. « Pneumatological Christology as a Presupposition of Ecclesiology » dans *Oecumenica*, 1967, pp. 235-252.
34. « Was bedeutet das zweite vatikanische Konzil für uns ? » (en collaboration avec O. CULLMANN, J. FEINER, H. ALDENHOVE, P.-C. RODGER et E.-L. EHRlich), Bâle, 1977.
35. « Comment l'Église enseigne-t-elle avec autorité aujourd'hui ? » dans *Istina*, 23 (1978), pp. 6-14.
36. « La christologie pneumatologique de la nature et ses conséquences pour l'écologie et l'humanisme intégral » dans Heinrich STIRNIMANN, *Unterwege für Einheit*, Fribourg (Suisse), 1980.

37. Intervention à l'Assemblée de Lima : « La Commission de Foi et Constitution : un événement testimonial » dans *Istina*, 27 (1982), pp. 42-52.
38. « Is there a Church Ontology in Luther's Ecclesiology ? » dans *Luther et la Réforme allemande dans une perspective œcuménique*, Chambésy-Genève, 1983.
39. Préface à l'ouvrage *Ecumenical Perspectives on B.E.M.*, M. THURIAN éd., Genève, Conseil œcuménique des Églises, 1983, pp. VII-XIII.
40. « Chrétienté : fin ou permanence ? » dans *La chrétienté en débat : histoire, formes et problèmes actuels*. Colloque de Bologne (11-15 mai 1983), Paris, Le Cerf, pp. 11-26.