

**Institut de Théologie Orthodoxe
“Saint Serge”
Formation Théologique par Correspondance**

Archim. Grigorios D. PAPATHOMAS

ESSAIS D'ÉCONOMIE CANONIQUE

ESQUISSE D'INTRODUCTION À LA *THÉOLOGIE CANONIQUE*

Paris 2005

**À tous mes étudiants
de douze ans d'enseignement académique
(de 1994-95 à 2005-06)**

TABLES DES MATIÈRES

— Avant-Propos	7
----------------	---

Introduction bibliographique

— Bibliographie sélective sur des “questions d’ <i>Économie canonique</i> ”	11
---	----

A. Ecclésiologie canonique

1. Praxis et “théorie” au sein de la Théologie ecclésiale	31
2. <i>Ecclésiologie et Tradition canonique</i> : Une étreinte mutuelle	38

B. Autocéphalie et Nation

3. La question de l’autocéphalie ecclésiale	57
4. La dialectique entre “ <i>nation</i> étatique” et “ <i>autocéphalie</i> ecclésiale”	80
5. Face au concept d’“ <i>Église nationale</i> ”, la réponse canonique orthodoxe : <i>l’Église autocéphale</i>	99
— Bibliographie sur la question : “ <i>Église, Nation et Église nationale</i> ”	123

C. La *Tradition canonique* de l’*Église* à l’époque “post-ecclésiale”

6. La relation oppositionnelle entre <i>Église établie localement</i> et “ <i>Diaspora</i> ” (L’ <i>unité ecclésiologique</i> face à la <i>co-territorialité</i> et à la <i>multi-juridiction</i>)	137
7. Au temps de la Post-Ecclésialité (La naissance de la <i>modernité post-ecclésiologique</i>)	164

D. La présence du Patriarcat œcuménique en Europe

8. Différentes modalités canoniques d'exercice de la juridiction
du Patriarcat œcuménique de Constantinople **183**
9. L'exercice du *droit d'appel* (*Ekkliton*) au sein de l'Église orthodoxe **216**

E. Église et Monde

10. Démocratie et Ecclésialité (*L'être démocratique et l'être ecclésial*) **233**
11. Sécularisation et Ecclésialité **240**
12. Les perspectives de l'Europe unie sont-elles bouchées ? (Vision
chalcédonienne de l'Europe : Pour une *communion* européenne
des *altérités* nationales) **247**
- Bibliographie selective sur la question : "Orthodoxie et Europe" **269**
13. Orthodoxie et Mondialisation **279**
14. Un communautarisme ecclésial ouvert : Mariages dispars-mixtes et
conversions d'adultes **283**

Épilogue

15. Nostalgie eschatologique **299**

Appendice

- Métropolitaine JEAN (ZIZIOULAS) de Pergame, "L'institution synodale :
Problèmes historiques, ecclésiologiques et canoniques" (traduit du *néo-*
hellénique par l'Archim. Grigorios D. Papatomas et publié dans *Istina*,
t. 47, n° 1 (2002), p. 14-44). **307**

Avant-Propos

Avant-propos

Les pages qui suivent sont nées d'un enseignement donné au cours des années académiques 1994-95, 1995-96 et — également en alternative [DC 2 : cours sur deux ans] — 1999-2000, 2001-02, 2003-04 et 2005-06 à l'Institut de Théologie Orthodoxe "Saint Serge" à Paris. Elles en ont conservé le caractère un peu sélectif inhérent à ce genre. Plus qu'une recherche entièrement nouvelle dans un domaine encore mal exploré, nous avons tenté une mise au point que les spécialistes trouveront peut-être sommaire, mais dont la seule ambition est d'épargner aux étudiants la recherche des données canoniques existantes au sein de l'Église.

Pour ce qui est du contenu, les textes ambitionnent de donner la marque de l'ère nouvelle, l'ère de la multiculturalité qui s'ouvre devant nous implacable mais pleine de défis. Certaines études sont fondées sur le contenu ecclésiologique des canons [*Ecclésiologie canonique*] et abordent des problèmes ecclésiologiques de notre temps. Des problèmes que le corps ecclésial orthodoxe est appelé d'urgence à résoudre, s'il ne veut pas vivre d'une vie isolée et déplacée et, surtout, disjointe de la réalité, dans cette ère nouvelle de la société pluraliste des citoyens. D'autres textes tentent de fournir quelques éléments de solutions canoniques, en se fondant sur la Tradition canonique bi-millénaire de l'Église, alors qu'un texte, vers la fin de ce fascicule, envisage la question du mariage (dispar et mixte) dans la perspective d'une *pastorale de la multiculturalité*, en soumettant une proposition concrète à la direction d'une éventuelle solution institutionnelle future de ce problème existant et persistant. Enfin, dans l'ensemble du présent manuel, sont examinés quelques problèmes canoniques pointus émergeant au sein de l'Église orthodoxe, en proposant notamment des solutions afin qu'on puisse les dépasser de manière ecclésiologique et canonique.

Étant donné que les textes réunis dans cet ouvrage, qui constituent des *paradigmes pour une théologie canonique*, ont été rédigés à différentes époques et, surtout, dans un objectif à chaque fois différent, nous avons délibérément choisi, malgré l'entorse méthodologique que cela suppose, d'ignorer certaines inévitables répétitions, dues à une parenté thématique entre ces textes, afin de préserver leur spécificité. Enfin, le titre de l'ouvrage porte une définition en un terme (*Économie canonique*), peut-être le seul approprié pour rendre ce que l'Église tente de faire à travers les saints canons, dans l'Histoire et, surtout, au sein d'un Monde en chute et ambigu.

Ce travail s'adresse donc à tous ceux qui ont à connaître le statut des Chrétiens de l'Église orthodoxe en Europe occidentale et spécialement aux étudiants qui cherchent à étudier l'avenir de l'Orthodoxie — et du Christianisme en général — dans cet espace. Un espace qui demeure historiquement le territoire ecclésiastique et juridictionnel du Patriarcat de Rome, territoire dont le Patriarche œcuménique de Constantinople assure la qualité de *Locum tenens* pour les Orthodoxes depuis 1054. Il est néanmoins surprenant, mais non inexplicable, que nous cherchions depuis des années une solution canonique pour la “diaspora” (*sic*) orthodoxe occidentale, alors que la *Tradition canonique de l'Église* contient tous les éléments nécessaires qui permettraient d'éliminer la négligence de cette Tradition reçue et de parvenir à la solution souhaitée apparemment par tous, bien qu'on fasse si peu de place à la Tradition canonique dans la recherche de cette solution...

Cette négligence ne fut cependant jamais totale. Les données du présent recueil de “Thèmes de Théologie canonique” en attestent pour ce qui est du passé de l'Église. Aujourd'hui un regain d'intérêt se manifeste, non seulement à propos de la conjoncture que nous venons d'évoquer, mais aussi à propos de l'avenir chrétien et christique des peuples de l'Europe, de même que des peuples de l'Humanité. Si cette étude d'approche ecclésiologico-canonique ne permet pas encore une vision d'ensemble exhaustive, elle autorise à tenter de dresser “un état du problème”. Peut-être n'était-il pas inutile de réunir des données et des vues éparses... Notre propos n'a pas d'autre objet.

Paris, Pâque 1999, Noël 2005

Archim. Grigorios D. PAPATHOMAS

Introduction bibliographique

BIBLIOGRAPHIE

(CHOISIE)

- AFANASSIEFF N., “The Canons of the Church : Changeable or Unchangeable ?”, in *St Vladimir's Seminary Quarterly*, t. 11, n° 2 (1967), p. 54-68.
- AFANASSIEFF N., “Les canons et la conscience canonique”, in *Contacts*, t. 21, n° 66 (2/1969), p. 112-127.
- AFANASSIEFF N., “L'Assemblée eucharistique unique dans l'Église ancienne”, in *Klironomia*, t. 6, n° 1 (1974), p. 1-36.
- AFANASSIEFF N., *L'Église du Saint-Esprit* (traduit du russe par Marianne Drobot), Paris, Le Cerf (coll. “Cogitatio Fidei”, n° 85), 1975, 374 p.
- ANASTASIOU J. ÉV., “Can all the ancient canons be valid today ?”, in *Kanon*, t. I (1973), p. 35-44.
- ARGENTI Cyr., “La Chrismation”, in *Contacts*, t. 34 (2/1982), p. 99-125.
- ATHÉNAGORAS (Bishop), “The Hierarchy on the Christian Church”, in *The Greek Orthodox Theological Review*, t. 4, n° 1 (1958), p. 35-43.
- BEHR J., “Reflections upon Episcopal Celibacy”, in *St Vladimir's Theological Quarterly*, t. 36, n°s 1-2 (1992), p. 141-148.
- BEHR-SIGEL El., “The ordination of women : an ecumenical problem' : a reply to a reply”, in *Sobornost*, vol. 15, n° 1 (1993), p. 20-25.
- BENDALY C., “Jeûne et oralité. Aspects psychologiques du jeûne orthodoxe et suggestions pour une éventuelle réforme”, in *Contacts*, t. 37, n° 131 (3/1985), p. 163-229.
- BESSE J.-M., *Les moines d'Orient antérieurs au Concile de Chalcédoine (451)*, Paris, Lib. Rel. H. Oudin, 1900, 554 p.
- BOBRINSKOY B., “Clergé et laïcité dans l'ecclésiologie russe du 20e siècle”, in *SOP*, n° 242 (11/1999), p. 25-28.
- BOGOLEPOV Al. A., “The Statutes of the Russian Orthodox Church of 1945”, in *St Vladimir's Seminary Quarterly*, t. 2, n° 3 (1958), p. 23-39.
- BOGOLEPOV Al. A., “Church Reforms in Russia (1905-1918)”, in *St Vladimir's Theological Quarterly*, t. 10, n°s 1-2 (1966), p. 12-66.

- BORRÉLY A., *L'Église n'est-elle qu'une institution ?*, Toulon-Marseille, éd. Promothéa, 1994, 205 p.
- BORRÉLY A., “La discipline canonique de l'Église orthodoxe”, in *Orthodoxes à Marseille*, (I) n° 88 (10-11/2002), p. 4-12 ; (II) n° 89 (12/2002-1/2003), p. 1-9 ; (III) n° 92 (6-7/2003), p. 7-18 ; (IV) n° 93 (8-9/2003), p. 1-8 ; (V) n° 94 (10-11/2003), p. 11-19 ; (VI) n° 95 (12/2003-1/2004), p. 4-8.
- BOUMIS P., “Married Bishops (Agreement Between Sacred Scripture and Holy Canons)”, in *The Greek Orthodox Theological Review*, t. 29, n° 1 (1984), p. 81-93.
- BOUMIS P., “The Possibility of Married Bishops Today”, in *The Greek Orthodox Theological Review*, t. 40, n^{OS} 1-2 (1995), p. 221-227.
- CALIVAS Alk. C., “The Date of Pascha, the Need to Continue the Debate”, in *The Greek Orthodox Theological Review*, t. 35, n° 4 (1990), p. 333-343.
- CALIVAS Alk. C., “The Penthekte Synod and Liturgical Reform”, in *The Greek Orthodox Theological Review*, t. 40, n^{OS} 1-2 (1995), p. 125-147.
- (CHARALAMBIDES) STÉPHANOS, “Le mariage dans l'Église orthodoxe”, in *Contacts*, t. 30, n° 99 (1978), p. 52-76.
- CHITESCU N., “The Difference between the *Horos* and the *Canon* and its Importance for the Reception of the Synod of Chalcedon”, in *The Greek Orthodox Theological Review*, t. 16, n^{OS} 1-2 (1971), p. 108-132.
- CHRISTOPHILOPOULOS An. P., “Le Droit ecclésiastique orthodoxe [bibliographie des années 1954-1983]”, in *Théologia*, t. 28, n^{OS} 1-3 (1957), p. 134-156, 293-299 et 457-468 ; t. 29, n^{OS} 1-2 (1958), p. 125-135 et 312-322 ; t. 30, n^{OS} 2-3 (1959), p. 313-323 et 503-512 ; t. 31, n^{OS} 2-3 (1960), p. 334-343 et 444-453 ; t. 33, n^{OS} 1-2 (1962), p. 144-155 et 302-314 ; t. 34, n^{OS} 1-2 (1963), p. 152-162 et 297-307 ; t. 35, n^{OS} 2-3 (1964), p. 319-330 et 469-480 ; t. 36, n^{OS} 3-4 (1965), p. 482-492 et 651-663 ; t. 38, n^{OS} 3-4 (1967), p. 487-500 et 646-660 ; t. 40, n^{OS} 1-4 (1969), p. 507-533 ; t. 42, n^{OS} 1-4 (1971), p. 618-649 ; t. 44, n^{OS} 3-4 (1973), p. 727-768 ; t. 46, n° 3 (1975), p. 626-661 ; t. 48, n° 4 (1977), p. 948-977 ; t. 50, n° 4 (1979), p. 1011-1047 ; t. 52, n° 4 (1981), p. 861-894 ; t. 54, n° 4 (1983), p. 884-920.
- CHRYSSAVGIS J., “The Council of Trullo and Authority in Spiritual Direction”, in *The Greek Orthodox Theological Review*, t. 40, n^{OS} 1-2 (1995), p. 115-123.
- CHRYSSAVGIS J., “Review — J. N. KARMIRIS, *The Status and Ministry of the Laity in the Orthodox Church*, Brookline, Mass., Holy Cross Orthodox Press, 1994, 52 p.”, in *So-bornost*, vol. 17, n° 1 (1995), p. 82-84.
- CLAPSIS Em., “The Sacramentality of Ordination and Apostolic Succession : An Orthodox-Ecumenical View”, in *The Greek Orthodox Theological Review*, t. 30, n° 4 (1985), p. 421-432.

- CLÉMENT Ol., “L’Eucharistie dans la pensée de Paul Evdokimov”, in *Klironomia*, t. 6, n° 2 (1974), p. 381-396.
- COLLOQUE : *Aspects de l’Orthodoxie (Structures et spiritualité)* [Colloque de Strasbourg-novembre 1978], Paris, PUF (Bibliothèque des C.E.S.S.-Université de Strasbourg), 1981, 191 p.
- CONGAR Yv. M.-J., “Le Pape comme patriarche d’Occident. Approche d’une réalité trop négligée”, in *Istina*, t. XXVIII, n° 4 (1983), p. 374-390 ; de même, in IDEM, *Église et papauté. Regards historiques*, Paris, Le Cerf (coll. “Cogitatio Fidei”, n° 184), p. 11-30.
- CORECCO Eug., *Théologie et Droit Canon. Écrits pour une nouvelle théorie générale du Droit Canon*, Fribourg, éd. universitaires Fribourg-Suisse (coll. Studia Friburgensia, Nouvelle Série, n° 68, Sectio canonica 5), 1990, 370 p.
- (COSSEC) Syméon, “La paternité spirituelle”, in *SOP*, n° 242 (11/1999), p. 29-31.
- DALDAS Nik. Ath., *Le Patriarche œcuménique de Constantinople et le statut canonique de la “diaspora” orthodoxe de langue hellénique - le cas de la France*, Thessalonique-Katérini, Éd. Épektasis (coll. Bibliothèque nomocanonique, n° 6), 2001, 605 p.
- DESEILLE Pl., « *Nous avons vu la vraie lumière...* ». *La vie monastique, son esprit et ses textes fondamentaux*, Lausanne, L’Âge d’Homme, 1990, 335 p.
- DESEILLE Pl., “Monachisme, eucharistie et pastorale”, in (collectif) : *L’Eucharistie : célébrations, rites, piétés*. Conférences de l’Institut de Théologie Orthodoxe “Saint Serge” au XLie Séminaire d’Études liturgiques (Paris, 28 juin-1er juillet 1994), Roma, C.L.V.-Edizioni Liturgiche (coll. Bibliotheca “Ephimerides Liturgicæ”, “Subsidia”, n° 79), 1995, p. 203-219.
- DESLANDES S., “De quelle autorité relèvent les monastères orientaux ?”, in *Échos d’Orient*, t. XXI (1922), p. 308-322.
- DESPREZ V., *Le Monachisme primitif. Des origines jusqu’au Concile d’Éphèse*, Bellefontaine, Abbaye de Bellefontaine (coll. Spiritualité Orientale, n° 72), 1998, 634 p.
- DE VRIES Wil., *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l’histoire des sept premiers Conciles œcuméniques*, Paris, Le Cerf, 1974, 282 p.
- DUPREY P., “La structure synodale de l’Église dans la théologie orientale”, in *Proche-Orient chrétien*, t. 20 (1970), p. 123-145 ; de même, in *Grégoire Palamas*, t. 55 (1972), p. 110-132 et 201-231 (en grec).
- DURA Ioan, “The Canons of the Sixth Ecumenical Synod Concerning Fasting and Their Application to the Present Needs of the Orthodox Faithfull”, in *The Greek Orthodox Theological Review*, t. 40, n^{os} 1-2 (1995), p. 149-164.
- ÉGLISE LOCALE ET ÉGLISE UNIVERSELLE (collectif), Chambésy-Genève, éd. du Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique (coll. Études Théologiques, n° 1), 1981, 359 p.
- ERICKSON J. H., “Penitential Discipline in the Orthodox Canonical Tradition”, in *St Vladimir’s Theological Quarterly*, t. 21, n° 4 (1977), p. 191-206.

- ERICKSON J. H., “The Orthodox Canonical Tradition”, in *St Vladimir’s Theological Quarterly*, t. 27, n° 3 (1983), p. 155-167.
- ERICKSON J. H., “The Reception of Non-Orthodox into the Orthodox Church : Contemporary Practice”, in *Diakonia*, t. 19, n° 1-3 (1984-85), p. 68-86 ; de même, in *St Vladimir’s Theological Quarterly*, t. 41, n° 1 (1997), p. 1-17.
- ERICKSON J. H., *The challenge of our past. Studies in Orthodox Canon Law and Church History*, Crestwood, New York, St Vladimir’s Seminary Press, 1991, 174 p.
- ERICKSON J. H., “The Council in Trullo : Issues Relating to the Marriage on Clergy”, in *The Greek Orthodox Theological Review*, t. 40, n° 1-2 (1995), p. 183-199.
- EX VOTO, *Constantinople aux portes de l’Europe* [recueil d’articles des Professeurs de l’Institut “Saint Serge”], in *Foi et Vie* [Paris], vol. 89, n° 3-4 (7/1990), 127 p.
- FITZGERALD Th., “Faith, Sacraments, and the Unity of the Church : The Text and a response”, in *The Greek Orthodox Theological Review*, t. 34, n° 2 (1989), p. 149-171.
- GETCHA Job (Archim.), “Peut-on justifier la notion “d’Église nationale” du point de vue de l’ecclésiologie orthodoxe ?”, in *L’Année canonique*, vol. 43 (2001), p. 93-104, et in *Supplément au SOP*, n° 255 (2001), 10 p. De même, IDEM, “Can one justify the notion of a “National Church” from an Orthodox Point of View?”, in *Sourozh. A Journal of Orthodox Life and Thought*, n° 83 (2001), p. 21-32, et in *Dukh i litera*, vol. 11-12 (2003), p. 344-355 (en ukrainien).
- GETCHA Job (Archim.), “Le droit d’appel au Patriarche de Constantinople au sein de l’Église orthodoxe. La pensée de A. Kartachev et sa répercussion dans les œuvres des théologiens orthodoxes contemporains”, in *L’Année canonique*, vol. 46 (2004), p. 169-183. De même, IDEM, “La pensée d’A. V. Kartachev sur le rôle du patriarche de Constantinople au sein de l’Église orthodoxe et sa répercussion dans les œuvres des théologiens orthodoxes contemporains” in *Matériaux de la conférence théologique de l’Église orthodoxe russe : “L’enseignement orthodoxe sur l’Église”* (Moscou, 17-20 novembre 2003), Moscou, 2004, p. 129-146 (en russe).
- GETCHA Job (Archim.), “L’idéal du mariage unique exclut-il la possibilité d’un remariage ? La position de l’Église orthodoxe face au divorce”, in *Le Supplément* (Revue d’éthique et de théologie morale), vol. 228 (2004), p. 275-306.
- GETCHA Job (Archim.), “L’Église locale : une problématique œcuménique”, in *Istina*, vol. 51, n° 1 (2006), p. 52-63.
- HAIJAR J., *Le Synode Permanent (jEndhmou`sa Suvnodo") dans l’Église byzantine des origines jusqu’au XIe siècle*, Roma (coll. *Orientalia Christiana Analecta*, n° 164), 1962.
- HARAKAS Stanl. S., “Ethical Teachings in the Canons of the Penthekte Council”, in *The Greek Orthodox Theological Review*, t. 40, n° 1-2 (1995), p. 165-181.

- HARRISON Ver. E. F., “Orthodox arguments against the ordination of women as priests”, in *Sobornost*, vol. 14, n° 1 (1992), p. 6-23.
- HARRISON Ver. E. F., “Le problème du sacerdoce d’ordre et l’ordination des femmes”, in *Contacts*, t. 49, n° 179 (3/1997), p. 232-259.
- ISAÏAS SIMONOPETRITIS, “The Pastoral Sensitivity of the Canons of the Council *in Trullo* (691-692)”, in *The Greek Orthodox Theological Review*, t. 40, n°s 1-2 (1995), p. 45-64.
- ISTINA, “Le plaidoyer de l’Église orthodoxe d’Estonie pour la défense de son autonomie face au Patriarcat de Moscou”, in *Istina*, t. XLIX, n° 1 [consacré exclusivement à ce sujet] (2004), p. 3-105.
- JEAN (Mgr) de Saint-Denis, “L’organisation de l’Église [le 34e canon apostolique]”, in *Présence Orthodoxe*, n°s 9-10 (1970), p. 79-85.
- JEVTIC Ath., *L’ecclésiologie de l’Apôtre Paul selon St Jean Chrysostome*, Athènes, éd. Grigoris, 1984, 354 p. (en grec).
- KAPSANIS (archim.) Georges, *La diaconie pastorale selon les saints canons*, Pirée, éd. Athos, 1976, 201 p. (en grec).
- KARMIRIS J., “Ways of Accepting Non-Orthodox Christians into the Orthodox Church”, in *The Greek Orthodox Theological Review*, t. 1, n° 1 (1954), p. 38-47.
- KARMIRIS J., “The Distinction between the *Horoï* and the *Canons* of the Early Synods and their Significance for the Acceptance of the Council of Chalcedon by the non-Chalcedonian Churches”, in *The Greek Orthodox Theological Review*, t. 16, n°s 1-2 (1971), p. 79-107.
- KNIAZEFF Al., *Cours de Droit canon*, Paris, éd. de l’Institut de Théologie Orthodoxe “Saint Serge” de Paris (coll. Formation Théologique par Correspondance), vol. II, *De l’Église*, 1988, 87 p.
- KONSTANTINIDIS Chrys., “Authority in the Orthodox Church”, in *Sobornost*, vol. 3, n° 2 (1981), p. 197-209.
- KOTSONIS J., “The Validity of the Anglican Orders According to the Canon Law of the Orthodox Church”, in *The Greek Orthodox Theological Review*, t. 3, n° 2 (1957), p. 182-196 ; t. 4, n° 1 (1958), p. 44-65.
- KOTSONIS J., *Problèmes de l’économie ecclésiastique*, Belgique, J. Duculot S. A. (coll. Recherches et synthèses, section de dogme, II), 1971, 218 p.
- KREILKAMP Her. Don., *The origin of the Patriarchate of Constantinople and the first Roman recognition of its Patriarchal jurisdiction*, Washington D. C., The Catholic University of America, 1964, 154 p.
- LANNE D. E., “Églises locales et patriarchats à l’époque des grands Conciles”, in *Irénikon*, t. 34, n° 3 (1961), p. 292-321.
- LECLER J., *L’Église et la souveraineté de l’État*, Paris, Flammarion, 1944, 250 p.

- LEGRAND H.-M., “Bulletin d’ecclésiologie. Introductions aux Églises d’Orient”, in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, t. 56 (1972), p. 661-713.
- LEGRAND H.-M., “Grâce et institution dans l’Église : Les fondements théologiques du droit canonique”, in *L’Église, institution et foi*, Bruxelles, 1979, p. 139-172.
- L’HUILIER P., “L’Esprit du Droit canonique orthodoxe”, in *Messenger de l’Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, t. 12, n^{os} 46-47 (1964), p. 30-33.
- L’HUILIER P., “L’expérience politique de l’orthodoxie”, in *Les Chrétiens et l’État*, Paris (coll. Églises en dialogue, n^o 3), 1967, p. 69-125.
- L’HUILIER P., “The Canonical Traditions of the Orthodox Church and the Oriental Churches”, in *The Greek Orthodox Theological Review*, t. 16, n^{os} 1-2 (1971), p. 163-172.
- L’HUILIER P., “Économie et théologie sacramentaire”, in *Istina*, t. 17, n^o 1 (1972), p. 17-20.
- L’HUILIER P., “Les divers modes de réception des catholiques romains dans l’orthodoxie”, in *Le Messager Orthodoxe*, n^o 82 (1979), p. 15-23.
- L’HUILIER P., “The Reception of Roman Catholics into Orthodoxy : Historical Variations and Norms”, in *St Vladimir’s Theological Quarterly*, t. 24, n^o 2 (1980), p. 75-82.
- L’HUILIER P., “Ecclesiology in the Canons of the First Nicene Council”, in *St Vladimir’s Theological Quarterly*, t. 27, n^o 2 (1983), p. 119-131.
- L’HUILIER P., “Episcopal Celibacy in the Orthodox Tradition”, in *St Vladimir’s Theological Quarterly*, t. 35, n^{os} 2-3 (1991), p. 271-300.
- L’HUILIER P., “Archbishop Peter’s Answer to the “Reflections upon Episcopal Celibacy””, in *St Vladimir’s Theological Quarterly*, t. 36, n^{os} 1-2 (1992), p. 149-151.
- L’HUILIER P., “Mandatory Celibacy as a Requirement for Episcopacy”, in *The Greek Orthodox Theological Review*, t. 40, n^{os} 1-2 (1995), p. 213-219.
- LIMOURIS Gen., *Le Droit canonique oriental*, Strasbourg, 1990, 135 p.
- LIMOURIS Gen. (edited by), *The place of the woman in the Orthodox Church and the question of the ordination of women* (Interorthodox Symposium, Rhodos, Greece, 30 oct.-7 nov. 1988), Katérini, Ecumenical Patriarchate-“Tertios” Publications, 1992, 345 p.
- MARGIOTA-BROGLIO Fr., “Laïcité des États et liberté des Églises dans l’Europe des Douze”, in *Conscience et Liberté*, t. 32 (1986), p. 15-24.
- MASSON Jac., *Histoire des causes du divorce dans la tradition canonique copte*, Le Caire, Centre franciscain d’Études orientales chrétiennes (coll. Studia Orientalia Christiana-Aegyptiaca), 1976, 214 p. ; de même, in *Studia Orientalia Christiana Collectanea*, vol. 14 (1970-1971), p. 163-250 [1ère partie], et vol. 15 (1972-1973), p. 181-294 [2nde partie].
- MAXIME de Sardes, *Le Patriarcat œcuménique dans l’Église orthodoxe* (Étude historique et canonique, traduit du grec par Jac. Touraille), Paris, Beauchesne (coll. Théologie his-

- torique, n° 32), 1975, 422 p. La même œuvre existe en grec (texte original) et est également traduite en anglais.
- MEIJER J., *A Successful Council of Union. A theological analysis of the Photian Synod of 879-880*, Thessaloniki, Patriarchal Institute for Patristic Studies (coll. ANALEKTA BLATADWN, n° 23), 1975, 294 p.
- MÉLIA ÉL., “La Pentarchie”, in *Istina*, t. XXXII, n° 4 (1987), p. 341-360.
- MEYENDORFF J., *L'Église orthodoxe hier et aujourd'hui*, Paris, éd. du Seuil, 21960, 189 p.
- MEYENDORFF J., “What is an Ecumenical Council?”, in *St Vladimir's Theological Quarterly*, t. 17, n° 4 (1973), p. 259-273.
- MEYENDORFF J., “Ecclésiologie : Les Sources canoniques” in IDEM, *Initiation à la Théologie byzantine. L'histoire et la doctrine* (traduit de l'anglais par Anne Sanglade), Paris, Le Cerf, 1975, p. 107-122.
- MEYENDORFF J., *Marriage : An Orthodox Perspective*, Crestwood, New York, St Vladimir's Seminary Press, 21975, p. 19-48. De même, IDEM, *Le mariage dans la perspective orthodoxe*, Paris, YMCA-Press/Éil, 1986.
- MEYENDORFF J., “Contemporary Problems of the Orthodox Canon Law”, in *Living Tradition*, Crestwood, New York, St Vladimir's Seminary Press, 1978, p. 99-114.
- MEYENDORFF J., “The Ecumenical Patriarch, seen in the light of Orthodox Ecclesiology and History”, [présenté] in *Third International Congress of Orthodox Theologians*, Brookline, Massachusetts 1978, et [publié] in *The Greek Orthodox Theological Review*, t. XXIV (1979), p. 227-244.
- MEYENDORFF J., *Unité de l'Empire et divisions des Chrétiens* (traduit de l'anglais par Fr. Lhoest), Paris, Le Cerf, 1993, 427 p.
- MILASCH N., *Le Droit ecclésiastique de l'Église orthodoxe d'Orient* (traduit du serbe par Mél. Apostolopoulos), Athènes, Sakellarios, 1906, 1066 p. (en grec). La même œuvre est également traduite en russe, en roumain et en bulgare.
- NELLAS P., “Sacerdoce Royal : Essai sur le problème du laïc”, in *Klironomia*, t. 8, n° 1 (1976), p. 149-162.
- OGITSKY D. P., “Canonical Norms of the Orthodox Easter Computation and the Problem of the dating of Pascha in our time (translated from the Russian by M. Stogner)”, in *St Vladimir's Theological Quarterly*, t. 17, n° 4 (1973), p. 274-284.
- PAPADOPOULOS Ant., *L'institution conciliaire. Il suo carattere carismatico e unificatore. Una considerazione ortodossa*”, in *Klironomia*, t. 21, n° 1-2 (1989), p. 233-245.
- PAPADOPOULOS Th. H., “Geographical jurisdiction and hierarchy of Ecumenical Patriarchate (section III)”, in *[Studies and Documents, Relating to] The History of the Greek Church and people under Turkish domination*, Brussels, Bibliotheca Græca, 1952, p. 86-122.

- PANAGIOTACOS P. J., “Les bases du droit ecclésiastique dans l’Église orthodoxe”, in *Revista Española de Derecho Canonico*, t. 19 (1964), p. 619-626.
- PAPANDRÉOU D. A., “L’unité de l’Église et la pluralité des nations”, in *Épiskepsis*, n° 442 (1-7-1990), p. 6-12.
- PAPANDRÉOU D. A., “Église et Nations”. Discours prononcé lors de la cérémonie de collation du titre de docteur *honoris causa* par l’Académie de Moscou (29-9-1992), in *Épiskepsis*, n° 484 (31-10-1992), p. 17-22.
- PAPANICOLAOU Gabr. Pan., *La translation des Évêques dans la Tradition canonique*, Thessalonique-Katérim, Éd. Épektasis (coll. Bibliothèque nomocanonique, n° 12), 2003, 120 p.
- PAPATHANASIOU Athan. P., *Kanovne" kai; jEleuqeriva/Canons and Freedom/Canons et Liberté*, Thessalonique-Katérim, Éd. Épektasis (coll. Bibliothèque nomocanonique, n° 15), 2005, 186 p. (trilingue).
- PAPATHOMAS Gr. D., *Cours de Droit Canon. Introduction aux Sources de la Tradition canonique de l’Église (Aide-mémoire)*, Paris, éd. de l’Institut de Théologie Orthodoxe “Saint Serge” de Paris (coll. Formation Théologique par Correspondance), ¹1995 et ²2000, 256 p.
- PAPATHOMAS Gr. D., *Le Patriarcat œcuménique de Constantinople (y compris la Politeia monastique du Mont Athos) dans l’Europe unie (Approche nomocanonique)*, Thessalonique-Katérim, Éd. Épektasis (coll. Bibliothèque nomocanonique, n° 1), 1998, 941 p.
- PAPATHOMAS Gr. D., *Essai de bibliographie (ad hoc) pour l’étude des questions de l’auto-céphalie, de l’autonomie et de la diaspora (Contribution bibliographique à l’étude des questions-Essai préliminaire)*, Thessalonique-Katérim, Éd. Épektasis (coll. Bibliothèque nomocanonique, n° 7), 1999, 105 p.
- PAPATHOMAS Gr. D., *The Autonomous Orthodox Church of Estonia/L’Église autonome orthodoxe d’Estonie (Approche historique et nomocanonique)*, Thessalonique-Katérim, Éd. Épektasis (coll. Bibliothèque nomocanonique, n° 11), 2002, 460 p.
- PAPATHOMAS Gr. D., *La réception nomocanonique du Monachisme (2e-7e siècles). (Comment le monachisme fut confirmé par les canons de l’Église et les lois de l’Empire romain)-Préface J. Gaudemet, [Thèse d’Habilitation à diriger les Recherches-Faculté de droit, Université de Paris XI-1997]*, Thessalonique-Katérim, Éd. Épektasis (coll. Bibliothèque nomocanonique, n° 14), 2004, 494 p.
- PAPATHOMAS Gr. D., *Essais de Droit canonique orthodoxe*, Firenze, Università degli Studi di Firenze/Facoltà di Scienze Politiche “Cesare Alfieri” (coll. Seminario di Storia delle istituzioni religiose e relazioni tra Stato e Chiesa-Reprint Series, n° 38), 2005, 123 p.
- PAPATHOMAS Gr. D., “L’enfant qui vient et sa naissance, vus par la Tradition canonique de l’Église”, in *BIOÉTHIQUE ORTHODOXE* (Actes du 3^e Colloque-15 avril 2000), t. III, Pa-

- ris, Association orthodoxe d'Études Bio-Éthiques/Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge, 2001, p. 57-102.
- PAPATHOMAS Gr. D., "Le secret dans le Christianisme orthodoxe", in *Revue de Droit canonique*, t. 52, n° 2 (2002), p. 295-315.
- PAPATHOMAS Gr. D., "Église, Nation et Église nationale. Bibliographie sélective", in *L'Année canonique*, vol. 45 (2003), p. 329-338, et in MINISTERUL CULTURII SI CULTEROL/SECRETARIATUL DE STAT PENTRU CULTE (éd.), *Libertatea religioasa în context românesc si european* (Simpozion international, Bucuresti, 12-13 septembrie 2005)-ACTA, Bucuresti, Editura Bizantina, 2005, p. 66-80.
- PAPATHOMAS Gr. D., "Internal Questions of the Orthodox Church Pastoral and Mission", in *Annals* [Faculté de Théologie de l'Université de Balamand-Liban], t. 6 (2004-2005), p. 25-50. De même, in *BELLA, Annuaire scientifique de l'Académie Ecclésiastique de Vellas-Ioannina*, t. 3 (2005), p. 145-167 (en grec).
- PAPATHOMAS Gr. D., "L'Évêque, garant de l'unité de l'Église locale", in *FOI* [Fraternité Œcuménique Internationale-Lyon], n° 4 (1-3/2005), p. 28-30.
- PAPATHOMAS Gr. D., "Comment et pourquoi l'Église exclut l'agenouillement lorsqu'elle proclame la Résurrection et la vie du Siècle à venir selon la Tradition canonique de l'Église (Présentation sommaire des sources patristiques et canoniques)", in *Qusiva aijnevsew". Mélanges liturgiques offerts à la mémoire de l'Archevêque Georges Wagner (1930-1993)*, Paris, éd. des Presses Saint-Serge de l'Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge (coll. Analecta Sergiana, n° 2), 2005, p. 247-292.
- PAPATHOMAS Gr. D., "Etre Église majoritaire dans une société multiculturelle", in MINISTERUL CULTURII SI CULTEROL/SECRETARIATUL DE STAT PENTRU CULTE (éd.), *Libertatea religioasa în context românesc si european* (Simpozion international, Bucuresti, 12-13 septembrie 2005)-ACTA, Bucuresti, Editura Bizantina, 2005, p. 50-96 (bilingue : en français et en roumain).
- PAPATHOMAS Gr. D., "La protection du Patrimoine culturel au sein de la Tradition canonique de l'Église (1er-9e siècles)", in Br. BASDEVANT-GAUDEMET, Marie CORNU, Jérôme FROMAGEAU (sous la direction de), *Le Patrimoine culturel religieux. Enjeux juridiques et pratiques culturelles*, Paris, L'Harmattan (coll. Droit du Patrimoine culturel et naturel), 2006, p. 195-233.
- PATSAVOS L. J., "The Orthodox Position on Divorce", in *Diakonia*, t. 5 (1970), p. 4-15.
- PATSAVOS L. J., "Mixed Marriages and the Canonical Tradition of the Orthodox Church", in *Greek Orthodox Theological Review*, t. 23, n°s 3-4 (1978), p. 243-256.
- PATSAVOS L. J., "How Things Should Be : Theological and Canonical Understandings", in *The Role of the Priest and the Apostolate of the Laity*, Brookline, Mass., Holy Cross Orthodox Press, 1982, p. 13-23.

- PATSAVOS L. J., “The Canonical Tradition of the Orthodox Church”, in *A Companion to the Greek Orthodox Church*, New York, Greek Orthodox Archdiocese (éd. by F. Litsas), 1984, p. 137-147.
- PATSAVOS L. J., “Ecclesiastical Reform : At What Cost ?”, in *The Greek Orthodox Theological Review*, t. 40, n^{os} 1-2 (1995), p. 1-10.
- PERI Vit., *La date de la fête de Pâques. Note sur l’origine et le développement de la question pascale*, Cité du Vatican, Typographie polyglotte vaticane, 1968, 61 p.
- PERL Er. Just. Dav., “Symbol, Sacrament, and Hierarchy in Saint Dionysios the Areopagite”, in *The Greek Orthodox Theological Review*, t. 39, n^{os} 3-4 (1994), p. 311-356.
- PETIT L., “Du pouvoir de consacrer le Saint Chrême”, in *Échos d’Orient*, t. 3 (1899-1900), p. 1-7.
- PHIDAS VI. I., *Droit Canon. Une perspective orthodoxe*, Chambésy-Genève, éd. du Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique (coll. *Analecta Chambesiana* [Institut de Théologie orthodoxe d’Études Supérieures], n^o 1), 1998, 228 p.
- PHIDAS VI., *L’institution de la Pentarchie des Patriarcats*, Athènes, vol. I, *Pré-supposés de la formation de l’institution (du commencement jusqu’au 451)*, 1969, 350 p. ; vol. II, *Problèmes historico-canoniques concernant l’exercice de l’institution (451-553)*, 1970, 275 p. (en grec).
- PHIDAS VI., “L’“autocéphalie” et l’“autonomie” au sein de l’Église orthodoxe”, in *Néa Sion*, t. 71 (1979), p. 9-32 (en grec).
- PHIDAS VI., “L’Église locale — autocéphale ou autonome — en communion avec les autres Églises. Autocéphalie et communion”, in (collectif) *Église locale et Église universelle*, Chambésy-Genève, éd. du Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique (coll. *Études Théologiques*, n^o 1), 1981, p. 141-150.
- PHIDAS VI., *Ecclesiological Presuppositions for the Interpretation of the Canons*, Athens, 21991.
- PHIDAS VI., “Droit stavropégiaque et droit de recours (*ekkliton*) du Patriarcat œcuménique”, in *Épiskepsis*, t. 24, n^o 497 (31-10-1993), p. 17-24.
- PITSAKIS C. G., “Les mariages mixtes dans la tradition juridique de l’Église grecque : de l’intransigeance canonique aux pratiques modernes”, in *Études Balkaniques-Cahiers Pierre Belon* (Le Droit romano-byzantin dans le Sud-Est européen, éd. De Bocard), n^o 10 (2003), p. 107-145.
- PLANK Pet., *Die Eucharistieversammlung als Kirche. Sur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolas Afanas’evs (1893-1966). Das östliche Christentum N. F. 31*, Würzburg, Augustinus Verlag, 1980, 262 p.
- PROCOPE de Philippes, *Systèmes des rapports entre l’Église et l’État. Formes de séparation*, Kavala, Parousia (coll. 2e série : Église et Théologie, n^o 1), 1987, 140 p. (en grec).

- RABINOVITCH Nach. L., “The Law in Rabbinic Judaism”, in *The Greek Orthodox Theological Review*, t. 24, n° 4 (1979), p. 301-308.
- REMY J., “Innovations et développement des structures. Les problèmes que pose l’institutionnalisme”, in *Lumen Vitæ*, t. 24 (1969), p. 202-228.
- ROBERTI J.-Cl., *Etre orthodoxe en France aujourd’hui*, Paris, Hachette Littératures (Série dirigée par Bruno Étienne), 1998, 209 p.
- RODOPOULOS P., “Synodality-‘Collegiality’ in the eastern tradition. The Endemousa Synod (Conférence au VIIe Congrès international de Droit canonique, Paris, Unesco, 21-28 septembre 1990)”, in *L’Année canonique*, t. [hors série], vol. I (1992), p. 229-248.
- SANTER M., “Scripture and the Councils”, in *Sobornost*, t. 7, n° 2 (1975), p. 99-111.
- SCHMEMANN Al., *Byzantine Theocracy and the Orthodox Church*, Genève, 1948.
- SCHMEMANN Al., “Primauté et autocéphalies dans l’Église orthodoxe”, in *Istina*, t. I, n° 1 (1954), p. 28-45.
- SCHMEMANN Al., “A Meaningful Storm : Some Reflections on Autocephaly, Tradition and Ecclesiology”, in *St Vladimir’s Theological Quarterly*, t. 15, n°s 1-2 (1971), p. 3-27. De même, in [livre-recueil] Al. SCHMEMANN, *Church, World, Mission*, New York, St Vladimir’s Seminary Press, et in *Teoloski pogledi*, t. 7, n° 4 (1974), p. 236-258.
- SCHMEMANN Al., “Aspects historiques du culte orthodoxe. Différence entre les Typika monastiques et paroissiaux”, in *Annuaire Scientifique de la Faculté de Théologie*, Université Aristote de Thessalonique, Thessalonique, t. 19 ([tome spécial hors série] 1974), p. 357-367.
- SCHMID Rud., “A Roman Catholic View of the Law”, in *The Greek Orthodox Theological Review*, t. 24, n° 4 (1979), p. 290-300.
- SCHNEIRLA, “Conversion in the Orthodox Church”, in *St Vladimir’s Theological Quarterly*, t. 11, n° 2 (1967), p. 87-95.
- SCOUTERIS C., “Holy Scripture and Councils”, in *Sobornost*, t. 7, n° 2 (1975), p. 111-116.
- SCOUTERIS C., “Paradosis : the Orthodox understanding of Tradition”, in *Sobornost*, vol. 4, n° 1 (1982), p. 30-37.
- SESAN M., “Orthodoxie : histoire d’un mot et d’une civilisation”, in *Présence Orthodoxe*, n° 5 (1969), p. 50-56.
- SLESINSKI R., “Lex Continentia : The need for an Orthodox Response”, in *St Vladimir’s Theological Quarterly*, t. 37, n° 1 (1993), p. 90-97.
- SMIRENSKY, “The Evolution of the Present Rite of Matrimony and Parallel Canonical Developments”, in *St Vladimir’s Seminary Quarterly*, t. 8 (1964), p. 38-48.
- SOLLOGOUB M., “La présence de l’Orthodoxie en Europe occidentale (évolutions et défis)”, in *Contacts*, t. 43, n° 153 (1/1991), p. 5-13.
- STAVRIDIS B., “Le Patriarcat œcuménique”, in *Encyclopédie religieuse et morale*, t. IX, Athènes, 1966, col. 708-876 (en grec) ; de même, IDEM, “Histoire du Patriarcat de

- Constantinople*”, in *Istina*, t. XV, n° 2 [consacré exclusivement à ce sujet] (1970), p. 131-288.
- STAVRIDIS B., *L’institution synodale au sein du Patriarcat œcuménique*, Thessalonique, Kyriakidis, 1986, 695 p. (en grec).
- STAVRIDIS B., “The Authority of the Ecumenical Patriarch in the Life of the Orthodox Church”, in *The Greek Orthodox Theological Review*, t. XXXV, n° 1 (1990), p. 5-20.
- STAVROU M., “La catholicité de l’Église”, in *Contacts*, t. 49, n° 180 (1997), p. 330-351. De même, in *SOP*, n° 222 (11/1997), p. 23-27, in [repris en trad. anglaise] *Sourozh*, n° 72 (5/1998), p. 8-23, et in *Theology Digest* [Saint Louis University, USA], vol. 46, n° 2 (summer 1999), p. 147-154.
- STAVROU M., “L’ecclésialité du baptême des autres Chrétiens dans la conscience de l’Église orthodoxe” [communication faite au colloque de l’ISEO à l’Institut Catholique de Paris les 26-28 février 2002], in *La Maison Dieu*, n° 235, (7-9/2003), p. 89-123.
- STAVROU M., “La structuration de l’autorité ecclésiale dans le monde byzantin”, in *Les modalités de l’autorité dans le christianisme historique* [16^e colloque de l’Institut de Droit et d’Histoire religieux d’Aix-en-Provence, mai 2002], (2003), p. 43-71.
- STAVROU M., “La situation ecclésiale des régions grecques sous domination latine au temps des croisades : pratiques et ecclésiologies”, in COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, *Les enjeux de l’Uniatisme*, Paris, Le Cerf, 2004, p. 29-66.
- STAVROU M., “Les *ambigua* du document de Balamand pour sa réception du côté orthodoxe”, in COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE EN FRANCE, *Les enjeux de l’Uniatisme*, Paris, Le Cerf, 2004, p. 323-342.
- STAVROU M., “Linéaments d’une théologie orthodoxe de la conciliarité” [communication au colloque international de Bose (Italie) de septembre 2003 sur « Le concile de Moscou de 1917-1918 »], in *Irénikon*, (10-12/2003), p. 470-505, et in [repris en trad. italienne] *Il concilio di Mosca del 1917-1918* [ouvrage collectif], Bose, éd. du Monastère de Bose, 2004, p. 329-365.
- STAVROU M., “La place de l’Esprit Saint dans l’ecclésiologie de Jean Zizioulas” [communication faite au colloque international de patrologie de la fondation *Pro Oriente* à Vienne en juin 2003], in *Der Heilige Geist im Leben der Kirche* [ouvrage collectif, (sous la direction de) Y. de Andia-P. Hofrichter], Vienne, 2005, p. 353-372.
- STAVROU M., “Quels défis pour l’Église à l’aube du troisième millénaire ?” [communication faite au 12^e Congrès orthodoxe d’Europe occidentale le 31 octobre 2006], in *Contacts*, t. 58, n° 213 (1-3/2006), p. 38-79.
- STAVROU M., “L’Orthodoxie en France ne constitue pas simplement une juxtaposition de Communautés ethniques de Tradition orthodoxe”, in *SOP*, n° 308 (5/2006), p. 26-29.
- STOYIANNOS B., “The Law in the New Testament from an Orthodox Point of View”, in *The Greek Orthodox Theological Review*, t. 24, n° 4 (1979), p. 309-324.

- SYNODICA, Textes publiés par le Secrétariat pour la préparation du Saint et Grand Concile de l'Église orthodoxe, 6 volumes, Chambésy-Genève, Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique, 1978-1982 (bilingue).
- TIMIADIS Em., "Focusing Emphasis on True *Metanoia* Rather than on Penitential Canons", in *The Greek Orthodox Theological Review*, t. 40, n^{os} 1-2 (1995), p. 97-114.
- THOMSON F. "Economy. An examination of the various theories of Economy held within the Orthodox Church, with special reference to the Economical recognition of the validity of Non-Orthodox sacraments", in *Journal of Theological Studies*, N. S., vol. 16, Pt. 2 (10/1965), p. 368-420.
- THUAL Fr., *Géopolitique de l'Orthodoxie*, Paris, Dunod (coll. Relations Internationales et Stratégiques), 1993, 124 p.
- TIMIADIS Emil., "The Physiognomy of a Local Church", in *The Greek Orthodox Theological Review*, t. 33, n^o 4 (1988), p. 417-443.
- TZORTZATOS Bar., "Theology and the Science of Law", in *The Greek Orthodox Theological Review*, t. 29, n^o 4 (1984), p. 327-333.
- VAILHÉ S., "Le droit d'appel en Orient et le Synode permanent de Constantinople", in *Échos d'Orient*, t. XXIV (1921), p. 129-146.
- VALANTASIS Rich., "Body, Hierarchy and Leadership in Chrysostom's *On the Priesthood*", in *The Greek Orthodox Theological Review*, t. 30, n^o 4 (1985), p. 455-471.
- VAN ROSSUM Joost, "Reflections on Byzantine Ecclesiology : Nicetas Stethatos", "On the Hierarchy" ", in *St Vladimir's Theological Quarterly*, t. 25, n^o 2 (1981), p. 75-83.
- VISCUSO P., "A Late Byzantine Theology of Canon Law", in *The Greek Orthodox Theological Review*, t. 34, n^o 3 (1989), p. 203-219.
- VISCUSO Patr., "Concerning the Second Marriage of Priests", in *The Greek Orthodox Theological Review*, t. 40, n^{os} 1-2 (1995), p. 201-211.
- VISCUSO Patr., "Marriage between Orthodox and Non-Orthodox : A Canonical Study", in *The Greek Orthodox Theological Review*, t. 40, n^{os} 1-2 (1995), p. 229-246.
- VOGEL Cyr., "Communion et Église locale aux premiers siècles. Primatiale et synodalité durant la période anténicéenne", in *L'Année canonique*, t. 25 (1981), p. 169-177.
- WARE Tim., *L'Orthodoxie-L'Église des sept Conciles*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1968, 480 p.
- WEBSTER Al. F., "The Canonical Validity of Military Service by Orthodox Christians", in *The Greek Orthodox Theological Review*, t. 23, n^{os} 3-4 (1978), p. 257-281.
- YANNARAS Chr., *Vérité et unité de l'Église*, Belgique, Axios, 1989, 175 p.
- YANNARAS Chr., "L'institution de la Pentarchie aujourd'hui", in *Contacts*, t. 31 (3/1979), p. 283-289.

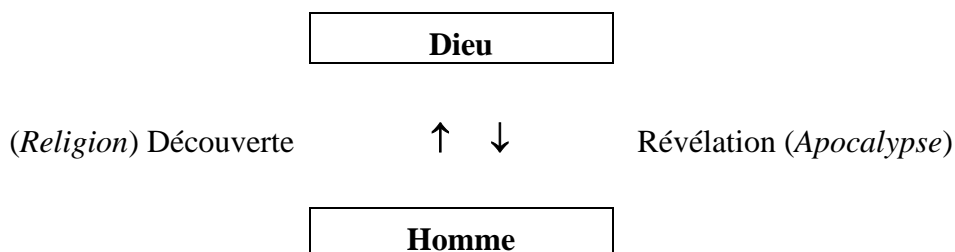
- ZABOLOTSKY N. A., “Esprit communautaire et synodalité”, in S. AGOURIDIS (sous la direction de), *Procès-Verbaux du Deuxième Congrès de Théologie orthodoxe, à Athènes 19-29 août 1976*, Athènes, Heptalophos (série française), 1978, p. 129-140.
- ZACHAROPOULOS N., *Histoire des rapports entre l'Église et l'État en Grèce*, vol. I (*Introduction bibliographique*), Thessalonique, Mélissa, 1985, 156 p. (en grec).
- ZIZIOULAS J. D., “The Meaning of Ordination. A study Paper of the Faith and Order Commission — Comments”, in *Study Encounter*, t. 4 (1968), p. 191-193.
- ZIZIOULAS J. D., “The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council”, in (collectif) : *Councils and the Ecumenical Movement*, Genève, COE (coll. WCC Studies, n° 5), 1968, p. 34-51.
- ZIZIOULAS J. D., “On the Concept of Authority”, in *The Ecumenical Review*, t. 21 (1969), p. 160-166.
- ZIZIOULAS J. D., “Some Reflections on Baptism, Confirmation and Eucharist”, in *Sobornost*, t. 5, n° 9 (1969), p. 644-652.
- ZIZIOULAS J. D., “Les groupes informels dans l'Église — Un point de vue orthodoxe” in *Les groupes informels dans l'Église*, Strasbourg, C.E.R.D.I.C. (coll. Hommes et Église, n° 2), 1971, p. 251-272.
- ZIZIOULAS J. D., “Reflections of an Orthodox on Common Witness and Proselytism”, in *The Ecumenical Review*, t. 23 (1971), p. 30-34.
- ZIZIOULAS J. D., “L'ordination est-elle un sacrement ? Réponse d'un orthodoxe”, in *Concilium*, t. 74 (1972), p. 41-47.
- ZIZIOULAS J. D., “The pneumatological Dimension of the Church”, in *International Catholic Review-Communio*, (March/April 1973), p. 82-90 ; de même, IDEM, “La dimensione pneumatologica della chiesa”, in *Communio*, t. 8 (1973), p. 468-476.
- ZIZIOULAS J. D., “The Local Church in a Eucharistic Perspective”, in *In Each Place. Towards a Fellowship of Local Churches Truly United*, Genève, C.O.E., 1977, p. 50-61 ; de même, IDEM, “L'Église locale dans une perspective eucharistique”, in *Messenger de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, n°s 97-100 (1978), p. 35-48. [cf. IDEM, *L'être ecclésial*, Genève, Labor et Fides (coll. Perspective orthodoxe, n° 3), 1981, p. 181-194].
- ZIZIOULAS J. D., “La conciliarité et le chemin qui mène à l'unité — Un point de vue orthodoxe”, in *Vers une communauté conciliaire des Églises ?*, Genève, Conférence des Églises européennes, Cahier n° 10, 1978, p. 23-36.
- ZIZIOULAS J. D., “Esprit communautaire et conciliarité — 1st Comment”, in S. AGOURIDIS (sous la direction de), *Procès-Verbaux du Deuxième Congrès de Théologie orthodoxe, à Athènes 19-29 août 1976*, Athènes, Heptalophos (série française), 1978, p. 140-146.

- ZIZIOULAS J. D., “L’institution synodale : Problèmes historiques, ecclésiologiques et canoniques”, in *Mélanges en l’honneur du métropolite de Kitros Barnabé*, Athènes, 1980, p. 161-190 (en grec) ; de même, in *Istina*, t. 47, n° 1 (2002), p. 14-44.
- ZIZIOULAS J. D., “Épiskopè and épiskopos in the Early Church — A Brief Survey of the Evidence”, in *Episkopè and Episcopate in Ecumenical Perspective*, Genève, C.O.E. (Faith and Order Paper, n° 102), 1980, p. 30-42 ; de même, IDEM, “Épiskopè et épiskopos dans l’Église primitive. Bref inventaire de la documentation”, in *Irénikon*, t. 56 (1983), p. 484-501.
- ZIZIOULAS J. D., *L’être ecclésial*, Genève, Labor et Fides (coll. Perspective orthodoxe, n° 3), 1981, 194 p.
- ZIZIOULAS J. D., “Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales. Un point de vue orthodoxe”, in *Les Églises après Vatican II*, Paris, Beauchesne (coll. Théologie historique, n° 61), 1981, p. 131-148.
- ZIZIOULAS J. D., “Christologie et existence : la dialectique créé-incréé et le dogme de Chalcedoine”, in *Synaxie*, n° 2 (1982), p. 9-20 (en grec) ; de même, in *Contacts*, t. XXXVI, n° 2 (1984), p. 154-172.
- ZIZIOULAS J. D., “The Theological Problem of ‘Reception’ ”, in *Bulletin-Centro pro Unione*, t. 26 (1984), p. 3-6 ; de même, in *One in Christ*, t. 21 (1985), p. 187-193.
- ZIZIOULAS J. D., “The Bishop in the Theological Doctrine of the Orthodox Church” [*Der Bischof und seine Éparchie-L’évêque et son éparchie*], in *Kanon*, vol. VII, Vienne, Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen, Verlag des Verbandes der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, 1985, p. 23-35.
- ZIZIOULAS J. D., “Le mystère de l’Église dans la tradition orthodoxe”, in *Irénikon*, t. 60, n° 3 (1987), p. 323-335 ; de même, IDEM, “The Mystery of the Church in Orthodox Tradition”, in *One in Christ*, t. 24 (1988), p. 294-303.
- ZIZIOULAS J. D., *L’Eucharistie, l’Évêque et l’Église durant les trois premiers siècles* (traduit du grec par Jean-Louis Palierne), Paris, Desclée de Brouwer (coll. Théophanie), 1994, 279 p.
- ZIZIOULAS J. D., “L’Église comme communion”, in *SOP*, n° 181 (9-10/1993), p. 33-42.
- ZUZEK IV., “The Sacramental Canon Law of the Christian East”, in *Concilium*, t. 38 (1968), p. 146-160.

A. Ecclésiologie canonique

1. Praxis et “théorie” au sein de la Théologie ecclésiale¹

« Ta parole ne sera pas menteuse, ni vaine,
mais *remplie de praxis* ».
(*Didachè des Douze Apôtres*, chap. II, 5).



Deux approches qui montrent la *différence d'opposition*
entre la *Foi révélée* et la *Religion conceptuelle*

* * * * *

La dialectique entre la praxis et la “théorie” au sein de la Théologie ecclésiale forme une condition préalable à toute approche théologique scientifique ou même pastorale, et constitue également une clé herméneutique de grande importance. Il s’agit du rapport organique qui existe entre ce qu’on appelle d’une manière générale “la praxis (ou pratique) et la théorie” dans le cadre de la Théologie ecclésiale. Précisons ici que nous nous plaçons dans le cadre de la “Théologie ecclésiale”. Il est clair en effet que l’*articulation* entre “la théorie et la praxis” n’est pas la même dans le cadre de la Théologie ecclésiale, qui nous occupe, que dans le cadre de la Philosophie, de la Science juridique ou même de la Religion en général.

¹ Texte publié dans *Nouvelles de Saint-Serge*, n° 20 (1996), p. 22-24.

On pourrait dire au contraire, pour ce qui est de leurs perspectives, qu'elles vont en sens opposé.

En effet, dans la Philosophie ou la Science juridique, la théorie précède la praxis. La Philosophie présuppose la conception humaine d'une chose et essaie par la suite de la réaliser, de la mettre en œuvre, en pratique, dans la vie quotidienne et même institutionnelle, par ses moyens propres ou par les moyens de la politique. Il en est de même, d'une manière ou d'une autre, avec la théorie juridique qui dicte très souvent la pratique législative. Il s'agit en fait d'une *conception* qui correspond certainement aux besoins humains mais qui demeure, dans sa vision, spéculative. Au cours des siècles, pour correspondre à ces besoins humains, on a vu l'apparition de plusieurs théories philosophico-idéologiques et socio-politiques ou ce qu'on appelle également de *cosmothéories* (*visions du monde*), chacune revendiquant l'exclusivité de leur *application* dans la société humaine. À titre d'exemple, les récents événements des années avant et après 1990 en Europe centrale et orientale sont là pour en témoigner. L'abolition du socialisme comme système idéologique et socio-politique *appliqué* présuppose d'abord la formation d'une théorie au cours des siècles précédents et par la suite tous les efforts politico-idéologiques nécessaires pour que cette théorie soit institutionnellement *appliquée* dans la société ou, plus précisément, dans l'État. C'est ainsi que la praxis est le moyen de la réalisation dans la pratique de la théorie et de l'idéal abstrait.

Après avoir précisé la manière dont s'applique une théorie philosophique, juridique, politique ou autre, il nous faut indiquer les caractéristiques de la "théorie" en Théologie ecclésiale. Tout d'abord, dans l'Église, il n'y a pas de *théorie* au sens dont nous venons d'en parler et de décrire, car l'Église demeure "*vie-centrique*", *praxicentrique*, c'est-à-dire centrée sur la praxis. Nous rappelons la parole patristique : « pra`xi" qewriva" ejpivbasi" [*praxis théorias épivassis*] » : la praxis forme la base de la théorie². L'Église sauvegarde l'événement de la Révélation et la perspective de l'économie divine. Or la vie dans l'Église se caractérise directement par le vécu, par l'expérience ecclésiale qui est la sienne, d'abord manifestée dans la pratique puis exprimée par la "théorie". Par conséquent, la foi est un événement avant d'être un enseignement, avant même de donner naissance à une notion. C'est une démarche et une rencontre. Les formules de la foi (par exemple les *horoi*) sont de courtes maximes et les systèmes théologiques échouent en fait à en vouloir exprimer le contenu. La foi inclut une conversion, un retournement, elle est consécutivement irréductible à toute normalisation rationnelle.

² St Grégoire le Théologien, *Discours IV, contre l'empereur Julien* (ch. 113), in *P. G.*, t. 35, col. 649-652.

Qu'en est-il alors des écrits existant dans l'Église ? Il est vrai que les écrits bibliques, patristiques ou canoniques présente, en tant que textes, une forme qui les assimile à des définitions théoriques, mais, en réalité, ils *décrivent* la Vérité révélée, l'*expérience vécue*. (L'Église, en raison de sa nature divino-humaine, peut être décrite, mais elle ne peut pas être *épuisée* par une définition et toute définition demeure dans l'impossibilité pour la *circonscrire*). Certains Pères disent³ que de nombreux écrits patristiques — ou même bibliques — doivent leur existence à des problèmes qui se sont posés dans l'ensemble de la vie ecclésiale ou ont été écrits pour répondre aux conséquences d'un vécu erroné de la Vérité révélée (cf. les hérésies à travers les siècles). L'Église était alors obligée par le biais des écrits des Apôtres ou des Pères, ou par le biais des Conciles œcuméniques et locaux, de décrire ou d'exprimer (par les *définitions* [foi] et les *canons* [taxis] des Conciles) la Vérité révélée qu'elle vivait, qu'elle vit. Les écrits de l'Église ne constituent pas un corpus de théories philosophico-théologiques, mais un *essai de présentation de ce qu'elle vit*, lorsqu'elle a estimé nécessaire de le faire ou lorsque différentes circonstances l'imposaient.

Nous devons donc recevoir les textes de l'Église comme l'expression de son *expérience ontologique* pour nous orienter et indiquer le chemin vers les eschata et pas comme les notions abstraites d'une philosophie. Pour le dire dans les termes de l'archimandrite Sophrony, « le christianisme n'est pas une philosophie, un 'enseignement', mais la vie. La contemplation est affaire non de formulations verbales, mais d'*expérience vécue* ». L'apôtre Paul donne déjà le *stigma* de cette *expérience vécue* : « Je vous le déclare, frères : cet Évangile que je vous ai annoncé n'est pas de l'homme ; et d'ailleurs, ce n'est pas par un homme qu'il m'a été transmis ni enseigné, mais par une révélation de Jésus Christ »⁴. De même, du fait de l'Histoire, on a parlé d'*ortho-doxie* dans l'Église, c'est-à-dire, étymologiquement, de *doxa* correcte. Mais l'orthodoxie n'est en fait qu'une *ortho-praxie*, une praxis qui reflète d'une manière correcte ce que l'Église vit. Autrement dit, l'*ortho-doxie* présuppose l'*ortho-praxie*.

En d'autres termes et d'un point de vue plus général, les notions s'inspirent ou même empruntent ailleurs pour exprimer des réalités existantes. C'est là leur fonction naturelle. On ne conçoit pas de notions pour créer des situations existantes, mais pour exprimer des situations existantes. Ceci est particulièrement vrai dans le cas d'un examen ecclésiologico-canonique, et non idéologique ou autre, de certaines questions. La praxis canonique décrit des réalités existantes, observables au sein du corps ecclésial mais également au sein de l'humanité en chute, et ne cherche pas à saisir, par la réflexion, des réalités futures, c'est-à-dire des réalités que l'on se fixe pour objectif de matérialiser dans l'avenir. Ceux qui,

³ Cf. St Jean Chrysostome, *Commentaire à l'Évangile de Matthieu*, in *P. G.*, t. 57, col. 13-14D.

⁴ Ga 1, 11-12.

cependant, ont pris l'habitude de penser par schèmes et certitudes ou données idéologiques de toutes sortes peinent à comprendre ou ne veulent pas comprendre ce que signifie d'observer en profondeur la réalité de l'homme et de la vie humaine, puis la décrire ; autrement dit, de repérer les problèmes, les décrire et joindre à leur description certaines propositions pour les résoudre. L'écart entre les deux approches est très vaste. L'une se réfère à une réalité existante qui a besoin d'être reconnue, tandis que l'autre en appelle à une « réalité » *conceptuelle* à concrétiser dans l'avenir, sans, bien entendu, pouvoir dire avec certitude quelles sont ses potentialités de matérialisation.

* * * * *

Ici encore, il nous faut ouvrir une parenthèse sur le sens ecclésial-existential des *horoi* et des *canons*. Comme on le sait, lorsque l'expérience communionnelle ecclésiale subissait un recul, une divergence ou une altération, c'était l'Église, réunie en Concile, qui traçait de façon claire les "limites" entre la Vérité révélée qu'elle vivait — avec le concours permanent du Saint Esprit (cf. « l'*Esprit Saint* et nous-mêmes, nous avons en effet décidé »⁵) — et l'"élément nouveau", l'innovation qui voulait remplacer la Vérité en s'incarnant dans une partie du peuple ecclésial, ou bien lorsque l'innovation tentait de coexister avec la Vérité. Le Concile désignait et prescrivait alors, par la voie "théorique" des *horoi* (discipline-foi) et des *canons* (vie pratique-*taxis*), l'expérience vécue connue tant à travers la tradition *ecclésiale* qu'à travers la participation *personnelle* ou *communautaire*⁶ de ses membres dans l'événement du salut.

En d'autres termes, la praxis — comme expérience et vécu — constituait le critère déterminant de l'expression "spéculative" de la foi de l'Église en Concile, de la "théorie" (*ajnagwghv*), de la vision (*qewvrhsi*). *Horos* et *canon* étaient toujours édictés *simultanément* par les Conciles : on déterminait la discipline d'après l'expérience vécue et on indiquait une voie pratique (canons) cohérente avec cette discipline fondée sur l'expérience, voie qui conduisait (« [...] tou`to poivei kai; zhvsh/ »⁷ ["fais cela et tu vivras"]) certainement à la communion *personnelle* avec la Vérité révélée — dans une perspective sotériologique (*salus animarum*). C'est pour cette raison que le dogme et l'ethos ne se distinguent ni ne s'opposent⁸. Dans les lois étatiques au contraire, bien qu'elles soient en général issues et

⁵ Actes 15, 28 ; souligné par nous.

⁶ 1 Jn 1, 1-5 ; voir *infra*.

⁷ Cf. Lc 10, 28.

⁸ Cf. St Basile le Grand, archevêque de Césarée, *Sur le Saint Esprit. À Amphiloque, évêque, sur les saints d'Iconium*. Le passage du chap. XXVII concernant le rapport entre *dogme* et *ethos* fut considéré comme les canons 91 et 92 de st Basile le Grand (voir P.-P. JOANNOU, *Discipline générale antique (IVe-IXe siècles). Les Canons des Pères Grecs (Lettres canoniques)*, édition critique du texte grec, version latine et traduction française, [Pontificia Commissione per la

dérivées de la coutume, le législateur crée un modèle théorique bien précis et défini, afin que les hommes par la suite l'*appliquent* et que l'on parvienne à une société ou à un État de droit. Les lois concernent ainsi le comportement relationnel disons extérieur de l'homme avec ses *synanthropes* [prochains] selon le modèle déterminé par le législateur, en partant des *a priori* qui lui sont propres. Ce n'est certainement pas le cas des canons ecclésiaux — qui ont une perspective communionnelle [qu'il me soit permis la simplification] *tridimensionnelle* (Dieu, le prochain [*synanthrope*], soi-même)⁹ —, bien qu'ils aient aussi des conséquences semblables ou parallèles sur le comportement relationnel extérieur humain.

Or l'Église n'invente pas, pour en faire des institutions, des recettes d'une conception théorique humaine ou des règles morales que ses fidèles devraient les appliquer. Mais à travers la grille de son expérience vécue "dans l'espace et dans le temps" et manifestée dans la tradition ecclésiale séculaire, elle concrétise, par la voie des saints canons, le chemin qui unit la personne, chaque personne, dans la communion du Saint Esprit avec les autres en un corps unique, la Vérité révélée, le Christ ressuscité — et tous ensemble devenant le corps du Christ parviennent à Dieu le Père. Le contenu *ontologique* des canons ecclésiaux, comme des *horoi* disciplinaires d'ailleurs, est manifestement irréfutable. Par ailleurs, dans leur unanimité (*consensus canonum*), ces textes canoniques de l'Église reflètent surtout sa conscience et son orientation *eschatologiques* — et non pas *éonistiques*¹⁰ comme c'est bien le cas des lois.

C'est dans cet esprit que l'on a par exemple emprunté les deux notions, qu'on va voir ultérieurement, du IV^e Concile œcuménique de Chalcédoine (451) — d'une part l'*ajsugcuvtw*" (sans mélange, sans confusion) et d'autre part l'*ajdiairevtw*" (sans division, sans séparation) — au "mode" d'existence "personnelle" du Christ selon les termes de ce

Redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale], Fonti fascicolo IX, t. II, Grottaferrata (Rome), Tipografia Italo-Orientale "S. Nilo", 1963, p. 179-180), qui ont acquis un caractère universel (*catholikos*) dans l'Église par le biais du canon 2 du Quinisexte Concile œcuménique *in Trullo* (691).

⁹ Cf. *Didachè des Douze Apôtres*, I, 2.

¹⁰ Du mot *éon* (*aijwvn*), l'ère, le siècle, le temps : *secularisme* (du "sæculum"). Ce terme désigne la mentalité des hommes (*aijwnismo*;) qui, certes, croient en Dieu, mais qui ne peuvent, cependant, pas (Éph 2, 2) faire de ce Dieu ["*pantocrator*" (Credo)] le "centre de leur vie" (abba Dorothée), fait (Mt 13, 22 ; Mc 4, 19) qui a pour conséquence réelle une "perspective *hétérocentrique*" éloignant (2 Co 4, 4) de ce Dieu "par amour pour l'*éon* présent" (2 Tm 4, 10) et rangeant l'homme (Lc 20, 34) dans la dimension "de ce monde" (Jn 18, 36-37) [*civitas terrena*]. Il s'agit d'une catégorie *intracréationnelle**, c'est-à-dire du côté de ce qui est façonné — tout en oubliant sa perspective *eschatologique* (Éph 1, 21 ; Hb 6, 5 ; Tt 2, 12) — sur le modèle (Rm 12, 2) [*civitas terrena*] "de ce monde" (*eigkovsmia ejscatologiva*-eschatologique cosmique, séculière), ou encore accordant la priorité à l'*aijw;n oulto*" (ce siècle-ci) sur l'*aijw;n oJ mevlwn* (le siècle à venir). L'*éonisme* est avant tout *une réduction de l'homme au monde, à l'histoire et à la nature*. Enfin, l'*éonisme ecclésiastique* ne laisse pas de place à l'imminence eschatologique ; il ne veut trouver sa justification que dans le temps présent.

même Concile ; non pas pour inventer une théorie nouvelle, mais pour voir, ou plutôt rappeler, comment à travers l'approche ecclésiale vécue par nos "Pères inspirés de Dieu", il est possible de tracer le chemin également pour notre génération et notre temps.

* * * * *

Tout cela veut dire que, dans la Théologie ecclésiale, la praxis précède la "théorie". Une description disons *théorique* ou une formulation verbale suit toujours l'expérience ecclésiale. Les Pères viv(ai)ent d'abord dans la foi, puis ils pens(ai)ent la théologie afin de pouvoir l'exprimer, et la transformer en connaissance (*gnôse*). Par conséquent, leur sagesse théologique est fondée sur la praxis et l'expérience de la sainteté. Par extension, notre praxis — surtout ecclésiale — ne peut pas correspondre à l'*application* des principes théoriques d'une *idéologie théologique* — ou même d'une théologie dite ecclésiale ! —, mais elle est expression de l'expérience vivante de la foi et fruit ou manifestation de notre participation (*mevqexi*" [*méthexis*]) à l'événement ecclésial porteur des *eschata*. Il faut rappeler également ici la signification de la parole du Christ : « celui qui *pratique* et qui *enseigne* [les commandements] »¹¹ : d'abord *pratiquer*, ensuite *enseigner*, ou de même celle de la *Didachè des Douze Apôtres* : « Ta parole ne sera pas menteuse, ni vaine, mais *remplie de praxis* »¹². Ici encore, l'exhortation de l'apôtre Jacques va aussi dans le même sens : « Soyez les *réalisateurs* (*poihtai*;) de la parole, et pas seulement des *auditeurs* (*ajkroatai*;) qui s'abuseraient eux-mêmes. En effet, si quelqu'un est *auditeur* (*ajkroath*;"") de la parole et pas un *réalisateur* (*poihtv*""), il ressemble à un homme qui observe dans un miroir le visage qu'il a de naissance : il s'est observé, il est parti, il a immédiatement oublié de quoi il avait l'air. Mais celui qui s'est penché sur une loi parfaite, celle de la liberté, et s'y est impliqué, non en *auditeur distrait* (*ajkroath*;" ejpilhsmonh`"), mais en *réalisateur agissant* (*poiht*;" e[rgou), celui-là sera heureux dans *ce qu'il réalisera* »¹³.

En reprenant les paroles de saint Grégoire le Théologien, pour ce faire, il faut « devenir sage puis transmettre la sagesse, devenir lumière pour éclairer, se rapprocher de Dieu pour conduire les autres vers Lui »¹⁴. Sinon, on reste aveugle. Et « si un aveugle guide un aveugle, tous les deux tomberont dans un trou »¹⁵. Cette perspective concerne également la diaconie ecclésiale à tous les niveaux. Si de nos jours la Théologie ecclésiale a l'apparence de la *théorie*, c'est sans doute en raison d'une faute de méthode voire d'une expérience déficiente ou peut-être inexistante... *Les fidèles sont en communion entre eux dans la mesure où ils*

¹¹ Mt 5, 19.

¹² Voir chap. II, 5.

¹³ Jc 1, 22-25 ; souligné par nous.

¹⁴ Voir son *Discours II*, in *P. G.*, t. 35, col. 480.

¹⁵ Mt 15, 14 ; cf. Lc 6, 39.

*participent au corps du Christ vivant ; bien évidemment, s'ils ne sont pas en communion entre eux, c'est justement parce qu'ils ne participent pas à ce même Corps... L'absence d'expérience vécue pose toujours la question de l'interprétation et des différentes approches ou, plus communément, celle de l'approche "de point de vue"... Il est donc important de poser comme condition préalable à notre étude/attitude théologique le rapport qui existe entre la praxis et la théorie dans la Théologie de l'Église et de considérer ce rapport comme présupposé méthodologique et clé herméneutique. Car, dans nos études théologiques, on étudie, on approfondit *ce qu'on vit* ou *ce qu'on a vécu* dans la liturgie, les offices, la prière, la praxis ecclésiale, et non pas l'inverse. « Ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons »¹⁶, étant d'abord « témoins oculaires *et [ensuite]* serviteurs de la parole »¹⁷. Tous les dimanches, l'annonce résurrectionnelle : « Nous avons vu la vraie lumière... » à la fin de la divine liturgie, a une signification plus élargie qu'il n'y paraît. C'est pour cette raison également que "notre théologie, répétait souvent Georges Florovsky dans ses cours, est une *théologie de fait*".*

Pour le dire également dans les termes de saint Jean le Théologien : « Ce qui était dès le commencement, *ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu* de nos yeux, ce que nous avons contemplé et *que nos mains ont touché du Verbe de vie* — car *la vie s'est manifestée*, et nous avons vu et *nous rendons témoignage et nous vous annonçons* la vie éternelle, *qui était tournée vers le Père et s'est manifestée à nous* —, *ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons*, à vous aussi, afin que vous aussi *vous soyez en communion avec nous*. Et *notre communion est communion avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ*. Et nous vous *écrivons cela*, pour que notre joie *soit complète*. Et voici le message que nous avons entendu de Lui et que nous vous dévoilons : Dieu est lumière [...] »¹⁸. Il s'agit d'un événement, d'une constatation, d'une révélation, d'une expérience *vécue*, et non pas d'une théorie abstraite ou d'une conception spéculative comme pour les Religions, le Mysticisme et presque toutes les Philosophies — religieuses ou laïques — anciennes et modernes.

Cela pourrait, peut-être, expliquer pourquoi nos grands efforts théologiques aboutissent à des conclusions qui ne sont pas toujours identiques à celles des Pères de l'Église. L'Église, ses saints canons, sa structure proposent ce qui peut manifester notre praxis. Si l'on néglige cet *a priori* de la praxis, l'Église se dépouille des paramètres ontologiques de sa vie, mais surtout notre *kérygme* et notre témoignage se transforment en « cymbale qui retentit »¹⁹...

¹⁶ 1 Jn 1, 3.

¹⁷ Lc 1, 2.

¹⁸ 1 Jn 1, 1-5 ; souligné par nous.

¹⁹ 1 Cor 13, 1.

2. *Ecclésiologie et Tradition canonique :* Une étroite mutuelle

- L'identité particulière de l'Église
- Pour une définition de l'Église ?
- La source *ontologique* de l'Église
- La tradition canonique de l'Église
- L'être de l'Église dans sa structure
- L'“Église locale” et l'“Église répandue par tout l'univers”

Structure de l'Empire romain et de l'Église

Empire romain	Église chrétienne	Expression de l'unité au sein de l'Église
ville (<i>polis</i>)	<i>épiscopie</i>	synaxe eucharistique autour de l'évêque
éparchie- <i>métropolis</i>	église d'une “ <i>nation</i> ”- district métropolitain	synode provincial- synode métropolitain
Empire romain	Église “répandue par tout l'univers” (c. 57/Carthage ; 56/V-VIe)	communio des Églises- système de la Pentarchie (Concile œcuménique)

* * * * *

Avant d'étudier la question portant sur le rapport entre l'*Ecclésiologie* et le *Droit Canon* (ou l'*Économie canonique*, pour être encore théologiquement plus précis), il nous semble nécessaire de commencer par rappeler la dialectique constatée, au cours précédent, entre la praxis et la “théorie” au sein de la Théologie ecclésiale qui forme à son tour une condition préalable à notre approche et qui constitue également une clé herméneutique importante.

Nous avons en effet exposé un ensemble de réflexions destinés à mieux faire comprendre ce qui va suivre, à savoir le caractère préalable de la praxis dans notre Ecclésiologie et notre Droit Canon. Pour tirer des conclusions de cette clarification méthodologique, précisons le fondement théologique de l'Ecclésiologie et la praxis qui met en relief la Tradition canonique de l'Église, mais surtout les nombreux points communs entre Ecclésiologie et Droit Canon.

L'identité particulière de l'Église²⁰

Le point essentiel de notre étude concerne l'identité particulière de l'Église, qui doit être précisée de façon claire et correcte. Si, dans le monde théologique en général, on posait la question : « Qu'est-ce que l'Église ? Quelle est son identité et quelle est sa particularité ? », il est certain qu'on obtiendrait des réponses très variées qui pourraient s'appliquer à bien d'autres choses ou domaines.

- Pour certains, l'Église représente une communauté *historique* bien organisée avec ses règles morales, ses principes et son organisation. Le terme *Église* est identique au terme *societas*. Si l'on définit ainsi l'Église, on peut appliquer la même définition à d'autres communautés historiques qui font partie de la société mais qui ne portent pas le nom d'Église. Ici encore et dans une autre perspective, l'Église se définit comme un organisme indépendant et autonome, tout en ayant une organisation distincte de celle de l'État ou de la société. De nos jours, ces idées, plutôt liées au passé, ont revêtu d'une manière ou d'une autre des formes nouvelles pour s'exprimer ; néanmoins, le noyau essentiel demeure celui d'une *définition sociologique*.
- Pour d'autres, la définition de l'Église dépend de la "confession de foi". La confession de foi emprunte très souvent son nom à une Église pour désigner de quelle Église il s'agit. Né au sein du catholicisme et dans l'atmosphère de la Réforme protestante, le confessionnalisme se substitue très souvent à l'Église et demeure attaché à "sa" confession de foi propre (surtout depuis le 17^e s.). Il faut donc examiner le rapport qui existe entre "Église" et "confession de foi", car on observe un caractère de dépendance (ou d'interdépendance) de la première par rapport à la seconde dans certaines *confessions* (cf. le calvinisme ou le luthéranisme [confession augustinienne], etc.).

Cette définition à double tranchant de l'Église assez sommaire, touche certainement les orientations ecclésiologiques de la théologie contemporaine en Occident ou ailleurs, mais elle présente un intérêt particulier pour l'Ecclésiologie orthodoxe.

²⁰ Dans ce chapitre, je me borne à résumer le remarquable travail du Prof. Mgr Jean ZIZIOULAS, *Questions ecclésiologiques* ["Qevmata jEkkhsiologiva"] (cours polycopiés pour les étudiants), Thessalonique, Faculté de Théologie-Université Aristote de Thessalonique, 1991, 125 p. (en grec), pour pouvoir faire une comparaison essentielle avec "notre" Droit Canon.

En effet, il ne sera pas inutile de rappeler que l'Ecclésiologie orthodoxe est totalement différente ; pour elle, l'Église ne peut affirmer son identité ni sur la base d'une "confession de foi" ni même sur la base de la différence de nature existant entre l'Église et l'État ou la société. En effet, au sein de la tradition orthodoxe, l'expérience de relation qualifie le rapport qui existe entre l'homme et Dieu, comme telle qu'elle a été vécue dans la communauté ecclésiale, corps du Christ, à travers les siècles. Par conséquent, l'Ecclésiologie demeure un événement du vécu, elle concerne la *manière d'être* de l'Église. Il est donc évident que *le critère permanent pour la vision de l'Ecclésiologie demeure l'expérience même de l'Église*.

Le contenu de l'Ecclésiologie orthodoxe qui vise le Mystère de l'Église, a pour sources deux expériences, déjà décrites par saint Maxime le Confesseur [cf. la *Mystagogie*] : d'une part, la sainte Eucharistie et d'autre part, l'expérience ascétique.

- Premièrement, en dehors de toute évidence, il faut rappeler que l'identité (ou l'être) de l'Église est fondée sur l'accomplissement de la sainte Eucharistie. En raison de cette vision, l'Ecclésiologie orthodoxe peut être qualifiée *Ecclésiologie eucharistique* (cf. N. Afanassieff). Dès le début du christianisme, l'Eucharistie occupe une place centrale dans la praxis ecclésiale tout en ayant une orientation eschatologique. Ayant donné la dimension réelle de la divine liturgie, saint Maxime considère la référence eucharistique comme un élément fondamental qui exprime l'être, l'identité de l'Église.
- Deuxièmement, c'est un lieu commun de dire que Dieu, à la vie duquel participe l'homme déifié, n'est pas une monade mais une *triade de personnes*. De même, l'icône de Dieu qui est inscrite en l'homme ne se limite pas à la personne humaine, mais elle s'étend à l'ensemble de la société humaine. L'Église est une réalité qui a pour source le Dieu trinitaire. Dans l'Église se réalisent l'unification des hommes et leur ressemblance à Dieu à travers l'expérience ascétique. C'est pourquoi la déification, la *théôsis*, comme événement extraordinaire dans l'Église, ne constitue pas un événement individuel mais un événement ecclésial (voire *ecclésiologique*).

Au cours des siècles, ces deux approches de l'Ecclésiologie, présentées de manière très harmonieuse par saint Maxime le Confesseur, n'ont pas toujours coexisté de façon équilibrée. Des déviations unilatérales bien visibles se sont produites à plusieurs reprises dans la vie de l'Église, provoquant des problèmes pastoraux ou institutionnels, ce qui nous amène directement au domaine du Droit Canon. Ce problème se manifeste, entre autres, de façon évidente, dans le rapport qui existe entre l'institution de l'évêque et la présence des moines dans l'Église. Exprimé en des termes plus généraux, il s'agit du point de rencontre entre la voie charismatique institutionnelle et la voie purement charismatique. En tant que proéptos de la Sainte Eucharistie, l'évêque devient un pôle de référence (cf. saint Ignace d'Antioche) qui

manifeste l'identité de l'Église. D'autre part, le moine donne la mesure de la sainteté dans laquelle l'Église doit également reconnaître son identité. L'Église a pu réconcilier ces deux voies par son choix conciliaire²¹ de choisir ses évêques parmi les moines... Lorsqu'il n'y a pas d'harmonie entre les deux pôles à l'image de la *taxis* ontologique (voire la *taxis* des personnes divines), un problème se pose immédiatement et une dévaluation de la vision eucharistique apparaît. C'est pour cette raison que les canons conciliaires du 9^e siècle infligent des *épitimies* très sévères aux moines qui revendiquent une position absolue dans l'Église et les soumettent à la juridiction spirituelle de l'évêque local. Dans cet exemple, qui n'est pas unique, on peut déceler la raison d'être et l'archétype des canons de l'Église. Par là se manifeste la manière dont l'Ecclésiologie conditionne la tradition canonique de l'Église et comment cette dernière sauvegarde le contenu de l'Ecclésiologie.

Enfin, on doit dire que partant de sa *proto-logie* et étant ancrée dans l'histoire, l'Église puise son identité propre de l'*eschaton*. De même, l'Église puise son être même dans la venue du Royaume dans l'Histoire, elle est donc autant *in statu patriae* qu'*in statu viae*. L'*eschatologie* constitue ainsi l'un des aspects les plus saillants de la théologie ecclésiale diachronique qui est constamment tournée vers les derniers temps. Ainsi, l'Église, par définition, veut envisager son être comme provenant des *eschata*, et sa vision est axée sur cette irruption imminente. Sa source n'est pas le passé historique — ou autre — mais l'avenir *eschatologique*. Plus l'élément eschatologique est déplacé et affaiblit au sein de l'Église, plus on met en danger l'identité même de l'Église. Car l'Église, son être, n'est pas simplement ce qu'elle est dans l'Histoire, mais ce qu'elle sera dans les *Eschata* ; elle est donc par définition *une réalité du futur*. On vise alors une *Ecclésiologie typologique* dont la notion concerne la perception (provslhyi") de la réalité eschatologique, et, par extension, un *Droit Canon typologique* qui vise la même perspective.

Pour une définition de l'Église ?

On a plusieurs fois essayé de donner une définition de l'Église, toutefois si l'Église, en raison de sa nature divino-humaine, peut être décrite, aucune définition ne peut pas la circonscrire ; autrement dit, l'Église ne peut pas être épuisée par une définition. L'Église donc ne se définit pas. Sa nature divino-humaine et son identité eschatologique se situent en dehors d'une telle démarche. Cela ressort clairement du fait suivant :

Lorsque l'Église apporte dans le monde sa dimension eschatologique, comme dimension *non-crétionnelle*, elle provoque l'instauration d'une attitude de vie et d'un *modus vivendi*, qui, portant un contenu original, ont des conséquences sociales. Dans ce cas, elle

²¹ C'est le Quinisixte Concile œcuménique in Trullo (691), qui a finalement opéré ce choix.

n'essaie pas de copier les manifestations de la structure de vie séculière, ni ses méthodes, ni ses activités. L'Église a ses propres moyens pour agir dans et à travers le monde, moyens qui ne sont pas "de ce monde"²² et qui sont liés à son identité eschatologique. Malheureusement, ce qu'on appelle dans le Droit Canon l'"organisation de l'Église" est très souvent fondé sur des modèles séculiers. Ce choix, conscient ou inconscient, contribue à la sécularisation de l'Église et défigure son œuvre sotériologique. Il appartient à une classe de problèmes qui doivent être affrontés en priorité par l'Ecclésiologie et le Droit Canon *en commun*, car ils touchent à l'identité même de l'Église.

La source *ontologique* de l'Église

Il y a un lien entre la création du monde et l'Ecclésiologie : ce lien a des conséquences concrètes dans la Tradition canonique. En effet, le but de la création, disent les Pères, était l'Église. C'est-à-dire que le Père en créant le monde avait pour but de le transformer en Église, en Royaume de Dieu. (Cela prouve que l'Écologie est manifestement un chapitre de l'Ecclésiologie). Là on peut envisager la contribution de la tradition canonique dans la perspective de la réalisation de ce but. En d'autres termes, Dieu a voulu instaurer la communion du monde avec sa propre vie, celle du Dieu trinitaire. Or l'Ecclésiologie ne s'arrête pas à la dimension de l'Économie, c'est-à-dire entre la création et les eschata, elle a une perspective eschatologique. Cet aspect constitue un présupposé fondamental des canons de l'Église.

Par extension, l'Ecclésiologie a été formée au cours de la période patristique. Des Pères théophores, pour affronter l'altération et la falsification de la vérité révélée dans l'espace de la manifestation de l'événement ecclésial, étaient obligés d'exprimer leur expérience vécue au sein de l'Église. Ils furent amenés à rappeler entre autres que *l'Église est une réalité qui a pour source la Sainte Trinité*, qui a pour source Dieu lui-même. Elle plonge ses racines dans la vie, l'existence de la Trinité. Toutes les trois Personnes agissent, sont présentes, chacune à sa manière, dans le Mystère de l'Église. C'est ainsi que l'Église est un événement, une réalité dans laquelle s'engagent les trois Personnes de la Trinité. On dit très souvent que l'Ecclésiologie est fondée sur la Christologie, car l'Église peut être décrite comme Corps du Christ. Certes, cela est vrai, mais l'Ecclésiologie n'est pas seulement une question de Christologie, ni de Pneumatologie ; elle fait également référence à la Triadologie. Dans cette perspective s'enracinent toutes les questions canoniques concernant la nature conciliaire de l'Église, la primauté et la synodalité dans l'Église (cf. canon 34/Apôtres) ou le fondement théologique des primautés, la *taxis* canonique, la communion des Églises locales, etc.

²² Jn 18, 36-37.

La Tradition canonique de l'Église

D'emblée, *la tradition canonique de l'Église* se manifeste par l'intermédiaire autant de la *praxis ecclésiale* permanente que de l'*héritage canonique écrit*. En fait les deux forment un ensemble organique qui constitue un paramètre principal de l'œuvre sotériologique de l'Église. Ici encore la tradition canonique, tant coutumière qu'écrite, reflète à la fois une évolution et un cheminement du corps ecclésial vers les eschata. Cet événement témoigne de la validité permanente de l'incarnation du Christ dans l'espace et dans le temps. Rappelons les étapes de ce cheminement : l'ensemble de la matière "Droit Canon" couvre trois niveaux homogènes : premièrement, la formation de la tradition [conciliaire et patristique] canonique (1er millénaire), deuxièmement, l'œuvre herméneutique et l'interprétation, via les commentaires faits par des canonistes (1ère moitié du 2e millénaire) et, troisièmement, les tentatives de compilation ([qui ont vu le jour surtout dans la] 2nde moitié du 2e millénaire). Ce corpus organique contient à sa manière la richesse de la vérité révélée et c'est justement sa spécificité qui a dicté le besoin d'en faire l'objet d'une étude appropriée. C'est cette spécificité qui explique, de même, que l'acquis de ce corpus constitue une condition préalable pour mieux connaître le « Mystère, qui a été tenu caché depuis les siècles en Dieu [...], et révélé [...] par le moyen de l'Église »²³. L'étude du domaine "de l'Église" offre donc, dans le cadre de la réalité ecclésiologico-canonique, l'approfondissement des *divers aspects de la vie et de l'activité de l'Église*. C'est ainsi que la praxis ecclésiale, voire sacramentelle, crée la tradition canonique coutumière et écrite précitée, en même temps qu'elle est guidée par elle. Cette réciprocité vivifie la vie sotériologique de l'Église dans l'Esprit Saint, du fait que la tradition canonique nous oriente vers l'Église Corps du Christ, tandis que la vie sacramentelle agit dans une perspective *ek-statique* vers Dieu le Père, indiquant ainsi la dialectique entre ces deux aspects.

Autrement dit, les canons ont été établis par l'Église ; ils répondent à ce qu'est l'Église en elle-même. On peut y découvrir le lien qui marque le rapport entre le domaine du droit canon et l'événement ecclésial, car la praxis ecclésiale consistant à faire ce qui a été transmis par les saintes Écritures et la tradition de l'Église demeure profondément la source et la base de la tradition canonique. Cela est visible, comme partout d'ailleurs, dans le témoignage suivant concernant notamment la tradition vivante non-écrite de l'Église :

« Les doctrines (*dogmata*) et les proclamations (*kérygmata*), gardées au sein de l'Église, nous sont en partie parvenus par l'enseignement (*didascalía*) écrit, le reste nous l'avons reçu de la tradition (*paradosis*) des apôtres transmise jusqu'à nous par le biais du mystère ; mais les unes et les autres ont la même force en matière de foi,

²³ Éph 3, 9-10.

personne n'en disconviendra s'il a tant soit peu l'expérience des institutions ecclésiastiques. Car si, en effet, nous essayions de laisser de côté les traditions non-écrites, parce qu'elles n'auraient point grande force, nous porterions, sans nous en apercevoir, atteinte à des points capitaux de l'Évangile ; bien plus, nous ne laisserions à la prédication [*témoignage*] qu'un mot dénué de tout sens. [...] »²⁴.

Enfin, cet aspect nous ramène au constat que le contenu des canons ecclésiaux demeure ontologique. Par conséquent ce qui est dit très souvent, à savoir que les canons jouent pour l'Église le même rôle que les lois pour l'État, n'est pas justifié par la réalité canonique ni par ses présupposés ecclésiologiques.

L'être de l'Église dans son articulation et dans sa structure

Une autre question qui nous guidera également dans notre approche est de savoir quel est l'être de l'Église dans son articulation et dans sa structure. Car l'articulation et la structure de l'Église sont la conséquence de ce qu'on a appelé "être" ou "identité" de l'Église. En d'autres termes, la manière dont l'Église est organisée, dont elle est articulée, ne peut pas être indépendante de ce que l'Église est dans sa nature. Ce que l'on fait dans la pratique doit être le fruit de notre identité ecclésiale. L'Église dans sa structure doit refléter son être, son identité, telle que nous l'avons définie initialement. De plus, il est nécessaire de citer certains principes ecclésiologiques qui constitueront la base pour une approche plus précise de notre question.

- Tout d'abord, l'être de l'Église se trouve dans le Royaume de Dieu. C'est là que se trouve l'être véritable de l'Église et non pas dans ce que l'Église est en ce moment dans l'Histoire. L'identité réelle de l'Église trouve là sa source et, par conséquent, son organisation doit refléter cette hypostase ou son caractère eschatologique.
- Deuxièmement, l'être historique de l'Église, c'est-à-dire l'Église telle qu'elle est à ce moment dans l'Histoire et non telle qu'elle sera dans le *siècle à venir*, est déterminé par ce qu'on appelle son *ontologie icônique* (en se référant à une *Ecclésiologie icônique* [cf. la présentation tripartite : « ombre, icône, vérité » ; saint Maxime le Confesseur²⁵]). Dans

²⁴ St Basile le Grand, archevêque de Césarée, *Sur le Saint Esprit. À Amphiloque, évêque, sur les saints d'Iconium*. Le passage du chap. XXVII considéré comme le canon 91 de st Basile le Grand (P.-P. JOANNOU, *Discipline générale antique (IVe-IXe siècles). Les Canons des Pères Grecs (Lettres canoniques)*, édition critique du texte grec, version latine et traduction française, [Pontificia Commissione per la Redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale], Fonti fascicolo IX, t. II, Grottaferrata (Rome), Tipografia Italo-Orientale "S. Nilo", 1963, p. 179-180) s'est vu attribuer le caractère universel (*catholikos*) dans l'Église par le biais du canon 2 du Quinisexte Concile œcuménique in Trullo (691).

²⁵ Saint MAXIME le Confesseur, *Scovlion eij" to; Peri; jEkkhlsastikh" Jlerarciva* [Commentaire sur "De la hiérarchie ecclésiastique"], ch. 3, III, § 2, in *P. G.*, t. 4, col. 137-138 D, et in *Filokaliva tw'n Nhptikw'n kai; jAskhtw'n*, vol. 14 E, Thessalonique, E. P. E.-Grhgovrio" Palama", 1993, p. 366. Plus précisément, le texte est ainsi conçu : « [en grec] Skia;

l'Histoire, l'Église est icône du Royaume de Dieu ; elle reflète le Royaume à venir et elle fait entrer le Royaume dans l'Histoire. Elle est donc en lutte permanente avec l'Histoire. C'est pourquoi l'Église dans sa nature — et cela est important pour son organisation — ne peut jamais trouver son expression dans les réalités historiques séculières avec lesquelles elle se heurte chaque jour, elle se trouve en rapport dialectique avec elles, et très souvent dans un rapport de confrontation. Par conséquent, l'Église ne peut pas se transformer en État, ne peut pas être exprimée par un parti politique, ne peut pas être identifiée à une structure sociale donnée. Dans l'Histoire, l'Église demeure *un étranger*, elle n'y trouve pas sa place, son être. Car « nous n'avons pas ici-bas de cité permanente, mais nous recherchons celle de l'avenir »²⁶. C'est pour cette raison que l'Église ne peut ni ne doit s'identifier avec des réalités historiques *intra-créationnelles* et *éonistiques*.

• Troisièmement, la manière dont l'Église réalise cette vision, cette icône, s'identifie aux mystères de l'Église et plus spécialement à l'Eucharistie. Elle est l'icône des eschata par excellence et par conséquent, l'organisation de l'Église, pour être l'expression réelle de son Être, doit tirer sa source de la structure de l'Eucharistie qui reflète la réalité du Royaume. Ici encore, la structure de l'Église doit être déchiffrée dans la place attribuée à l'Eucharistie au sein de l'Église. Le lien qui existe entre l'Eucharistie et l'Église peut fournir la base de ce qu'on appelle communément *structure canonique de l'Église*. Car celle-ci ne résulte pas d'une volonté de satisfaire aux besoins d'organisation de l'Église, mais qui est une manifestation du Royaume de Dieu. Pour être à tout point de vue une icône du Royaume de Dieu, l'Église doit veiller à ce que sa structure reste toujours conforme à cette mission eschatologique.

C'est donc par le biais de ces composantes ecclésiologiques que passent la structure, l'articulation et l'organisation *canoniques* de l'Église. Si l'on considère l'Église dans son ensemble, elle se présente en effet comme une Église une. Cette Église *Une* s'identifie avec le Corps unique du Christ. Mais puisque cette Église se réalise, se manifeste, est reflétée dans la communauté eucharistique, elle est "obligée" de se présenter comme plusieurs Églises concrètes. Car il est impossible d'avoir une seule communauté eucharistique dans le monde entier. Cependant là où les fidèles se réunissent tous ensemble pour former une synaxe eucharistique, se manifeste l'ensemble du Corps du Christ (le *totus Christus, caput et corpus [Augustin]*), se récapitule le mystère de l'Économie et apparaît le Royaume de Dieu dans sa plénitude. (Saint Jean Chrysostome dit que « entre le corps [ecclésial] et sa tête [le Christ], il

ga;r ta; th`" Palaia`": eijkw;n de; ta; th`" Neva" Diaqhvkh": ajlhvqeia de; hJ tw`n mellovntwn katavstasi" ; [en latin] Umbra enim sunt ea quæ sunt Veteris Testamenti ; imago, ea quæ Novi ; veritas, status rerum futurarum ; [en français] Les réalités de l'Ancien Testament ne sont que de l'*ombre*, celles du Nouveau Testament sont l'*image* [*icône*], mais ce sont les conditions à venir qui sont la *vérité* ».

²⁶ Hb 13, 14.

n’y a place pour aucun intervalle ; le moindre intervalle nous ferait mourir »²⁷). Certes, l’Église est constituée par plusieurs Églises locales. Mais c’est justement parce que chaque Église locale, au sein de laquelle se réalise la sainte Eucharistie, constitue une icône de la communauté eschatologique, constitue également l’ensemble du Corps du Christ. C’est pourquoi chaque Église locale — qu’elle soit une *épiscopie* ou un *diocèse* — est, doit et peut s’appeler toute l’Église. C’est pour cette raison que, dès le début, elle était appelée “Église catholique” ; Saint Ignace d’Antioche a été le premier à l’appeler ainsi. On doit donc appeler *catholique* chaque Église locale portant la plénitude de la synaxe eucharistique (*tous les quatre charismes constitutifs*) dans le Corps eucharistique du Christ. L’Église Une et Catholique est constituée par plusieurs Églises locales *catholiques* (cf. « 1+1+1=1 »²⁸).

Comme on peut le constater, la notion de l’Église est fondée sur l’Eucharistie. C’est en fait la seule raison qui peut expliquer pourquoi “l’Église locale est une Église catholique” au sens de l’ecclésiologie ignatienne. Cela est important. L’oubli de cette composante ecclésiologique qu’est l’Eucharistie, par certains canonistes notamment, peut provoquer l’identification de la notion de l’Église catholique avec celle d’un organisme universel. Cela est visible au sein de l’Église catholique romaine qui a élaboré une Ecclésiologie de l’universalité surtout avant le Concile Vatican II. Sous l’influence de l’Ecclésiologie orthodoxe et après ce Concile, une autre Ecclésiologie est apparue : celle de l’Église locale, dont on parle très souvent²⁹. En fait, il s’agit de deux Ecclésiologies qui sont incompatibles, selon l’expression des spécialistes catholiques. C’est là le point crucial. Comment peut-on arriver à l’équilibre pertinent entre une Ecclésiologie qui met l’accent sur la plénitude et la catholicité de chaque Église locale, et une Ecclésiologie qui considère la catholicité comme expression de l’universalité ? On voit nettement comment les conditions préalables ecclésiologiques de base ont un impact sur l’aspect pratique qu’est celui de l’organisation de l’Église. En tout cas, pour revenir à cet aspect, l’organisation de l’Église ne peut théologiquement pas donner lieu à une universalisation de l’Église.

L’“Église locale” et l’“Église répandue par tout l’univers”

Après tout ce que nous venons de voir, nous pouvons aborder le sujet de l’“Église locale” et de — ce que l’on appelle — l’“Église universelle” (*sic*). Autrement dit, on doit examiner le rapport ou/et le lien qui s’établit entre l’“Église locale” et l’“Église répandue dans

²⁷ Saint Jean Chrysostome, *Homélie sur Jean*, in *P. G.*, t. 35, col. 1622.

²⁸ Saint Grégoire le Théologien.

²⁹ Cf. le livre de J.-M. Tillard, *L’Église locale, ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris, Le Cerf, 1995, 578 p.

tout l'univers"³⁰, pour être ecclésiologiquement plus précis. Cela nous renvoie directement à une autre question, liée à la précédente, qui est celle de la nature conciliaire de l'Église dans le cadre de la formation de l'institution synodale. On a dit que l'Église locale est une *Église catholique*. On ne peut pas avoir une *Église catholique* caractérisée par la notion d'universalité. Qu'est-ce qu'on peut avoir alors ? Peut-on avoir des Églises locales indépendantes entre elles, sans aucun rapport organique entre elles ? Cela constitue la grande question pour l'Ecclésiologie orthodoxe en ce qui concerne la structure et l'articulation générales de l'Église. Répondre affirmativement à cette question, c'est-à-dire considérer que les Églises locales seraient indépendantes et sans aucun lien entre elles, serait une erreur. Il serait de même erroné de considérer que l'Église est un organisme universel et d'en arriver à la terminologie ou plutôt à la qualification d'"Église universelle". Il faut donc trouver une manière d'arriver à l'unité des Églises locales tout en évitant l'organisation universaliste de l'Église. Cela ne peut être réalisé que par le biais de ce qu'on appelle la conciliarité ou synodalité de l'Église. Saint Jean Chrysostome utilise le terme *synode* pour qualifier la nature conciliaire de l'Église : « *ἡ ἐκκλησία συνόδου ὀνόματι* »³¹ ; Église qui tire son (sur)nom du "*syn-ode*" [=faire de la toute ensemble] ; Église est donc un nom *conciliaire*. La conciliarité constitue l'expression de l'unité ecclésiale des Églises locales entre elles dans une "Église répandue par tout l'univers" de telle façon qu'elle ne puisse pas se présenter comme un organisme universel.

La question de la conciliarité est une question polyvalente, théologiquement très sensible et requiert d'être traitée avec la plus grande attention. La conciliarité ne doit d'aucune manière nous conduire à l'institution du Synode comme s'il agissait d'une structure ou d'une autorité située au-dessus des Églises locales ; dans un tel cas, il est évident que l'on pourrait déboucher sur la notion de l'organisme *universel*. Pour en arriver là, le pape n'est pas nécessaire ; on peut y parvenir en mettant un Synode/Concile à la place du pape. Ce cas fait également partie de l'*Ecclésiologie de l'universalité* et c'est ce qui s'est plus ou moins passé avec ce qu'on appelait couramment *Conciliarismus*.

Si l'on pose la question : dans ce domaine, quelle est la différence entre le Catholicisme et l'Orthodoxie, certains orthodoxes répondent de toute évidence : « certes, il y a une différence flagrante ; au niveau universel, eux [les catholiques] ont le pape, tandis que

³⁰ Canon 57 du Concile local de Carthage (419) ; cf. canon 56 du Quinisexte Concile œcuménique *in Trullo* (691). Une Église qui s'étend « d'un bout à l'autre de l'univers » (expression tirée de l'offrande de la sainte Eucharistie ; divine liturgie de St Basile le Grand). Or, il n'y a pas plusieurs "Églises orthodoxes" — comme il y a plusieurs "Églises autocéphales orthodoxes" : l'Église d'Alexandrie, l'Église de Russie, l'Église de Chypre, l'Église de Grèce, l'Église de Pologne, etc., mais une seule "Église orthodoxe" qui existe/est en Afrique, en Russie, en Chypre, en Grèce, en Pologne, etc.

³¹ Saint Jean Chrysostome ; *P. G.*, t. 55, col. 493 ; cf. t. 61, col. 527.

nous, nous avons le Concile ! ». Mais il n'est pas ainsi. Le Synode/Concile ne constitue pas une autorité canonique suprême au-dessus des Églises locales. La preuve en est que, du point de vue de l'organisation de l'Église, aucun Synode/Concile ne peut intervenir dans les affaires intérieures d'une Église locale. Cela constituerait une aberration tant ecclésiologique que canonique. Il faut dire aussi qu'à notre époque, on peut repérer les tendances concrètes d'un Synode qui voudrait intervenir dans les affaires de l'Église locale. Un tel errement n'est justifié ni par l'Ecclésiologie orthodoxe ni par la Tradition canonique. On risquerait ainsi, volontairement ou involontairement, de créer une autorité universelle et d'installer un pouvoir universel au-dessus de l'Église locale. À ce propos, saint Cyprien (3e s.) a posé un principe qui vise justement à souligner le fait que chaque évêque est libre de mener les affaires de son épiscopie en ne rendant compte que devant Dieu. Cette indépendance de l'évêque local sur son espace juridictionnel demeure intacte dans la plupart des domaines, l'évêque peut par exemple ordonner tous ceux qu'il veut sans demander l'autorisation à qui que ce soit, etc.

Cependant, dans la vie de l'Église, certaines choses ne peuvent pas être réduites aux limites de l'Église locale. Citons un exemple qui fait apparaître cet aspect. Comment un évêque, dans les limites de son Église, peut-il décider d'une chose qui influence aussi la vie d'une autre Église locale ? Si ses décisions n'influencent pas à l'extérieur, il peut les prendre et personne ne peut ni ne doit intervenir. Mais si elles influencent la vie d'une autre Église locale, limitrophe ou non peu importe, dans ce cas, il y a lieu de faire intervenir un Synode/Concile. Le Synode s'exprime alors non seulement pour cette Église locale, mais aussi pour toutes les autres Églises qui sont touchées par ce qui se passe dans cette Église locale. Ce problème, entre autres, est à la base de l'institution du Synode/Concile et l'Eucharistie, comme nous allons le voir, est la raison majeure qui a introduit le besoin de la synodalité-conciliarité.

Il est certain que chaque évêque peut ordonner quelqu'un si cela n'influence pas les autres Églises locales. Néanmoins que se passe-t-il avec les personnes exclues de l'Eucharistie d'une Église locale, qui vont pourtant communier dans une autre Église locale [limitrophe] ? L'exclusion de la communion de l'Eucharistie était la décision d'une première Église locale, mais elle influençait la vie de la deuxième qui offrait l'Eucharistie. Cet exemple exprime un problème affronté par l'Église, problème ecclésiologique aux conséquences canoniques. C'est le 1er Concile œcuménique de Nicée (325), dans son 5e canon, qui le mentionne. Le texte du canon dit :

« Pour ce qui est des exclus de l'Eucharistie clercs ou laïcs, la sentence portée par les évêques de chaque éparchie doit être conservée, conformément au canon prescrivant que celui qui a été exclu de la communion par l'un ne doit pas être admis par les autres. Il faut cependant s'assurer que l'évêque n'a pas porté cette sentence

d'exclusion de la communion par étroitesse d'esprit, par esprit de contradiction ou par quelque sentiment d'aversion. Afin qu'un tel examen puisse avoir lieu, il a paru bon d'ordonner que dans chaque éparchie on tînt deux fois par an un synode, afin que tous les évêques de l'éparchie étant réunis, on examine toutes les questions nécessaires ; ainsi, ceux qui de l'avis commun auraient désobéi à leur évêque seront justement considérés par tous comme exclus de la communion, jusqu'à ce qu'il plaise au synode des évêques d'adoucir leur sentence. Ces synodes devront se tenir l'un avant le carême pour que, ayant éloigné tout sentiment pusillanime, l'on puisse présenter à Dieu une offrande pure, et le second après l'été »³².

Le canon parle de "Synode" à l'occasion d'un tel événement. Que se passait-il alors ? Certaines personnes étaient exclues de l'Eucharistie par leur Église, mais elles partaient ailleurs, dans une autre Église locale, pour communier. Cette autre Église était donc concernée par l'événement. Les personnes partant ailleurs prétendaient que l'exclusion de la communion, selon elles, n'était pas licite et que leur démarche était juste, etc. Il a donc été décidé qu'il s'agissait d'une question qui méritait d'être solutionnée par les évêques concernés. Cela a donné également l'idée de se retrouver désormais périodiquement, deux fois par an, en Synode (en automne et avant Pâques) pour résoudre des problèmes analogues. Le droit de l'exclusion de la communion a ainsi été déplacé de l'Église locale au Synode local, aux autres Églises locales. Cela ne peut pas être considéré comme une intervention du Synode dans les affaires de l'Église locale, car l'Église locale sur cette question influence la vie des autres Églises locales. En d'autres termes, là où les questions sont communes et ont des conséquences communes pour plusieurs Églises locales, le besoin et l'authenticité de l'institution des Synodes/Conciles apparaît. Les limites de l'autorité conciliaire sont justement là : le Synode/Concile ne peut rien décider de plus concernant les affaires d'une Église locale sauf lorsque la décision ou l'action d'une Église locale influence la vie des autres Églises locales. C'est un aspect de synodalité-conciliarité à la fois ecclésiologique et canonique.

On doit enfin voir là un autre élément qui sauvegarde l'équilibre entre l'"Église locale" et l'"Église répandue par tout l'univers" sans nous conduire à l'"Église universelle". Il est certain que par le biais de cette approche, on touche plus directement la notion de la synodalité et l'institution ecclésiale du Synode/Concile. Les Synodes/Conciles qui décident pour toutes ces questions d'intérêt commun sont constitués des évêques. À ces Synodes/Conciles participent de plein droit tous les évêques. Si l'on exclut certains évêques du Synode/Concile, alors automatiquement le Synode/Concile se transforme en pouvoir sur l'Église locale. Une Église locale par exemple qui est exclue d'un Synode/Concile, étant

³² P.-P. JOANNOU, *Discipline générale antique (IVe-IXe siècles). Les Canons des Conciles œcuméniques (IIe-IXe siècles)*, édition critique du texte grec, version latine et traduction française, [Pontificia Commissione per la Redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale], Fonti fascicolo IX, t. I, 1, Grottaferrata (Rome), Tipografia Italo-Orientale "S. Nilo", 1962, p. 27-28.

donné que son évêque n’y participe pas, est obligée d’accepter les décisions conciliaires provenant du dehors et du dessus. Dans le cas contraire, lorsque son évêque participe au Synode/Concile, les décisions conciliaires ne proviennent ni du dehors ni du dessus. Elles passent par l’Église locale elle-même par le biais de son évêque.

De cette manière, l’Église a pu sauvegarder l’équilibre : ne jamais faire du Synode/Concile un pouvoir au-dessus des Églises locales, mais, au contraire, en faire un organe canonique d’expression de consentement (*sunaivnesi*"-*consensus*) des Églises locales, un point de coïncidence autour du centre. Le Synode/Concile donc n’est pas une institution au-dessus de l’Église locale, mais une institution qui exprime l’unité, la coïncidence, l’agrément et même la réciprocité des Églises locales. De même les décisions conciliaires ne sont pas étrangères à la vie des Églises locales, c’est pour cette raison aussi que, du point de vue ecclésiologique et du point de vue canonique, toutes les formes de Synodes/Conciles qui arrivent à exclure certains évêques de leur participation à la synaxe de tous les évêques (Synode/Concile), constituent un fait ecclésiologico-canonique aberrant. Par conséquent, là où elles existent, ce sont bien des tendances qui visent à renforcer l’institution de l’“Église universelle” — ou du *conciliarismus*.

* * * * *

Tout ce que l’on vient de dire a des conséquences pour la vie de l’Église, sa structure, son organisation, mais surtout pour sa présence dans l’Histoire et sa place dans le monde. La vision commune de l’Ecclésiologie et du Droit Canon sauvegarde l’équilibre entre ces deux aspects et aide à éviter l’“autonomisation”, théologiquement dangereuse, de l’un ou de l’autre aspect. Il n’est pas exagéré d’oser dire, faisant référence à cet équilibre, que dans la Théologie ecclésiastique ces deux aspects pourraient être désignés comme *Ecclésiologie canonique* d’une part ou comme “*Droit Canon*” *ecclésiologique* d’autre part.

BIBLIOGRAPHIE

- AFANASSIEFF N., *L'Église du Saint-Esprit* (traduit du russe par Marianne Drobot), Paris, Le Cerf (coll. "Cogitatio Fidei", n° 85), 1975, 374 p.
- AGORAS C., "Vision ecclésiale et ecclésiologie : à propos d'une lecture de l'œuvre de J. Zizioulas", in *Contacts*, t. 43 (1991), p. 106-123.
- CONGAR Yv. M.-J., *L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge*, Paris, Le Cerf, 1968, 420 p.
- CONGAR Yv. M.-J. et DUPUY B.-D. (sous la direction de), *L'épiscopat et l'Église universelle*, Paris, Cerf (coll. Unam Sanctam, n° 39), 1962, 831 p.
- CONGAR YV., "Review — Bulletin d'ecclésiologie", in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, t. 66 (1982) p. 88-89.
- DARROUZÈS J., *Documents inédits d'Ecclésiologie byzantine*, Paris, Institut Français d'Études Byzantines (coll. Archives de l'Orient chrétien, n° 10), 1966, 442 p. (bilingue).
- DE VRIES Wil., *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers Conciles œcuméniques*, Paris, Le Cerf, 1974, 282 p.
- ÉGLISE LOCALE ET ÉGLISE UNIVERSELLE (collectif), Chambésy-Genève, éd. du Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique (coll. Études Théologiques, n° 1), 1981, 359 p.
- JEVTIC Ath., *L'ecclésiologie de l'Apôtre Paul selon saint Jean Chrysostome*, Athènes, Grigoris, 1984, 354 p. (en grec).
- JEVTIC Ath., *Le caractère eschatologique de l'Église*, in IDEM, *Études hésychastes* (recueil d'articles), Paris-Lausanne, L'Âge d'Homme, 1995, p. 137-156.
- KASZOWSKI M., *L'Eucharistie dans le système ecclésiologique du Père Afanassieff*, (Thèse de Doctorat en Théologie, présentée à l'Université Catholique de Louvain-Faculté de Théologie), Louvain, 197[?], 222 p.
- KOULOMZINE N., *Ecclésiologie paulinienne*, Paris, éd. de l'Institut de Théologie Orthodoxe "Saint Serge" de Paris (coll. Formation Théologique par Correspondance, C. E. T.-II), 1984, 111 p.
- KRIKONIS Th. Chr., *Le Mystère de l'Église. Points de vue patristiques* (extrait de la Revue *Klironomia*, t. 18, n° 1 (1986)), Thessalonique, Institut patriarcal des Études patristiques, 1989, 118 p. [voir sa bibliographie riche sur la question] (en grec).
- LEGRAND H.-M., "Bulletin d'ecclésiologie. Introductions aux Églises d'Orient", in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, t. 56 (1972), p. 661-713.

- L'HUILLIER P., "Ecclesiology in the Canons of the First Nicene Council", in *St Vladimir's Theological Quarterly*, t. 27, n° 2 (1983), p. 119-131.
- LOSSKY N., "L'Écclésiologie dans une perspective orthodoxe", in *S. O. P.*, n° 205 (2/1996), p. 27-32.
- MCPARTLAN P., "Eucharistic Ecclesiology", in *One in Christ*, n° 4 (1986), p. 314-331.
- MÉLIA ÉL.-AFANASSIEFF N.-EVDOKIMOV P., *Théologie dogmatique. Ecclésiologie eucharistique*, Paris, éd. de l'Institut de Théologie Orthodoxe "Saint Serge" de Paris (coll. Formation Théologique par Correspondance, C. E. T.-2), 1985, 72 p.
- MÉNÉVISOGLOU P., métropolite de Suède, *Introduction historique aux canons de l'Église orthodoxe*, Stockholm, Métropole de Suède, 1990, 653 p. (en grec).
- MEYENDORFF J., "Écclésiologie : Les Sources canoniques" in IDEM, *Initiation à la Théologie byzantine. L'histoire et la doctrine*, Paris, Le Cerf (traduit de l'anglais par Anne Sanglade), 1975, p. 107-122.
- MINDIC D., *Le Mystère de l'Église (Approche systématique-herméneutique de l'enseignement sur l'Église de St Maxime le Confesseur)*, Athènes, 1989, 161 p. (en grec).
- PAHUD J.-P., "Fondements de l'Écclésiologie", in *Présence Orthodoxe*, n° 45 (1980), p. 35-47.
- PHIDAS VI., "L'Église locale — autocéphale ou autonome — en communion avec les autres Églises. Autocéphalie et communion", in (collectif) *Église locale et Église universelle*, Chambésy-Genève, éd. du Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique (coll. Études Théologiques, n° 1), 1981, p. 141-150.
- ROBERSON R. G., *Orthodox Eucharistic Ecclesiology and its Ecumenical Significance*, Mémoire de Maîtrise spécialisée en théologie orientale, Institut Pontifical Oriental (non publiée), Rome, 1984.
- RODOPOULOS P., "Évaluation ecclésiologique du 34e canon des Apôtres", in *Klironomia*, t. 12, n° 1 (1979), p. 1-11 (en grec).
- ROMANIDES J. S., "Orthodox Ecclesiology According to Alexis Khomiakov (1804-1860)", in *The Greek Orthodox Theological Review*, t. 2, n° 1 (1956), p. 57-73.
- TATARYN Myr., "Orthodox ecclesiology and cultural pluralism", in *Sobornost*, vol. 19, n° 1 (1997), p. 56-67.
- TILLARD J.-M.-R., *Église d'Églises. L'écclésiologie de communion*, Paris, Le Cerf (coll. Cogitatio Fidei, n° 143), 1987, 415 p.
- TILLARD J.-M.-R., *L'Église locale, ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris, Le Cerf, 1995, 578 p.
- TROÏTZKY S., "Écclésiologie orthodoxe (De la structure de l'Église)", in *Messenger de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, n°s 7-8 (1951), p. 49-55.
- TSETSI G., "Le Patriarche œcuménique en tant que *protos* dans l'Église orthodoxe-Présupposés ecclésiologiques", in *Kanon*, t. 9 (1989), p. 197-206.

- VALLIN P., “Review — Bulletin d’histoire de l’Église et d’ecclésiologie”, in *Recherches de Science Religieuse*, t. 71 (1983) p. 385-386.
- VAN ROSSUM Joost, “Reflections on Byzantine Ecclesiology : Nicetas Stethatos’, “On the Hierarchy” ”, in *St Vladimir’s Theological Quarterly*, t. 25, n° 2 (1981), p. 75-83.
- VASSILEIADIS P., “Le préalable biblique de l’ecclésiologie eucharistique”, in *Kairos, Mélanges en l’honneur du Professeur Damianos A. Doikos (vol. A), Epistimoniki Épétiris*, vol. 4, Thessalonique, Université Aristote de Thessalonique-Faculté de Théologie (Département de Théologie), 1994, p. 61-83 (en grec).
- ZIZIOULAS J. D., *L’unité de l’Église dans la sainte Eucharistie et autour de l’évêque durant les trois premiers siècles*, (Thèse doctorale à l’Université d’Athènes), Athènes, ¹1965, XIII+211 p. ; Athènes, Grigoris, ²1990, xv+215 p. (en grec) ; de même, IDEM, *L’Eucharistie, l’Évêque et l’Église durant les trois premiers siècles* (traduit du grec par Jean-Louis PALIERNE), Paris, Desclée de Brouwer (coll. Théophanie), 1994, 279 p.
- ZIZIOULAS J. D., “The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council”, dans collectif : *Councils and the Ecumenical Movement*, Genève, coll. WCC Studies, n° 5, 1968, p. 34-51.
- ZIZIOULAS J. D., “L’eucharistie : quelques aspects bibliques”, in J. ZIZIOULAS , J. M. R. TILLARD, J. J. von ALLMEN, *L’Eucharistie* , Paris, 1970, p. 11-74.
- ZIZIOULAS J. D., “La Communauté eucharistique et la catholicité de l’Église”, in *Istina*, t. 14, n° 1 (1969), p. 67-88 [cf. *L’être ecclésial*, p. 111-135].
- ZIZIOULAS J. D., “Ecclesiological Issues Inherent in the Relations between Eastern Chalcedonian and Oriental Non-Chalcedonian Churches”, in *The Greek Orthodox Theological Review*, t. 16 (1971), p. 144-162.
- ZIZIOULAS J. D., “Épiskopè and épiskopos in the Early Church — A Brief Survey of the Evidence”, in *Episkopè and Episcopate in Ecumenical Perspective*, Genève, C.O.E. [Faith and Order Paper, n° 102], 1980, p. 30-42 ; de même, IDEM, “Épiskopè et épiskopos dans l’Église primitive. Bref inventaire de la documentation”, in *Irenikon*, t. 56 (1983), p. 484-501.
- ZIZIOULAS J. D., “L’institution synodale : Problèmes historiques, ecclésiologiques et canoniques”, in *Mélanges en l’honneur du métropolitain de Kitros Barnabé*, Athènes 1980, p. 161-190 (en grec) ; de même, IDEM, “L’Institution synodale : Problèmes historiques, ecclésiologiques et canoniques”, in *Istina*, t. 47, n° 1 (2002), p. 14-44.
- ZIZIOULAS J. D., “Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales. Un point de vue orthodoxe”, in *Les Églises après Vatican II*, Paris, 1981, p. 131-148.
- ZIZIOULAS J. D., “Implications ecclésiologiques de deux types de pneumatologie”, in *Mélanges J.-J. von Allmen “Communio Sanctorum”*, Genève, Labor et Fides, 1982, p. 141-154.

- ZIZIOULAS J. D., “The Ecclesiological Presupposition of the Holy Eucharist”, in *Nicolaus*, t. 10 (1982), p. 333-349.
- ZIZIOULAS J. D., “The Ecclesiology of the Orthodox Tradition”, in *Search*, t. 7 (1984), p. 42-52.
- ZIZIOULAS J. D., “Ministry and Communion”, in IDEM, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, London, Darton, Longman and Todd, 1985, p. 209-246.
- ZIZIOULAS J. D., “Priesteramt und Priesterweihe im Licht der östlich-orthodoxen Theologie”, in *Der priesterliche Dienst — V. Amt und Ordination in ökumenischer Sicht*, Freiburg-Basel-Wien, Herder [coll. *Questiones disputatae*, n° 50], 1973, p. 72-113 [cf. “Ministry and Communion”, in *Being as Communion*, p. 209-246].
- ZIZIOULAS J. D., “The Local Church in a Eucharistic Perspective”, in *In Each Place. Towards a Fellowship of Local Churches Truly United*, Genève, C.O.E., 1977, p. 50-61 ; de même, “L’Église locale dans une perspective eucharistique”, in *Messenger de l’Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, n°s 97-100 (1978), p. 35-48. [cf. *L’être ecclésial*, p. 181-194].
- ZIZIOULAS J. D., “Vérité et communion. Fondements patristiques et implications existentielles de l’ecclésiologie eucharistique”, in *Irénikon*, t. 50 (1977), p. 451-510 [cf. *L’être ecclésial*, p. 57-110].
- ZIZIOULAS J. D., *L’être ecclésial*, Genève, Labor et Fides (coll. *Perspective orthodoxe*, n° 3), 1981, 194 p. (IDEM, “La Communauté eucharistique et la catholicité de l’Église”, in *L’être ecclésial*, p. 111-135).
- ZIZIOULAS J. D., “Le mystère de l’Église dans la tradition orthodoxe”, in *Irénikon*, t. 60, n° 3 (1987), p. 323-335 ; de même, “The Mystery of the Church in Orthodox Tradition”, in *One in Christ*, t. 24 (1988), p. 294-303].
- ZIZIOULAS J. D., *Questions ecclésiologiques* [“Qevmata jEkkhhsilogiva”] (cours photocopiés pour les étudiants), Thessalonique, Faculté de Théologie-Université Aristote de Thessalonique, 1991, 125 p. (en grec).
- ZIZIOULAS J. D., “L’Église comme communion”, in *SOP*, n° 181 (9-10/1993), p. 33-42.

B. Autocéphalie et Nation

3. La question de l'autocéphalie ecclésiale³³

« L'autocéphalie administrative d'une Église établie localement sert à l'unité de l'Église ».
(Déclaration de la 1ère Conférence préconciliaire interorthodoxe, Chambésy-Genève, 1976).

« Les intérêts des nations ne peuvent être placés au-dessus de la vérité ».
(Patriarche de Russie Alexis II-
in *France Catholique*, n° 2340 du 31-1-1992).

Dans le cadre de la Tradition canonique de l'Église et partant de l'ecclésiologie, l'"autocéphalie" constitue aujourd'hui un sujet particulier de recherche et de problématique, alors que les problèmes récents ont mis sur le devant de la scène *l'autocéphalie comme le problème principal de l'Orthodoxie de notre ère*. Le sens même du terme "auto-céphalie" ("avoir son propre tête-caput-chef") prédispose négativement, lorsqu'on veut le rapporter à l'Église qui, à travers son caractère eucharistique et eschatologique ainsi que sa catholicité, *transcende* toutes les divisions : naturelles, sociales, culturelles et ethniques, et, qui plus est, quand on veut mettre l'accent sur son *unité*. Car "autocéphalie" et "unité" sont deux notions qui *semblent* être contradictoires et antinomiques, comme si l'une excluait l'autre ; autrement dit, ce double fait regarde le mode sous lequel l'autocéphalie se place par rapport à l'unité de l'Église. En d'autres termes, comment peut-on concilier la nécessité de "transcender" les diversités culturelles avec l'affirmation des identités culturelles pour parvenir à une définition

³³ Extrait du texte intégral publié dans Gr. D. PAPATHOMAS, *Le Patriarcat œcuménique de Constantinople, les Églises autocéphales orthodoxes de Chypre et de Grèce, et la Politeia monastique du Mont Athos dans l'Europe unie — Approche nomocanonique* (Thèse de Doctorat en droit et en droit canonique, présentée à la Faculté du Droit Jean Monnet de l'Université Paris XI et à la Faculté de Droit canonique de l'Institut Catholique de Paris), 3 vol., Paris, 26 mars 1994 (reproduit par l'"Atelier National de Reproduction des Thèses" de France, en 3 volumes et en microfiches, Lille, 1994), vol. I, p. 30-81.

acceptable de l'autocéphalie ? C'est un point où, particulièrement à notre époque, se manifestent à la fois la force et la faiblesse de l'Orthodoxie.

Cependant, l'Histoire témoigne que parmi les autres moyens dont l'Église s'est servie, elle a également fait usage de l' "autocéphalie" pour assurer son unité dans le monde à travers les siècles. Ce témoignage en faveur de l'existence de l'autocéphalie dans la tradition ecclésiale pose une question à part entière qui mérite —de faire l'objet d'une étude spéciale approfondie et— d'être examinée en priorité ; car cette question est d'abord ecclésiologique et canonique tout en étant théologique, et elle implique la détermination tant de l'*in-dépendance (causa externa)* que de l'autogouvernement [primat-synode] (*causa interna*) d'une Église établie localement (patriarcale ou autocéphale). L'étude de cette question présuppose une clarification préalable du sens canonique de l'autocéphalie, ainsi que du contenu précis qu'elle présentait au moment de la formation coutumière des structures ecclésiastiques administratives des premiers siècles chrétiens et, par la suite, au moment de sa formation conciliaire.

Par ailleurs, la question canonique de l'autocéphalie constitue un problème d'actualité au sein de l'Église orthodoxe. Car, depuis que les peuples, durant le deuxième millénaire, ont donné la priorité au nationalisme déchaîné sur des concepts raciaux ou religieux tout en abandonnant les "principes" ecclésiaux en tant que *modus vivendi* communionnel, ce système ecclésial est devenu de plus, dans son application (*adoption*) arbitraire, une option unilatérale qui pose un grand problème ecclésiologique. C'est pour cela entre autres que l'Église orthodoxe, pour un regard occidental (qu'il soit catholique ou protestant), semble être à la fois unifiée et divisée. Mais, sous quels aspects l'autocéphalie est-elle un problème ? La question de l'autocéphalie figure sur la liste des thèmes du Concile panorthodoxe en préparation parmi les quatre premières questions les plus importantes³⁴. Ces questions revêtent une extrême

³⁴ Dès la 1ère Conférence panorthodoxe préconciliaire (Chambésy, 21-28 novembre 1976), les thèmes — d'après le communiqué de la dernière séance — ont été classés par ordre d'importance ainsi :

- 1) La diaspora orthodoxe. Organisation de la diaspora ;
- 2) L'autocéphalie et la manière dont elle doit être proclamée ;
- 3) L'autonomie et la manière dont elle doit être proclamée ;
- 4) Les diptyques (c'est-à-dire ordre de préséance des Églises dans leur commémoration liturgique) ;
- 5) Un calendrier commun ;
- 6) Les empêchements au mariage ;
- 7) La réadaptation des prescriptions canoniques concernant le jeûne ;
- 8) Relations des Églises locales orthodoxes avec l'ensemble du monde chrétien ;
- 9) L'Orthodoxie et le mouvement œcuménique ;
- 10) La contribution des Églises locales orthodoxes à la réalisation des idéaux chrétiens de paix, de justice, de liberté, de fraternité et d'amour entre les peuples et la suppression des discriminations raciales.

importance pour toutes les Églises autocéphales orthodoxes, car toutes sont passibles d'un traitement canonique particulier. Il faut donc traiter le sujet en débordant du cadre d'une seule Église pour examiner le contexte global concernant toutes les Églises autocéphales. Cela est dû aussi à leur nature, qui permet de se lancer sur une problématique plus large.

* * * * *

L'autocéphalie³⁵ est le régime canonique qui règle les rapports canoniques institutionnels existant entre les diverses Églises établies localement, dont se compose l'Église orthodoxe "répandue par tout l'univers"³⁶. Ce terme, dérivant de la combinaison de deux mots hellènes (aujto;" et kefalh;) —étymologiquement le mot "autocéphale" (du grec aujtokevfalo"-*autocephalus*), "qui est sa propre tête"—, signifie que l'Église d'une région précise a la faculté de choisir et d'élire son propre *chef* (*caput-kefalhv*), c'est-à-dire son propre *primus*. Il peut s'entendre en outre comme le fait d' "être son propre chef", et suppose par la suite de ne pas avoir de supérieur ou, du moins, de ne pas dépendre du —ou d'un— primat ordinaire —ou *extraordinaire*³⁷. Deux traits caractérisent ce régime : le refus d'une primauté de juridiction qui s'étendrait à l'Église répandue par l'univers et la détermination autonome de la vie des Églises à l'échelon —ultérieurement— national. Ces caractéristiques sont enracinées dans le vécu bimillénaire et diachronique de l'Église.

Tout d'abord, « le noyau de l'organisation de l'Église orthodoxe est la communauté des Chrétiens baptisés, guidée par l'évêque, qui est entouré par l'ensemble des presbytres et assisté par les diacres. C'est seulement cette structure dans son déploiement plein qui mérite, selon Ignace d'Antioche, le nom d'"Église" (jEkkhlsiva), et cela surtout parce qu'elle est requise par la célébration de l'eucharistie en laquelle se révèle et se réalise l'Église de Dieu par excellence. L'organisation de l'Église orthodoxe trouve dans ce principe son fondement

Voir *Épiskepsis*, n° 158 (1-12-1976), p. 2-5 ; SYNODICA, t. II, p. 124-125 et 130-131 ; SYNODICA, t. III, p. 114 et 118 ; *Istina*, t. xxx, n° 2 (1985), p. 142.

³⁵ La définition sphérique du terme canonique d'autocéphalie —et d'autonomie— est présentée à partir d'une bibliographie concernant cette question par Pr. AKANTHOPOULOS, *Les institutions de l' "autonomie" et de l' "autocéphalie" des Églises orthodoxes selon le droit positif du Patriarcat œcuménique au XIXe et XXe siècles*, Thessalonique 1988, notamment p. 81-102. Voir également une bibliographie *ad hoc* sur cette question de Grigorios PAPATHOMAS, "Sources et bibliographie (*ad hoc*) concernant la question de l'autocéphalie et de l'autonomie (Contribution bibliographique à l'étude de la question-Essai préliminaire)", in *Théologia*, t. 69, n° 4 (1998), p. 772-797.

³⁶ Canon 57 du Concile local de Carthage (419) ; cf. canon 56 du Quinisixte Concile œcuménique in *Trullo* (691). Une Église qui s'étend « d'un bout à l'autre de l'univers » (expression dans l'offrande de la sainte Eucharistie ; divine liturgie de St Basile le Grand). Or, il n'y a pas plusieurs "Églises orthodoxes" —comme il y a plusieurs "Églises autocéphales orthodoxes" : l'Église d'Alexandrie, l'Église de Russie, l'Église de Chypre, l'Église de Grèce, l'Église de Pologne, etc., mais une seule "Église orthodoxe" qui existe/est en Afrique, en Russie, en Chypre, en Grèce, en Pologne, etc.

³⁷ L. HERMAN, "Autocéphale", in *Dictionnaire de Droit canonique*, t. I, Paris 1935, col. 1475.

et, malgré les déviations dues aux nombreux changements historiques et théologiques, la trahison du principe ignatien comporterait pour l'orthodoxie la perte de ses propres identité et nature »³⁸.

C'est ainsi que la pratique coutumière, adaptée aux besoins de l'Église des trois premiers siècles, aboutit à se fixer dans un cadre unique et stable³⁹. Le principe fondamental du règlement de la vie administrative de l'Église sera fixé pour la première fois par le 34e canon des *Canons des Saints Apôtres* (3e siècle), qui sera repris en 325 par le 6e canon du Ier Concile œcuménique de Nicée et en 341 par le 9e canon du Concile local d'Antioche⁴⁰. Ce principe fut accepté *de facto* au sein de l'Église primitive dans la mesure où elle développait sa présence dans la société humaine et dans l'Empire romain. Cette option et cette structure administratives avaient pour but l'unité intérieure de l'Église mais également, par la suite, la résistance aux pressions extérieures venant du pouvoir étatique.

C'est donc avant le début du 4e siècle que se développa le système métropolitain, comme "autocéphalie administrative métropolitaine" —et, par la suite, au 5e siècle le "système de l'autocéphalie" (431/451) sous la forme du "système patriarcal" d'administration ecclésiastique. Ce sont ces deux systèmes qui ont défini le cadre canonique d'unité des Églises établies localement des grands territoires, réalisé par analogie à l'administration civile et par adaptation à l'État/Empire⁴¹. Ce développement des formes successives de l'administration ecclésiastique —par adaptation à l'administration étatique— n'en a pas moins transformé les fondements ecclésiologiques de l'organisation de l'Église des trois premiers siècles. Les changements successifs de l'articulation extérieure de l'administration ecclésiastique n'ont pas touché le noyau de l'autorité administrative ecclésiastique. Enfin, cette action canonique fut opérée par l'œuvre des Conciles œcuméniques qui ne se limita pas à l'aspect purement dogmatique de la vie ecclésiale ; elle concerna aussi la structure et l'administration de l'Église.

³⁸ J. D. ZIZIOULAS, "Ortodossia", in *Enciclopedia del novecento*, vol. v, Rome, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1981, § 2, I, p. 1 b. Cf. une analyse ecclésiologique concrète concernant cette question dans J. D. ZIZIOULAS, "L'Église locale dans une perspective eucharistique", in *Messenger de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, n^{os} 97-100 (1978), p. 35-48.

³⁹ E. MÉLIA, "La Pentarchie", in *Istina*, t. 32, n^o 4 (1987), p. 341-344.

⁴⁰ G. RHALLIS-M. POTLIS, *Syntagma de Saints Canons*, t. II, Athènes 1862, p. 45.

⁴¹ N. MILASCH, *Droit ecclésiastique*, Athènes 1906, p. 418-420. Il est vrai que les canons du Ier Concile œcuménique de Nicée (325) sont ainsi destinés à mettre l'administration de l'Église en harmonie avec celle de l'Empire, désormais disposé favorablement aux chrétiens, et cela par les groupements des Églises locales des trois premiers siècles en métropoles analogues aux provinces civiles.

Les termes “autocéphalie” et “autonomie” peuvent être rencontrés dans des textes d’histoire ecclésiastique⁴², dans les actes des Conciles œcuméniques (non *ad hoc*)⁴³, dans des interprétations canoniques⁴⁴ et récemment dans les traités du Droit Canon orthodoxe — comme science théologique— contemporain⁴⁵. Les deux termes sont relatifs ou plutôt concernent l’hypostase canonique et l’organisation administrative extérieure de l’Église établie localement. Cela signifie que toutes les deux constituent des systèmes de la Tradition canonique —et non de droit divin—, en tant que systèmes administratifs appliqués par l’Église.

Pour conclure cette brève introduction, le mot *épithétique* “autocéphale”, étymologiquement, dans un sens large et non technique, qualifie une Église (établie localement) en signifiant que, selon la tradition ecclésiale la plus ancienne, celle-ci a sa propre tête qui est son chef-tête, qu’elle, pour cette raison, n’est donc pas “a-céphale” ou qu’elle n’est pas non plus “hétéro-céphale”, mais “auto-céphale” ayant une tête pour soi-même (‘auto’) entourée d’un Synode de tous les évêques effectifs et avec le consentement du corps ecclésial. L’“autocéphalie” s’est ainsi manifestée depuis l’origine, selon la tradition canonique, toujours sur un territoire donné et elle a connu —dans une perspective évolutive— deux niveaux différents : un niveau métropolitain (Ier Concile œcuménique de Nicée-325) et un niveau archiépiscopal (IIIe Concile œcuménique d’Éphèse-431) ou patriarcal (IVe Concile œcuménique de Chalcedoine-451).

1. Une circonscription (“périphérie”) métropolitaine est et reste ‘autocéphale’, quand : (a) elle a sa propre tête, le métropolite ; (b) un métropolite d’une métropole limitrophe —de même qu’un archevêque ou un patriarche— n’intervient pas dans ses affaires ecclésiales ; (c) l’ensemble des évêques de cette circonscription métropolitaine (Synode local) élit tant son métropolite (protos) que les têtes épiscopales de ses Églises locales (*autocéphalie métropolitaine*) [trois premiers siècles jusqu’en 451].

2. Une Église patriarcale (Patriarcat) ou autocéphale est et reste ‘autocéphale’, quand : (a) elle a sa propre tête, le patriarche ou l’archevêque ; (b) un patriarche ou un archevêque d’une Église patriarcale ou autocéphale limitrophe n’intervient pas dans ses affaires ecclésiales ; (c) l’ensemble des évêques de cette Église (Synode patriarcal ou *archiépiscopal*) élit

⁴² Le terme d’“autocéphalie” se rencontre pour la première fois dans l’Histoire Ecclésiastique de Théodore le Lecteur (530 ap. J.-C.), se référant à l’Église de Chypre (« Barnavba tou` ajpostovlou to; leivyanon euJrevq̄h ejn Kuvprw/ uJpo; devndron keratevan, [...]. jEx h| profavsew" kai; perigegovnasi Kuvprioï tw/ *aujtokevfalon* eïnai th;n katΔ aujtou;" mh-tropolin, kai; tou` mh; telei`n uJpo; jAntioyceian » ; « [version latine] Barnabæ apostoli reliquiæ in Cypro sub arbore siliqua repertæ sunt [...]. Qua de causa Cyprii obtinuerunt ut metropolis ipsorum libera esset ac sui juris, nec Antiochenæ sedi amplius subjaceret » ; THEODORUS LECTOR, *Ecclesiasticæ Historiæ*, lib. II, § 2, in *P.G.*, t. LXXXVI, col. 183-184 B-C).

⁴³ Voir les actes des Ier, IIIe et IVe Conciles œcuméniques.

⁴⁴ Cf. Th. Balsamon, in *P.G.*, t. CXXXVII, col. 317-318 D. Il y en a beaucoup à partir du 11e siècle.

⁴⁵ Voir la bibliographie *ad hoc* susmentionnée concernant la question de l’autocéphalie.

les têtes métropolitaines de ses métropoles (*autocéphalie patriarcale ou archiépiscopale*) [à partir de 431 et 451].

Mais, après l'abolition de l'"autocéphalie administrative métropolitaine" par le IV^e Concile œcuménique de Chalcédoine (451) soumettant toutes les métropoles aux cinq patriarches et intégrant ainsi tous les évêques aux synodes patriarcaux existants, la notion ainsi que le fonctionnement du système de l'autocéphalie reste canoniquement intact pour le second niveau.

* * * * *

La question de l'autocéphalie ne se réfère pas à une forme concrète et stable d'autonomie ecclésiastique ou d'*in-dépendance* à toutes les époques. Au cours des premiers siècles et à l'époque des Conciles œcuméniques, lorsque cette question apparut pour la première fois, elle se référait surtout à la gestion courante des affaires ecclésiastiques. Plus tard, l'autocéphalie s'identifia à la notion d'"*in-dépendance* ecclésiastique". Enfin, aux 19^e et 20^e siècles apparurent des Églises autocéphales —aux dimensions de l'État national— ayant *extérieurement* le même contenu que celui qu'exprime la notion d'"Église nationale"⁴⁶. Or, ayant présenté certaines conditions et caractéristiques, si nous regardons la situation canonique actuelle de l'Église orthodoxe, nous nous rendons compte qu'elle se trouve devant certains problèmes fondamentaux concernant la structure canonique de l'Église. Certains de ces problèmes sont un héritage du passé qui perdurent ; d'autres, en revanche, sont strictement inhérents à des conditions historiques nées aux 19^e-20^e siècles. Ces deux types de problèmes sont fondamentalement liés entre eux et ne peuvent être affrontés que par une vision ecclésiologique globalisante.

En l'espèce, à l'aube du 19^e siècle, le nombre des Églises autocéphales dites "nationales" ira en croissant. Le renouveau politique et national des pays balkaniques eut également ses effets dans le domaine géo-ecclésiastique. La conquête de la liberté politique fut partout suivie —de la *déclaration* (en général arbitraire), et ensuite— de la *proclamation* canonique d'une Église autocéphale⁴⁷. Le nationalisme accru donna alors également naissance à des États nationaux dans le ressort territorial du Patriarcat œcuménique de Constantinople qui devaient, par le truchement des idéaux nationalistes, donner naissance à des "Églises

⁴⁶ Cf. P. L'HUILLIER, "L'expérience politique de l'Orthodoxie", in *Les Chrétiens et l'État*, Paris 1967, p. 89 ; Yv. CONGAR, "Autocéphales (Églises)", in *Catholicisme*, t. I, Paris 1948, col. 1089 ; cf. D. SALACHAS, "Le "status" ecclésiologique et canonique des Églises catholiques orientales "sui juris" et des Églises orthodoxes autocéphales", in *L'année canonique*, t. XXXIII (1990), p. 36 et ss.

⁴⁷ L. HERMAN, "Autocéphale"..., *op. cit.*, t. I, col. 1477.

nationales”, *sur la base* de l’autocéphalie. Le *système de l’autocéphalie* a donc été appliqué par l’Église orthodoxe en ces derniers siècles pour affronter la division et l’éloignement ethnique provenant de l’établissement du principe des nationalités et de l’accroissement de l’ethno-phylétisme. Il procède de l’affermisssement idéologico-étatique survenu d’abord en l’Europe occidentale puis largement répandu jusqu’au bout de l’Europe centrale et orientale, les Balkans⁴⁸. Cette attitude se fonde autant sur la base de la tradition canonique ancienne de l’Église que sur l’esprit de l’Orthodoxie ecclésiale.

En effet, durant le 19^e siècle —qu’on a appelé à juste titre le siècle des révolutions—, le Patriarcat œcuménique s’est trouvé confronté à des problèmes nouveaux et assez complexes. Avec la marche des peuples vers leur émancipation, le principe des nationalités étant largement prépondérant, des États nationaux se fondèrent partout en Europe, et singulièrement dans les Balkans. Il en résulta dans le Sud-Est de l’Europe un découpage de l’Église catholique orthodoxe dont l’œuvre d’unification subit un changement extérieur notable. Les points les plus importants de cette évolution furent :

I. La création des “Églises nationales” qui, pour un temps, furent étrangères les unes aux autres.

II. L’introduction progressive en Orient de l’esprit profane, des idées du siècle des Lumières, et singulièrement du libéralisme occidental. Ceux qui contribuèrent à la formation arbitraire —comme unilatérale— des Églises autocéphales de Grèce (1833/1850), de Roumanie (1865/1885), de Bulgarie (1870/1954) et d’Albanie (1922/1928/1937), étaient animés par cet esprit des nationalités. L’évolution de l’Église de Serbie fut quelque peu différente, plus canonique et plus irénique⁴⁹.

C’est justement à la prédominance du caractère national des Églises, qui se reformaient localement, que sont dus non seulement ces conflits, mais aussi la séparation des nations et des Églises, laquelle en principe ne contredit pas l’esprit du christianisme. Toutefois cette exacerbation nationaliste et la prépondérance profonde du principe des nationalités prirent malheureusement dans certaines nations la pire des formes, celle du chauvinisme, principal ennemi de la paix et facteur de trouble de l’unité des Églises établies localement orthodoxes et autocéphales⁵⁰.

La proclamation de l’autocéphalie a un *fondement* canonique lorsqu’elle est tirée du principe de la possible adaptation de l’organisation ecclésiastique à l’ordre politique. Cette

⁴⁸ On doit rappeler ici qu’en passant dans les Balkans, l’idéologie nationaliste s’est profondément modifiée (nation-état). Les nations occidentales correspondent à des groupes ethniques hétérogènes.

⁴⁹ Voir J. MOUSSET, *La Serbie et son Église (1830-1904)*, Paris 1938, p. 45-53 et 484-514.

⁵⁰ MAXIME de Sardes, *Le Patriarcat œcuménique dans l’Église orthodoxe*, Paris 1975, p. 376-377.

adaptation est notamment possible lorsqu'il existe un peuple ayant une forte cohérence ethnique-nationale s'exprimant dans le cadre de limites étatiques. Il est certain que la proclamation de l'autocéphalie est possible quand il existe une entité nationale propre, un peuple vivant dans un cadre étatique concret, un état membre de la Communauté internationale, et lorsque tous les fidèles —ou la grande majorité—, constituant un seul corps, demandent la création canonique d'une telle Église.

En effet, l'Église de Chypre demanda son autocéphalie au moment du III^e Concile œcuménique d'Éphèse (431) et c'est ce dernier qui la proclama. C'est à l'Église [orthodoxe] "répandue par tout l'univers" de proclamer une Église établie localement en tant qu'autocéphale toujours par voie synodale. Mais, en fait, au cours des 19^e et 20^e siècles, la procédure n'avait pas été respectée. Dans l'esprit de ses auteurs, la déclaration arbitraire de l'autocéphalie était un *acte* davantage politique qu'ecclésiastique. *Elle était un préalable à la reconnaissance d'un pouvoir de l'État dans la régulation des affaires ecclésiastiques.* Elle était également le premier acte politique et juridique —bien anticanonique— pour un nouveau statut de l'Église *nationale*. Néanmoins, l'*acte* de la déclaration de l'autocéphalie avait un fondement canonique du point de vue du principe de l'Église selon lequel l'ordre ecclésiastique devait s'adapter à l'ordre politique⁵¹. Toutefois, la *procédure* de la déclaration de l'autocéphalie était dans la grande majorité des cas contraire aussi bien à la lettre qu'à l'esprit des canons. Incontestablement, on aurait pu trouver une solution comme en témoignèrent les événements ultérieurs. La conjoncture historique montra que le Patriarcat œcuménique aurait accordé de lui-même, et de façon canonique, l'autocéphalie aux Églises des Balkans, *même si elles n'avaient pas procédé à la déclaration arbitraire de l'autocéphalie.*

En tout cas, il est caractéristique que, dans les préambules de certains Tomes synodaux de *proclamation de l'autocéphalie* des Églises autocéphales des 19^e et 20^e siècles, on rencontre une phrase formulée expressément dans des canons des Conciles œcuméniques : « Il est d'usage que les provinces ecclésiastiques s'adaptent à l'état de l'organisation civile »⁵². Des raisons historiques et pratiques conduisirent à cette formule des canons, qui manifeste le principe de l'adaptation de l'organisation administrative ecclésiastique à l'organisation civile de l'État national ; cette intention conciliaire n'apparaît que dans les canons du I^{er} Concile œcuménique de Nicée (325), qui sont ainsi destinés à mettre l'administration de l'Église en harmonie avec celle de l'Empire romain.

⁵¹ Les canons 17^e du IV^e Concile œcuménique de Chalcédoine (451) et 38^e du Quinisixte Concile œcuménique *in Trullo* (691) dicte : « L'organisation de l'Église doit toujours suivre l'organisation civile ».

⁵² 17^e canon du IV^e Concile œcuménique de Chalcédoine (451) et 38^e canon du Quinisixte Concile œcuménique *in Trullo* (691) ; cf. B. TZORTZATOS, *Les institutions fondamentales d'administration et l'Église de Pologne*, Athènes 1975, p. 14 ; P. TREMBELAS, "Principes pour la proclamation de l'autocéphalie", in *Théologia*, t. 28, n° 1 (1957), p. 9.

Ainsi la requête des provinces ecclésiastiques demandant à obtenir une *in-dépendance* “partielle” ou “entière” se fondait-elle au 19^e siècle sur la nécessité de régler la situation ecclésiastique en s’adaptant à l’administration civile. “Autonomie” et “autocéphalie” constituent des formes spéciales d’*in-dépendance* des provinces ecclésiastiques qui sortaient alors de la juridiction du Patriarcat œcuménique (cas de *préjurisdictionnel**) pour correspondre aux territoires des États nouvellement créés⁵³. Aussi fallait-il, pour que les Églises intéressées acquissent une certaine *in-dépendance* ecclésiastique, fallait-il d’une part qu’une demande fût soumise selon la procédure prévue par leur organe compétent au Patriarcat œcuménique dont elles dépendaient, et d’autre part que cette demande fût acceptée par le Patriarche et le Synode patriarcal constituant l’organe législatif et administratif suprême du Patriarcat œcuménique⁵⁴. Les Églises concernées de la juridiction du Patriarcat de Constantinople devaient déposer cette demande de leur propre initiative.

Rappelons aussi le fait que le régime ecclésiastique acquis, tant des Églises “autonomes” que des Églises “autocéphales”, concerne l’ensemble des hommes, des fidèles (clergé et peuple), qui résident dans les limites géographiques de leurs États exclusivement. Cela signifie précisément que la résidence de certains chrétiens, membres des Églises en question, hors les limites de souveraineté de l’État dont ils étaient ressortissants et citoyens, a pour conséquence l’“interruption”, provisoire ou même définitive, de leur dépendance envers ces Églises dont ils étaient des membres *ipso jure*. Ainsi, les membres des diverses Églises “autonomes” ou “autocéphales” dans la diaspora sont-ils soumis, selon les canons, à la juridiction spirituelle et ecclésiale du Patriarcat œcuménique⁵⁵ (*juridiction soustractive* : elle concerne les territoires qui restent en dehors des limites des Églises patriarcales et autocéphales, territoires qui n’appartiennent pas à une autre Église autocéphale). Car, d’après les saints canons, il n’est pas permis d’avoir plus d’un évêque dans la même province ecclésiastique⁵⁶. Il ne peut y avoir qu’un seul évêque à la tête de ces diocèses bigarrés, car un corps à plusieurs têtes serait “un monstre”⁵⁷.

⁵³ P. AKANTHOPOULOS, *Les institutions...*, *op. cit.*, p. 82 et 102.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 42.

⁵⁵ MAXIME de Sardes, *Le Patriarcat œcuménique...*, *op. cit.*, p. 390 ; V. STAVRIDIS, *Histoire du Patriarcat...*, *op. cit.*, p. 84-87 ; C. ANDRONIKOFF, “Unité et polycéphalie : la crise de la diaspora orthodoxe”, in *Istina*, t. XVI, n° 1 (1971), p. 45-57.

⁵⁶ Dans les canons 34, 35 et 38 des Canons apostoliques ; 18^e du Concile d’Ancyre (314) ; 8^e du I^{er} Concile œcuménique de Nicée (325) ; 9^e, 13^e et 22^e du Concile d’Antioche (341) ; 3^e du Concile de Sardique (343) ; 2^e du II^e Concile œcuménique de Constantinople (381) ; 20^e du Quinisixte Concile œcuménique *in Trullo* (691) ; 16^e du Concile prime-second (861).

⁵⁷ J. GAUDEMET, *Le gouvernement de l’Église à l’époque classique [Ile partie, Le gouvernement local]*, t. VIII, vol. 2, Paris 1979, p. 124 ; J. MEYENDORFF, *Orthodoxie et Catholicité*, Paris 1965, p. 99-108.

En l'occurrence, les théories et divisions nationalistes et racistes dominant l'Europe des 18^e et 19^e siècles ont pénétré l'espace des Balkans et de l'Empire ottoman pour y influencer plus ou moins profondément la structure externe de l'Église orthodoxe. Ce phénomène devait influencer également les communautés orthodoxes de la diaspora dans une perspective de reprise de niveau métropolitain et créa des problèmes canoniques et pastoraux qui subsistent encore de nos jours sous le nom du grand "problème de la diaspora"⁵⁸. Ainsi, dans la même ville de diaspora, on a pu constater la présence de plusieurs évêques qui se distinguent par leur nationalité ou leur langue, contrairement à l'enseignement ecclésiologique et canonique fondamental de l'Église. La coexistence de plusieurs évêques dans une même ville offre une image de l'Orthodoxie se querellant sur des questions d'autorité, de juridiction, de dépendance, de différenciation selon la nation ou la tradition, etc., ce qui a des incidences négatives sur son unité intérieure. Mais au 19^e siècle et au niveau métropolitain, au *gallicanisme* nationaliste, au nationalisme, notamment, hellénique-balkanique, le Patriarcat de Constantinople répondit par l'adoption du "système de l'autocéphalie".

À partir de cette analyse sommaire, nous pouvons donner une définition brève des termes "Église autocéphale" et "Église autonome". Une *Église autocéphale* est une Église établie localement qui s'administre librement et qui a la faculté —canoniquement accordée— de pouvoir élire, selon des procédures intérieures autonomes, la "tête" visible de son corps et de régler toutes ses affaires intérieures sans l'intervention d'aucune autre Église autocéphale ou même de l'"Église-mère" (patriarcale) qui lui accorda l'autocéphalie et avec laquelle elle reste en "communion" comme elle est également en communion avec toutes les autres "Églises-soeurs" autocéphales. Elle a sa propre "législation ecclésiastique" et sa propre "source législative" ecclésiastique⁵⁹. Une Église "autocéphale" se distingue d'une Église "autonome" précisément parce que l'élection du *primus* de l'Église "autonome" doit être confirmée par l'Église d'appartenance. En effet, une *Église autonome* est une Église établie localement qui s'administre librement et qui règle seule ses affaires intérieures, mais qui constitue une partie du territoire [patriarcal] canonique de la juridiction de l'Église-mère (patriarcale) à laquelle elle appartient et à laquelle elle est indissociablement liée. Sa dépendance envers l'Église-mère, est matérialisée par l'obligation dans laquelle elle se trouve d'obtenir la validation par cette dernière de l'élection de son chef ou même son élection par le Synode patriarcal compétent. D'ailleurs, elle reçoit toujours de l'Église-mère la

⁵⁸ Il faut souligner ici que la question de la diaspora concernant le statut de coexistence canonique des peuples provenant des différentes juridictions ecclésiastiques est indissolublement liée à la question de l'autocéphalie dont elle présuppose la clarification.

⁵⁹ Cf. Y. CONGAR, "Autocéphales...", *op. cit.*, t. I, col. 1088.

réglementation selon laquelle elle est administrée, réglementation qui donne lieu à des renouvellements⁶⁰.

Remarques critiques

Les Églises locales des trois premiers siècles, à savoir avant l'introduction d'un système administratif précis dans l'Église, étaient *autonomes* mais non autocéphales en ce sens qu'elles ne pouvaient pas élire la "tête" visible de leur corps en suivant des procédures internes autonomes.

L'élément essentiel de l' "autocéphalie", lors de son institution en tant que système de l'Église, était le pouvoir canonique de procéder à des ordinations "non-influencées" et "libres" à l'égard du pouvoir d'autres autorités ecclésiastiques dans une province administrative concrète, c'est-à-dire à l'élection et à l'ordination non seulement des évêques mais également de la "tête" (du "chef") administrative de la province ecclésiastique (autocéphalie administrative).

Pour une Église établie localement, le fait de pouvoir canoniquement désigner son chef (primat) est une marque de l'autocéphalie. En plus de ce droit, les évêques effectifs sont ordonnés et jugés par le Saint-Synode de cette Église, présidé par ce primat.

L'Église étant une et indivise, dès le premier siècle chrétien et, par la suite, durant l'époque apostolique, elle affronte la question fondamentale de la réglementation des — *nations* (=régions) dans les— différentes éparchies ecclésiastiques. Le 34^e canon apostolique manifeste clairement une pratique qui se définira ultérieurement, qualifiée par le terme canonique de "métropole(s) *autocéphale(s)*"⁶¹ : « [...] que soient sauvegardés à chaque province [*métropolitaine*] purs et inviolés les droits acquis précédemment et dès le début selon l'usage établi depuis toujours »⁶². Il s'agit des métropoles *autocéphales* (dont le contenu est le *protos* et le *synode local*) "*unies* dans la communion de foi ecclésiale mais administrativement *in-dépendantes*". C'est en fait là qu'on détecte la base du contenu du *système de l'autocéphalie* confirmé et en même temps stipulé conciliairement plus tard (III^e Concile œcuménique d'Éphèse-431)⁶³. Par ailleurs, la division administrative civile réalisée,

⁶⁰ Cf. P. BASTIEN, "Autonomie", *Dictionnaire de Droit Canonique*, t. I, Paris 1935, p. 1480 ; Yv. CONGAR, "Autonomes (Églises)", *Catholicisme*, t. I, Paris 1948, p. 1093 ; L. HERMAN, "Autocéphale...", *op. cit.*, t. I, col. 1478.

⁶¹ Canons 4, 5, 6 et 7/I^{er} ; canons 2 et 3/II^e.

⁶² Canon 8/III^e ; P.-P. JOANNOU, *Discipline générale antique*, Fonti, fascicolo IX, t. I, 1, *Les Canons des Conciles Œcuméniques*, Grottaferrata (Rome) 1962, p. 204.

⁶³ Les opinions pour cette définition concernant la notion de l'autocéphalie sont unanimes : « Celle-ci se réfère uniquement à la sphère d'administration et des coutumes d'une part, et, d'autre part, fonctionne indispensablement dans l'unité disciplinaire, canonique et liturgique de l'Église une, sainte, catholique et apostolique, se fondant en plus sur la Sainte Écriture et la Tradition ecclésiale, de laquelle les saints canons constituent une partie importante et sur lesquels reposent les fondements canoniques communs des Églises autocéphales orthodoxes » ; G. KONIDARIS, "La

dans le passé, par l'Empire romain et ultérieurement par les traités internationaux introduisant dans la Communauté internationale des États (nationaux) nouveaux récemment constitués et sortis du morcellement de l'Empire ottoman dans les Balkans, constituent le critère fondamental pour aborder la question.

Le canon 17/IVe et le canon 36/V-VIe concernent à la fois le système métropolitain, le système de l'autocéphalie et le système patriarcal ; ils ne concernent pas le système patriarcal qui a été inventé pour la surveillance ecclésiastique d'un vaste territoire, offrant simultanément un point de référence pour le droit d'appel.

Une Église établie localement, au sens large, est autocéphale lorsqu'elle jouit du droit qui a lui été canoniquement accordé, du droit ecclésial de désigner elle-même son propre primat et de s'autogouverner par son Synode des évêques (en fonction effective) selon la tradition apostolique unitaire de l'Église.

De l'introduction du système patriarcal il résulte que :

a) L'“autocéphalie administrative métropolitaine” fut abolie sans que l'autonomie intérieure institutionnelle des métropoles ne soit atteinte ;

b) Le Patriarche fut érigé en nouvelle entité/autorité administrative autocéphale de la circonscription patriarcale. De cette manière, au cours du 5e siècle, l'organisation administrative de l'Église fut achevée.

La praxis ecclésiastique des trois premiers siècles et les saints canons de l'Église qui suivent soulignent tout spécialement le rôle primordial de chaque évêque, dont ils limitent les fonctions épiscopales non pas à (1) une entité ethnique mais à (2) un territoire défini ; autrement dit, la notion de l'Église s'appliqua, au sens plein de ce terme, non pas à une entité ethnique, mais de façon *inter-locale (territoriale)*. L'autonomie et l'autocéphalie des temps modernes réunissent les deux aspects. Ainsi, le principe territorial, comme de tous temps, détermine décidément la juridiction ecclésiastique comme espace géo-ecclésiastique concret. L'autocéphalie est en fait une extension *homo-centrique* de l'ancienne tradition ecclésiastique : ce n'est pas une institution* ecclésiastique abstraite (*ab-solue*), elle s'inscrit dans la longue tradition canonique de l'Église.

“Autocéphalie” signifie Église *une* [aspect christologique] avec une administration synodale différente (*hétéro-centrique*) [aspect pneumatologique]. C'est ainsi que l'unité (pôle christologique) et la diversité (pôle pneumatologique) de l'autocéphalie doivent toujours être sauvegardées et équilibrées. C'est pour cette raison aussi que l'autocéphalie —sans préjudice des questions théologiques ou canoniques— constitue par définition un système administratif

place de l'Église de Chypre dans les *Tactica* ecclésiastiques (*Notitia episcopatum*) du 8e au 12e siècle (Contribution à l'histoire de l'autocéphalie), in *Procès-verbaux du Premier Congrès international chypriologique (Nicosie, 14-18 avril 1969)*, vol. II (époque médiévale), Nicosie 1972, p. 120. Cf. B. TZORTZATOS, *L'autocéphalie de l'Église de Chypre*, Athènes 1976, p. 4 et note 9 ; P. I. PANAGIOTACOS, “L'autocéphalie de la très Sainte Église apostolique de Chypre. B-La *taxis* canonique”, in *AEKD*, t. 14, n° 1 (1959), p. 13 (en grec).

purement conciliaire et manifestement décentralisé⁶⁴ à la fois. À la lumière de ce préalable ecclésial, l'autocéphalie apparaît en tant que structure de coordination qui a pour but aussi bien principal qu'ultime de manifester la communion de l'Église ainsi que sa catholicité.

Jusqu'au début du 19^e siècle, il n'y avait aucune "question nationaliste" en tant que telle parmi les peuples balkaniques. Mais après l'éveil national(iste) des peuples d'Aïmos, une concurrence aiguë commença. La révolution de 1821 était une révolution de tous les peuples balkaniques (*révolution balkanique*), elle s'est poursuivie en tant qu'insurrection des Hellènes et aboutit à l'établissement d'un tout petit État hellénique (1830). Ainsi, elle fournit aux autres peuples un prétexte pour prendre conscience de leur hypostase nationale et pour différencier leur perspective ; ils s'orientèrent alors vers la création d'un État propre. La Grèce elle-même a donné l'exemple négatif de l'in-dépendance arbitraire de l'Église de Grèce sans demander au début la proclamation canonique de son autocéphalie par le Patriarcat de Constantinople.

On ne devait pas ignorer que le Patriarcat œcuménique de Constantinople avait été, durant des siècles, celui qui assurait la continuité de la tradition ecclésiale, celui qui, sur le territoire balkanique, avait préservé l'Église d'une entrée en "conflit confessionnel" et l'avait aidée à garder la notion de catholicité. (Un aspect de son droit *préjuridictionnel*⁶⁵ a là son fondement historique). Car, « si la proclamation de l'autocéphalie n'a pas conduit à la séparation des orthodoxes, c'est parce qu'elle n'était pas faite au niveau des dogmes, mais était uniquement une question d'administration »⁶⁶. De même, « [selon C. Ikonomos⁶⁷ et bien d'autres] le Patriarcat de Constantinople, qui assurait l'unité de l'Église orthodoxe, avait le droit de concéder l'autocéphalie à une Église »⁶⁸.

« L'apostolicité [*historique*] n'avait pas en elle-même et n'a toujours pas comme conséquence nécessaire la proclamation de l'autocéphalie d'une Église établie localement »⁶⁹.

Au moment de la formation d'une conscience nationale, Cyrille et Méthode (9^e siècle), ces missionnaires hellènes parmi les Slaves, jetèrent les fondements du "christianisme slave", caractérisé dès son origine par l'utilisation d'une langue slave et la création d'un

⁶⁴ D'où l'évaluation : « La structure de l'Église orthodoxe est décentralisée » ; P. LESOURD et J.-M. RAMIZ, *Le pape et le patriarche*, Paris 1964, p. 121. En effet, il est vrai que l'application du système de l'autocéphalie représente une organisation décentralisée de l'Orthodoxie et la "coexistence", en son sein, d'Églises autocéphales. Ici, on ne voit pas d'objection à l'unité de l'Église ; cette unité intérieure est le fondement principal de l'unité extérieure. Aux termes canoniques, l'autocéphalie entre autres constitue la manifestation de la synodalité dans l'administration suprême de l'Église répandue par l'univers.

⁶⁵ Voir le cours précédent, n° 5, intitulé : "Les différentes modalités canonique d'exercice de la juridiction du Patriarcat œcuménique de Constantinople".

⁶⁶ Th. PHARMAKIDIS, *Apologie*, Athènes 1840, p. 34.

⁶⁷ Cf. C. IKONOMOS, *Œuvres ecclésiastiques*, t. III, Athènes 1866, p. 529-530.

⁶⁸ Sp. GALANIS, "Comment fut déclarée l'autocéphalie de l'Église de Grèce (1833)", in *Contacts*, t. 38, n° 134 [II] (1986), p. 143.

⁶⁹ P. TREMBELAS, "Principes dominants pendant la proclamation de l'autocéphalie", in *Théologia*, t. 28 (1957), p. 5 et 6.

alphabet spécifique (l’alphabet “cyrillique”). Car il était inhérent à la nature même de l’Orthodoxie d’encourager l’évolution de l’Église sur la base explicite des cultures locales préexistantes (par exemple helléniques). De ce point de vue, l’évolution de l’autocéphalie sur la base du “facteur culturel” ne présentait pas pour l’Orthodoxie de problèmes théologiques ou canoniques⁷⁰.

Le régime ecclésial de l’autocéphalie moderne est caractérisé par l’autonomie d’organisation et de détermination de la vie de l’Église autocéphale *sur le plan national*. En effet, avec la création des États balkaniques à la suite de la décomposition progressive de l’Empire ottoman, tout au cours du 19^e siècle, les peuples orthodoxes de la presqu’île balkanique ont réclamé l’autocéphalie et l’ont obtenue, l’un après l’autre, sur la base non de la “culture ecclésiale [orthodoxe]” mais d’une “existence nationale” indépendante, en vue de laquelle on faisait appel à la “nation” du 34^e canon apostolique ; d’où *l’exigence de l’application large de ce canon aux temps modernes*.

L’autocéphalie telle qu’elle fut modelée au cours des 19^e et 20^e siècles se révéla dans la pratique une épée à double tranchant. Elle put offrir des conséquences positives notamment dans une perspective missionnaire intérieure à l’Église autocéphale. Cela peut aussi conduire à une soumission législative complexe à l’État national. Lorsque “l’autocéphalie” n’est pas respectée par l’État et sa Constitution, elle peut rapidement faire le jeu politique de l’État, mais aussi devenir un instrument privilégié de soumission de l’Église. Les gouvernants utilisèrent en effet souvent “l’autocéphalie” comme expression de leur volonté politique. L’expérience du passé néo-hellénique récent témoigne des ambitions de la classe gouvernante visant à soumettre l’Église, et les mêmes conclusions sont valables pour les autres Églises autocéphales.

Ici encore, l’autocéphalie de chaque Église établie localement comporte une expérience *politeiaque* différente en raison de l’altérité de l’idéologie *étatique* de chaque État national.

Les autocéphalies ecclésiales nationales ont très souvent remplacé le principe *territorial-géographique* de l’unité ecclésiale par le principe *territorial-national* de l’unité ethnique et étatique.

L’autocéphalie en tant que mode de relation communionnelle des Églises établies localement s’est caractérisée par une *unité dialectique* ; elle garantit ainsi la *double unité (disciplinaire et canonique)* ecclésiale entre les Églises autocéphales mais aussi l’équilibre entre les deux diaconies d’un peuple : l’ecclésiastique et la politique.

D’après l’analyse qui précède, la fonction, la position et le but que l’“autocéphalie” a dans la vie de l’Église orthodoxe deviennent de plus en plus clairs. Cependant, au cours de 19^e siècle plus précisément, toutes ces conditions n’étaient pas toujours remplies. Ainsi en Grèce par exemple, l’architecte de l’autocéphalie de l’Église de Grèce, le Régent protestant

⁷⁰ Cf. J. ZIZIOULAS, “Ortodossia...”, *op. cit.*, § 2, IV, p. 3 b.

Georges VON MAURER donna un autre contenu au terme : « [...] Église autocéphale » qui, selon lui, devrait avoir « le même nom que l'État »⁷¹ : État *grec-Église grecque*⁷². Mais une telle Église est porteuse de la personnalité nationale et non pas de son identité eschatologique. Autrement dit, une autocéphalie ecclésiale qui devient synonyme d'Église nationale, constitue une conception qui, ultérieurement, aboutira à l'ethnophylétisme*. C'est exactement ce qui correspondait au besoin que croyaient ressentir également les politiciens "autochtones" hellènes de voir une autocéphalie ecclésiastique confirmer l'indépendance nationale (1821), c'est-à-dire une autocéphalie qui ne soit pas au service de l'unité ecclésiale, mais qui élimine le caractère essentiel eschatologique, *hypostatique* et œcuménique de l'Église.

De même, « la pensée occidentale moderne a promu d'une part l'idée de séparer les nations de la source commune de la foi et, d'autre part, la nécessité de mettre en valeur leur particularité nationale face aux autres nations chrétiennes par le biais du développement d'une autorité étatique hypertrophiée. Les peuples orthodoxes ne sont pas sortis indemnes des idées anticléricales et antireligieuses utilisées par l'autorité étatique absolutiste apparue pour la première fois sur le sol européen pour déconnecter la conscience nationale des peuples de l'influence spirituelle de l'Église. L'État laïc a arbitrairement assimilé la conscience de soi nationale à la volonté étroite de l'autorité étatique et a nourri la première de visions nationalistes pour la séparer des perspectives œcuméniques de la tradition chrétienne. Dans ce cadre, on comprend pourquoi l'autorité étatique a revendiqué, a arbitrairement imposé l'idée de la séparation État-Église et a officiellement revendiqué le principe de l'autocéphalie ecclésiale pour les États nationaux qui se créaient au fur et à mesure. Le repli national sur soi de l'autorité étatique a donné libre cours à toute forme de nationalisme ou d'*ethnocentrisme* qui a ainsi pris le dessus dans les États orthodoxes, semant la confusion dans les rapports des

⁷¹ G. VON MAURER, *Das Griechische Volk*, Heidelberg 1835/Athènes 1976, p. 509. Von Maurer dans son effort d'organiser l'Église de Grèce libre (1830/1833) selon ses idées protestantes, trouva l'idée de l'autocéphalie qui correspondait à ces objectifs, déjà enracinée dans l'espace helladique. Il allait simplement donner à cette idée par ses actes un contenu concret.

⁷² Très souvent une Église nationale porte analogiquement les mêmes caractéristiques que l'État national. On pourrait en citer quelques-unes : individualisme ethnique, idéologie sous-entendue d'État, auto-suffisance comme résultat d'un égoïsme national non-dit, cultivée par un repli sur soi religieux, Église *indépendante*, etc. Alors, « l'institution canonique de l'autocéphalie dans l'organisation des Églises locales orthodoxes subit la perte de son lien fonctionnel avec la conscience œcuménique de chaque Église locale et fut utilisée pour accroître la tendance introvertie de l'autorité étatique » ; D. A. PAPANDRÉOU, "L'unité de l'Église et la pluralité...", *op. cit.*, p. 11. Une Église autocéphale présuppose par ailleurs l'altérité et la communion. Bien qu'elle soit Église une, sainte, catholique et apostolique, elle n'existe pas indépendamment des autres Églises autocéphales sous prétexte d'une attitude ecclésiale circonstancielle ; elle est Église en communion. Une Église nationale pourrait être également une Église étatique, mais la notion d'Église étatique n'est canoniquement pas identique à celle d'une Église autocéphale. La notion d'Église autocéphale a subi une véritable perversion tout au cours du 20^e siècle.

On pourrait schématiser les cas précités par l'exemple suivant :

- Église autocéphale → Église autocéphale *de Grèce (indigénité*-locus)*.
- Église nationale → Église *grecque (national-ité)*.
- Église étatique → Église *grecque d'État (institutionalisation)*.

Églises établies localement avec le Patriarcat œcuménique et dans les critères sains déterminant le fonctionnement correct de l'institution canonique de l'autocéphalie ecclésiale »⁷³.

Ce qui importait aux yeux des visionnaires de l'autocéphalie, tout au cours du 19^e siècle, lorsqu'il s'agissait de l'in-dépendance ecclésiastique d'une Église, c'était notamment la situation du pays dans lequel elle se trouvait. Cette position *orthodoxe* —au sens étymologique du mot—, a pris son sens dans la proclamation *canonique* de l'autocéphalie ecclésiale aux temps modernes. Or le concept de l'autocéphalie moderne —qui demeure en fait diachronique : “une autocéphalie sur un lieu donné et pour un lieu donné”— représente diverses Églises établies localement orthodoxes qui se sont émancipées et qui ont leur propre instance ecclésiastique administrative, et dont les frontières canoniques coïncident avec celles de leurs États.

Le “système de l'autocéphalie” à un moment donné fut (ré)activé par l'Église pour affronter efficacement la désintégration opérée atypiquement par l'*étatisme* accru et dominant, et l'*ethnophylétisme** déchaîné (nationalisme religieux-confessionnalisme politico-religieux), qui utilisèrent arbitrairement ce système. À plusieurs reprises, le Patriarcat œcuménique de Constantinople prit des initiatives pour restaurer l'authenticité et le fonctionnement canonique du système de l'autocéphalie dans l'Église orthodoxe.

Face à la conception traditionnelle de la structure articulée de l'Église orthodoxe, l'attitude de certaines Églises orthodoxes a récemment laissé clairement paraître une autre conception, caractérisée par l'accent mis unilatéralement sur l'“auto-céphalie”, au point de pouvoir parler d'un “autocéphalisme* absolu” —ou d'une “autocéphalie *ab-solue*”—, conception inconnue et étrangère à l'Orthodoxie ecclésiale.

La pratique de l'application canonique de ce système ecclésial manifeste que l'autocéphalie est toujours accordée à une ethnie/nation qui est institutionnellement organisée en État, dont les éléments constitutifs sont le peuple et la circonscription territoriale (*ejdafikovth*“-indigénité*”). Ces deux caractéristiques demeurent également les caractéristiques déterminantes d'une Église autocéphale.

L'autocéphalie accordée à un peuple signifie dans la pratique que les membres de ce peuple sont “membres” du corps du Christ en étant des “enfants” de l'Église autocéphale — sous condition qu'ils soient baptisés— et cela, comme réalité ou au moins comme *perspective*...

On ne discute plus de la question de savoir si aux peuples capables de se gouverner eux-mêmes on doit accorder une in-dépendance ecclésiastique mitigée, limitée, ou une in-dépendance sans restriction d'aucune sorte. Sous réserve des obligations découlant de la tradition canonique orthodoxe, cette in-dépendance doit être pleine et entière.

⁷³ D. A. PAPANDRÉOU, “Église et Nations”. Discours prononcé lors de la cérémonie de collation du titre de docteur *honoris causa* par l'Académie de Moscou (29-9-1992), in *Épiskepsis*, n° 484 (31-10-1992), p. 20.

Le terme d'autocéphalie évoque au premier abord l'idée d'indépendance. Tout récemment, s'est présenté le cas d'un peuple qui voulait parvenir à l'"*indépendance* ecclésiastique" à la seule fin d'acquérir une hypostase étatique, tandis que l'Église orthodoxe proclamant l'*autocéphalie* d'une Église pour ouvrir la possibilité de réaliser son unité et de sauvegarder la communion interecclésiale. Cela constitue un exemple qui indique comment ces deux termes non seulement ne sont pas identiques, mais qu'il s'agit de deux mots —dans ce cas— opposés tant du point de vue théologique (le premier est une catégorie politique de même que sa perspective, tandis que le second est une catégorie ecclésiale) que du point de vue canonique (le premier reflète une situation anticanonique, alors que le second une situation manifestement canonique). Rien ne permet d'ignorer que l'autocéphalie signifie aussi une responsabilité —ecclésiale et canonique— historique et eschatologique. Car l'autocéphalie ne peut pas être accordée —*seulement*— pour servir des intérêts politiques, mais elle l'est, *d'abord*, pour servir un peuple dans sa vocation ecclésiale. Enfin, selon les termes du métropolite Damaskinos de Suisse, la situation actuelle présuppose « le besoin urgent d'une réflexion commune des Églises établies localement orthodoxes sur l'institution de l'autocéphalie, dans le sens du dépassement d'un repli sur soi de chacune d'elles et de la création d'une authentique communion des Églises autocéphales orthodoxes »⁷⁴.

Enfin, aux temps modernes, c'est le *moment ethnique* qui avait présidé à l'organisation des Églises autocéphales et contribué à donner à chacune de ces Églises établies localement sa propre physionomie. La question qui se pose maintenant et à l'aube de l'*ère européenne* (depuis 1993) est la suivante : Ce moment ethnique doit-il rester déterminant dans l'organisation des Églises établies localement orthodoxes en Églises autocéphales ? C'est pour cette raison aussi que l'autocéphalie dans l'Église orthodoxe aujourd'hui se trouve encore *in via*...

— Raisons, conditions et critères de la proclamation⁷⁵ de l'"autocéphalie"

Dans les lignes précédentes, on a vu que les Conciles œcuméniques se sont occupés occasionnellement de l'"autocéphalie" des diverses Églises sans pour autant déterminer une procédure spéciale de proclamation de l'"autocéphalie" d'une Église établie localement —qui

⁷⁴ D. A. PAPANDRÉOU, "Orthodoxie et Balkans". Conférence prononcée à la Société d'Études Macédoniennes à Thessalonique (30-11-1992), in *Épiskepsis*, n° 489 (28-2-1993), p. 12. Il traite de l'Orthodoxie comme facteur de paix et de réconciliation dans la situation actuelle des peuples de la péninsule balkanique, mais traite également du passé historique de ces peuples et tirant des conclusions valides pour notre époque.

⁷⁵ On utilise très souvent l'expression "*reconnaissance (ex tunc)* — ou *déclaration* — de l'autocéphalie" d'une Église locale. On doit souligner à cette occasion qu'une Église autocéphale ne fait jamais l'objet d'une "reconnaissance" ; elle est *proclamée (ex nunc)* en tant que telle. Par ailleurs, la notion de *déclaration* présuppose un acte unilatéral — de la part d'une Église qui prend une initiative arbitraire d'*in-dépendance* — et ce n'est pas le cas non plus pour utiliser ce terme pour la *proclamation* de l'autocéphalie.

remplissait manifestement les conditions d'une telle proclamation. Ainsi, le Ier Concile œcuménique dans ses 4e, 5e, 6e et 7e canons détermine-t-il un système général de structuration ecclésiastique sur la base de la métropole. Le IIe Concile œcuménique se référa aux limites de juridiction des Églises autocéphales de Constantinople, Alexandrie et Antioche⁷⁶. Le IIIe Concile œcuménique, dans son 8e canon, affirma et consacra l'autocéphalie de l'Église de Chypre⁷⁷. Le IVe Concile œcuménique, dans son 28e canon, constitua une étape d'importance primordiale pour l'examen de la question de la construction administrative patriarcale de l'Église⁷⁸. C'est grâce à lui en effet que le "système patriarcal" de la Pentarchie fut consacré et que l'organisation administrative de l'Église fut achevée⁷⁹. En sus, en raison des décisions administratives canoniques du IVe Concile œcuménique, l'autocéphalie fut concrètement limitée aux cinq Patriarches et à l'archevêque de Chypre⁸⁰. De nouvelles autocéphalies surgirent, lorsque, à partir du 10e siècle, d'autres États chrétiens se formèrent en Orient, en dehors des limites de l'Empire romain d'Orient. Après leur indépendance politique, ces nouveaux États proclamèrent tôt ou tard leur liberté au point de vue ecclésiastique par rapport à l'Empire romain d'Orient. De cette manière prirent naissance le Patriarcat de Tirnovo, chez les Bulgares et, plus tard, celui d'Ochrida et celui d'Ipek (*Pec*), chez les Serbes. Il s'agissait d'autonomies ecclésiastiques qui survécurent longtemps aux États politiques qui les avaient créées. L'Église de Russie, quant à elle, déclara son indépendance vis-à-vis du Patriarcat de Constantinople lorsque cette ville tombera aux mains des Ottomans⁸¹.

Par ailleurs, le "système de l'autocéphalie" peut délimiter dans la pratique ecclésiastique :

- a. la forme de libre administration des Églises établies localement ;
- b. le moyen de leur organisation et administration ;
- c. le degré de leur indépendance par rapport au Patriarcat œcuménique et aux autres Églises établies localement orthodoxes. Ainsi l'indépendance ecclésiastique des Églises orthodoxes établies localement peut se distinguer en "relative (partielle)" (*scetikhv*),

⁷⁶ N. MILASCH, *Droit ecclésiastique...*, *op. cit.*, p. 425-426.

⁷⁷ Cf. L. HERMAN, "Autocéphale"..., *op. cit.*, t. I, col. 1476 ; V. EGGLEZAKIS, *Épiphanie de Salamis, le père de l'autocéphalie chypriote*, Nicosie 1982, p. 3 et 10.

⁷⁸ De plus, voir 36e canon du Quinisexte Concile œcuménique ; *SYNTAGMA*, t. II, p. 387-388 ; cf. L. HERMAN, "Autocéphale"..., *op. cit.*, t. I, col. 1478.

⁷⁹ P. RODOPOULOS, *La diaspora orthodoxe du point de vue ecclésiologique et canonique*, Athènes 1980, p. 4-5 ; VI. PHIDAS, *L'institution de la Pentarchie des Patriarcats*, t. I, Athènes 1969, p. 175-319.

⁸⁰ *Ibid.*, t. II, Athènes 1970, p. 75-105.

⁸¹ Cf. L. HERMAN, "Autocéphale"..., *op. cit.*, t. I, col. 1476-1477.

“entière” (plhvrh") et “absolue” (ajpovluto")⁸². La première correspond au système des Églises autonomes, la deuxième au système des Églises autocéphales et la troisième au système des Patriarcats (Églises patriarcales).

Comme d’ailleurs toute l’organisation administrative de l’Église, l’autocéphalie est consacrée dans la tradition de l’Église orthodoxe comme un facteur qui sert l’Église, et qui, pour cette raison, ne peut pas être utilisé afin de satisfaire d’autres buts qui ne seraient pas — purement— canoniques (par exemple, le national[isme]-phylétisme, les ambitions politiques, l’hégémonisme, l’ambition mondaine de domination d’un Trône patriarcal, etc.)⁸³. Le principe de l’autocéphalie administrative canonique ne peut s’appliquer que lorsqu’il n’est pas contraire à un autre ou à d’autres principes fondamentaux de la tradition ecclésiale et canonique relatifs à l’organisation administrative de l’Église, comme le principe de l’existence d’une seule “tête” administrative dans l’Église proclamée autocéphale ou le principe de l’existence d’un seul évêque dans chaque épiscopie⁸⁴, etc.⁸⁵. Établie suivant la procédure canonique, l’autocéphalie d’une Église *s’exerce dans les limites de la province pour laquelle a été proclamé et accordé ce privilège ecclésial*. Cela signifie que les Églises autocéphales ont une juridiction restreinte dans leurs limites territoriales et qu’elles n’ont pas de pouvoir canonique d’accorder l’autocéphalie aussi bien à l’intérieur qu’à l’extérieur du territoire canonique de l’Église autocéphale. Toutefois, elles ont le pouvoir d’accorder l’“autonomie” à des églises ou à des monastères se trouvant toujours dans les limites de leur juridiction ecclésiastique⁸⁶. Il est clair que ce principe canonique vaut également pour les territoires administratifs jouissant d’une autocéphalie ecclésiastique de caractère national (temps modernes).

D’ailleurs, l’autocéphalie d’une Église est destinée à être indissociablement liée à un territoire précis, dont les Églises locales (épiscopies) constituent un corps administratif unique. Il faut alors que sa proclamation corresponde à des nécessités réelles de l’Église établie localement qui ne peuvent être satisfaites par l’organisation administrative canonique

⁸² Voir le développement de cette qualification tripartite canonique correcte chez P. AKANTHOPOULOS, *Les institutions de l’“autonomie” et de l’“autocéphalie” des Églises orthodoxes...*, *op. cit.*, p. 32.

⁸³ VI. PHIDAS, “L’“autocéphalie” et l’“autonomie” dans l’Église orthodoxe”, in *Néa Sion*, t. 71 (1979), p. 30.

⁸⁴ J. GAUDEMET, *Le Gouvernement de l’Église...*, *op. cit.*, p. 124 ; MAXIME de Sardes, *Le Patriarcat œcuménique...*, *op. cit.*, p. 377-390.

⁸⁵ Comme, par exemple, le principe d’*attachement* local de chaque évêque ou bien celui de leur inamovibilité, ou encore de leur regroupement en synodes métropolitains.

⁸⁶ Sp. TROIANOS, “Remarques sur les conditions de forme et de fond de la proclamation de l’autocéphalie et de l’autonomie dans l’Église orthodoxe”, in *Tome en l’honneur du métropolitain de Kitros Barnabé*, Athènes 1980, p. 348 ; cf. J. ERICKSON, “Autocephaly in Orthodox canonical Literature to the thirteenth century”, in *St Vladimir’s theological quarterly*, t. 15 (1971), p. 28-41.

déjà existante. Et cela est indispensable, car la proclamation de l'autocéphalie n'est pas une fin en soi ou éonistique. Il faut aussi que cette proclamation vise à assurer non seulement l'unité *communienne* de l'Église orthodoxe mais aussi l'unité intérieure de l'Église orthodoxe établie localement proclamée autocéphale. De plus, il faut que cette Église autocéphale présente une organisation intérieure satisfaisante garantissant l'application de la praxis canonique pour l'ordination et le jugement des évêques, ainsi que pour l'organisation canonique de toute sa vie ecclésiastique⁸⁷.

Du point de vue de la tradition canonique, les primats des Églises autocéphales orthodoxes, sur l'invitation du Patriarche œcuménique —sans préjudice du droit *préjurisdictionnel** exercé dans ses limites patriarcales—, ont le droit de prendre la décision valide de proclamer une province ecclésiastique autocéphale. Pour éviter des irrégularités de la *taxis* canonique et d'autres problèmes, chaque fois qu'il procédait à la proclamation de l'autocéphalie d'une Église établie localement, le Patriarcat œcuménique englobait tous les chrétiens orthodoxes qui se trouvaient dans l'Église autocéphale émancipée, lui assurant ainsi une autorité incontestable (*ajstasivaston*). Cela est lié à la "communio" dans laquelle se trouve une Église autocéphale avec les autres Églises autocéphales. Cette communion ne peut pas être réalisée si l'autorité ecclésiastique créée est contestée. Enfin, chaque fois que cette communion est absente, l'autocéphalie est réduite à néant, parce que la tête de l'Église en cause n'est pas reconnue comme authentique par l'Église orthodoxe répandue par tout l'univers⁸⁸.

— *Raisons amenant à la proclamation de l'autocéphalie d'une Église*

— Son territoire doit être indépendant du point de vue canonique, et ne pas se confondre avec l'espace géographique d'une autre Église autocéphale ; c'est-à-dire, qu'il faut que soient assurées ce qu'on appelle les "limites noétiques des Églises" ;

— Tous les fidèles d'une province ecclésiastique (clergé et peuple) constituant un seul corps doivent consentir à la création d'une nouvelle Église autocéphale ;

— L'autocéphalie d'une Église doit unir dans ses limites tous les chrétiens qui y vivent afin que cette unité soit assurée ;

— Lorsqu'on estime que l'autocéphalie est offerte dans l'intérêt de l'Église qui sera indépendante ;

⁸⁷ Cf. VI. PHIDAS, "L'autocéphalie" et l'"autonomie"...", *op. cit.*, p. 31-32 ; METHODE d'Axomis, "Manière de la proclamation de l'autocéphalie et de l'autonomie d'une Église", in *Ecclésiasticos Pharos*, t. 61 (1979), p. 647 ; cf. L. HERMAN, "Autocéphale"...", *op. cit.*, t. I, col. 1478 ; A. KNIAZEFF, *Cours de Droit Canon*, IIe partie, Paris 1988, p. 73-74.

⁸⁸ MÉTHODE d'Axomis, "Manière de la proclamation...", *op. cit.*, p. 647-648.

— Il faut que l'indépendance soit accordée pour des raisons de bonne administration ou de nécessité et non pour des raisons d'émancipation, de détachement injustifié ou d'éloignement définitif du corps de l'Église ;

— Si la libre administration d'une Église établie localement peut contribuer de façon plus efficace à l'exercice de son administration ecclésiastique ;

— Lorsque la communication ordinaire est empêchée entre l'Église-mère et l'Église établie localement qui demande l'autonomie ou l'autocéphalie ;

— Lorsque, dans un peuple, il y a une homogénéité nationale et, *a fortiori*, lorsque ce peuple, homogène du point de vue de la nation, vit dans le cadre d'un État.

— *Conditions pour la proclamation de l'autocéphalie d'une Église*

La proclamation de l'autocéphalie ne peut s'obtenir sur n'importe quelle base ; il faut aussi que certaines conditions⁸⁹ soient remplies :

— Les limites territoriales de la province où l'Église établie localement constitue un corps ecclésiastique administratif unique doivent être fixées ;

— L'Église qui demande son *in-dépendance* canonique doit présenter une organisation intérieure et une autonomie garantissant son exercice selon le droit canonique d'élection, d'ordination et de jugement des évêques ;

— Les besoins pastoraux substantiels de l'Église établie localement qui va être proclamée indépendante doivent être satisfaits ;

— La tradition et la praxis canoniques orthodoxes lors de la demande et de la proclamation doivent être respectées ;

— Il doit exister un consensus de tous les fidèles sous l'autorité spirituelle d'une seule et incontestable tête de l'Église autocéphale ;

— Que soit garantie (le "gage") la "communion" future entre l'Église-mère et l'Église autocéphale, ainsi que le maintien de l'unité intérieure de l'Église établie localement concrète, mais également son unité avec toutes les autres Églises autocéphales orthodoxes.

— *Critères pour la proclamation de l'autocéphalie d'une Église*

De la tradition séculaire de la pratique ecclésiastique se dégage un certain nombre de critères selon lesquels est considérée comme canonique la proclamation d'une Église établie localement autocéphale.

— C'est l'Église répandue par tout l'univers qui proclame une Église établie localement en tant qu'autocéphale. Par voie de conséquence, toute proclamation arbitraire ou

⁸⁹ Une présentation des conditions d'un point historique est opérée par Ch. K. PAPASTATHIS, "Aspects de l'autocéphalie au sein de l'Église orthodoxe", in *Dinamica juridica postconciliar* (*Trabajos de la XII Semana de Derecho Canonico*), Salamanca 1969, p. 299-301.

faite par une partie seulement des Églises autocéphales, est anticanonique, car elle est contraire à la tradition canonique bimillénaire et ne sert pas l'unité de l'Église ;

— L'organe compétent pour la proclamation de l'autocéphalie est le Concile œcuménique. Par conséquent, le Concile panorthodoxe à venir pourra jouer ce rôle ;

— La proclamation de l'autocéphalie présuppose le consentement du Trône patriarcal de la juridiction duquel sera détachée l'Église établie localement ;

— La procédure canonique est engagée par le Trône œcuménique qui, selon la tradition canonique de l'Église orthodoxe, jouit du "droit préjuridictionnel" d'une "prérogative d'honneur" dans la taxis des Églises établies localement et règle la question dans le cadre d'un Concile panorthodoxe.

* * * * *

Enfin, le problème posé par l'autocéphalie a déjà été réduit, et il est en passe d'être résolu et l'on espère qu'il sera avant que le saint et grand Concile panorthodoxe à venir ne soit convoqué. Cela résulte de la dernière rencontre de la Commission interorthodoxe préconciliaire préparatoire intervenue à Chambésy (Genève) du 7 au 13 novembre 1993. Le texte adopté a pour titre "l'autocéphalie et la manière de la proclamer" et sa teneur est la suivante :

« La Commission interorthodoxe préparatoire, après avoir travaillé sur la base des contributions des très saintes Églises orthodoxes et du rapport du Secrétaire pour la préparation du saint et grand Concile de l'Église orthodoxe sur la question de **l'autocéphalie et [de] la manière de la proclamer**, a examiné les dimensions ecclésiologiques, canoniques, pastorales et pratiques de l'institution de l'autocéphalie dans l'Église orthodoxe, et a abouti aux conclusions suivantes :

1. L'institution de l'autocéphalie exprime de façon authentique un des aspects fondamentaux de la tradition ecclésiologique orthodoxe sur les rapports de l'Église locale et de l'Église répandue à travers tout l'univers de Dieu. Ce lien profond entre l'institution canonique de l'autocéphalie et l'enseignement ecclésiologique orthodoxe concernant l'Église locale justifie tant la sensibilité des Églises autocéphales établies localement orthodoxes pour le règlement des problèmes existants quant au fonctionnement correct de l'institution que leur volonté de participer, par leurs contributions circonstanciées, à la mise en valeur de cette institution pour le profit de l'unité de l'Église orthodoxe.

2. La périchorèse entre localité et œcuménicité, fidèle à l'ecclésiologie orthodoxe, détermine le rapport fonctionnel entre l'organisation administrative et l'unité de l'Église. De ce fait, un accord total fut constaté quant à la place de l'institution de l'autocéphalie dans la vie de l'Église orthodoxe.

3. Un accord total fut constaté en ce qui concerne les conditions canoniques que requiert la proclamation de l'autocéphalie d'une Église établie localement, à savoir le consentement et l'action de l'Église-mère, l'obtention du consensus pan-orthodoxe et le rôle du Patriarcat œcuménique et des autres Églises autocéphales dans la procédure de proclamation de l'autocéphalie. Selon cet accord :

(a) L'Église-mère, qui reçoit une demande d'autocéphalie de la part d'une région ecclésiastique qui dépend d'elle, évalue si les conditions ecclésiologiques, canoniques et pastorales sont remplies pour l'octroi de l'autocéphalie. Dans le cas où le Synode local de l'Église-mère, en tant que son organe ecclésiastique suprême, donne son consentement à la demande, il soumet sa proposition à ce sujet au Patriarcat œcuménique pour la recherche du consensus panorthodoxe. Elle en informe les autres Églises autocéphales établies localement.

(b) Le Patriarcat œcuménique, selon la pratique panorthodoxe, communique par lettre patriarcale, tous les détails concernant ladite demande et recherche l'expression du consensus pan-orthodoxe. Le consensus panorthodoxe s'exprime par la décision unanime des Synodes des Églises autocéphales.

(c) En exprimant le consentement de l'Église-mère et le consensus panorthodoxe, le Patriarche œcuménique proclame officiellement l'autocéphalie de l'Église requérante par la publication d'un Tomos patriarcal. Le Tomos est signé par le Patriarche œcuménique. Il est souhaitable qu'il soit co-signé par les Primats des Églises autocéphales, mais il doit en tout cas l'être par le Primate de l'Église-mère.

4. L'Église établie localement proclamée autocéphale est intégrée dans la communion des Églises autocéphales en tant que membre à part entière et jouit de tous les privilèges canoniques, consacrés par la pratique pan-orthodoxe (Diptyques, commémoration, relations interorthodoxes, etc.).

[...] »⁹⁰.

Le contenu de ce texte préconciliaire explique, comme on l'a vu plus haut, pourquoi l'autocéphalie dans l'Église orthodoxe aujourd'hui se trouve encore "*in via*", et, notamment, en ce qui concerne l'Église orthodoxe située dans l'*Europe unie* à venir...

⁹⁰ Voir *Épiskepsis*, n° 498 (11/1993), p. 23-24, et *Supplément au SOP*, n° 183 (12/1993), document 183.A, p. 11-12.

4. La dialectique entre “*nation* étatique” et “*autocéphalie* ecclésiale”⁹¹

« L’autocéphalie administrative d’une Église établie localement sert à l’unité de l’Église ».
(Déclaration de la 3e Conférence préconciliaire interorthodoxe, Chambésy-Genève, 1976).

« Les intérêts des nations ne peuvent être placés au-dessus de la vérité ».
(Patriarche de Russie Alexis II-
in *France Catholique*, n° 2340 du 31-1-1992).

La dialectique historiquement récente entre la “*nation*” étatique et l’“*autocéphalie*” ecclésiale — qui fait référence à la dialectique adéquate entre “*nature*” et “*grâce*” ou, de même, entre le “*créé*” et l’“*incréé*”— constitue un élément ecclésiologico-canonique spécifique de grande importance. Il s’agit d’une question qui n’a jamais été clairement élucidée d’une manière systématique. La théologie orthodoxe est donc impérativement invitée à l’élucider en priorité, tant du point de vue théologique que du point de vue historico-canonique, et tout particulièrement aujourd’hui, à une époque où le nationalisme, sous la forme de l’ethno-phylétisme ou sous d’autres formes, s’accroît sensiblement, alors que l’*autocéphalie* comporte certainement des problèmes théologiques et canoniques plus

⁹¹ Extrait de Gr. D. PPATHOMAS, *Le Patriarcat œcuménique de Constantinople, les Églises autocéphales orthodoxes de Chypre et de Grèce, et la Politeia monastique du Mont Athos dans l’Europe unie — Approche nomocanonique* (Thèse de Doctorat en droit et en droit canonique, présentée à la Faculté du Droit Jean Monnet de l’Université Paris XI et à la Faculté de Droit canonique de l’Institut Catholique de Paris), 3 vol., Paris, 26 mars 1994, 974 [texte] et 650 [annexes] p. (Cette thèse a été reproduite par l’“Atelier National de Reproduction des Thèses” de France, en 3 volumes et en microfiches, Lille, 1994) ; vol. 1, p. 81-89. De même, in *L’Année canonique*, vol. 43 (2001), p. 75-92, et in Archim. Grigorios D. PPATHOMAS, *Essais de Droit canonique orthodoxe*, Firenze, Università degli Studi di Firenze/Facoltà di Scienze Politiche “Cesare Alfieri” (coll. Seminario di Storia delle istituzioni religiose e relazioni tra Stato e Chiesa-Reprint Series, n° 38), 2005, ch. I, p. 5-24.

profonds auxquels l'Orthodoxie ne peut éviter de se confronter. Il est vrai que la dialectique en question influence inévitablement le domaine tant de la vie ecclésiale (au sens large) que de la vie ecclésiastique (au sens institutionnel). Lorsque des aberrations interviennent au sein de cette dialectique, apparaît ce que l'on appelle : le "nationalisme religieux" ou, plus particulièrement, dans l'univers orthodoxe, le "nationalisme ecclésiastique".

En effet, récemment apparu dans l'atmosphère ecclésiale orthodoxe (surtout au cours du 19^e siècle, mais encore persistant au début du 21^e siècle), ce phénomène qui prend source dans une fermentation idéologique très répandue et survenue au sein de l'Occident (après l'émergence du principe des nationalités-12^e et 15^e/16^e siècles), a été conciliairement condamné comme hérésie par le Saint et Grand Concile panorthodoxe de Constantinople (1872)⁹² et qualifié, d'après les revendications arbitraires d'autocéphalie ecclésiale au cours du 20^e siècle, d'*autocéphalisme*⁹³. Mais quelle est la nature du lien existant entre l'*autocéphalie ecclésiale* et la *conscience nationale*, institutionnellement accouplées dans les pays, d'abord traditionnellement orthodoxes — dans l'espace *préjuridictionnel*⁹⁴ du Patriarcat

⁹² Voir le texte conciliaire de grande importance présenté dans J.-D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. 45, *Synodi Orientales (1860-1884)*, texte n° 65, Graz, Akademische Druck-Verlagsanstalt, 1961, col. 417-546.

⁹³ Ce néologisme veut désigner une tendance ecclésiastique relativement récente et manifestement anticanonique à un double point de vue. D'une part, le désir ardent d'acquiescer à tout prix, même si les conditions *géo-ecclésiastiques* correspondantes ne le permettent pas, le *status autocephalus* d'une unité territoriale. D'autre part, la tendance concrète de l'exercice *hyperoriorius* d'une juridiction ecclésiale sur le territoire d'une autre Église autocéphale — ou de l'ensemble de la diaspora — sous le seul prétexte d'existence des droits ecclésiastiques indéfinis. À vrai dire, il s'agit d'un "nationalisme ecclésiastique" flagrant. C'est là qu'il faut surveiller très attentivement les ennemis de l'unité ecclésiale qui se cachent sous l'idée d'autocéphalie. À chaque fois que le nationalisme et le phylétisme ou l'identité culturelle réclament la priorité sur l'unité de l'Église, ils doivent être clairement refusés et sacrifiés. L'ecclésiologie orthodoxe ne peut attribuer une valeur de réalité ultime à aucune réalité historique en tant que telle, mais, seulement, au Christ et à la récapitulation eschatologique de toute chose en Lui ; c'est ce qui est proclamé dans chaque divine liturgie. Enfin, l'*autocéphalisme* est en fait la version "gallicane" ou encore "protestante" de l'autocéphalie.

⁹⁴ Terme emprunté au droit administratif français ; il s'agit — en lui attribuant un *nouveau* contenu (pour réaliser l'exhortation : « kainotomei n ta; ojnvmata ») — d'une qualification concernant le territoire d'une Église autocéphale émancipée d'une juridiction — *toujours* patriarcale —, où l'Église patriarcale n'exerce aucune autorité ecclésiastique juridictionnelle, spirituelle ou administrative. Une Église autocéphale *moderne* constitue toujours un "territoire *préjuridictionnel*" (prodikaïodosiako;) du Patriarcat dont elle est issue et canoniquement émancipée ; elle ne constitue pas un "territoire ex-juridictionnel", car, alors, la juridiction reviendrait à l'Église patriarcale dans le cas d'une abolition de l'Église locale (exemple récent de l'Église autocéphale d'Albanie). À titre d'exemple, est territoire *préjuridictionnel* du Patriarcat œcuménique de Constantinople — cas unique de ce point de vue dans l'Église orthodoxe — tout ressort territorial de chaque Église autocéphale se situant dans les limites patriarcales de ce Patriarcat, telles que définies par les [(IIe et) IVe] Conciles œcuméniques. Voir à ce propos Archim. Grigorios D. PAPATHOMAS, "Les différentes modalités canoniques d'exercice de la juridiction du Patriarcat œcuménique de Constantinople", in *Istina*, t. XL, n° 4 (1995), p. 369-385,

œcuménique — en Europe et, par la suite et par extension, au sein de la “Diaspora” orthodoxe dans le monde entier ? C’est justement là que l’on voit que ce rapport a été amplifié par les circonstances historiques des deux derniers siècles.

Par ailleurs, la spécificité du rapport entre “nation” et “autocéphalie” dans l’Église orthodoxe a d’abord un fondement doctrinal — avec des répercussions disciplinaires —, reflétant avant tout la rencontre de l’expérience humaine tout court et de l’expérience spécifiquement ecclésiale, telle qu’elle se manifeste dans un lieu concret. Cette question revêt une importance particulière lorsque de grands problèmes de foi ou de structure sont en jeu, notamment au sein de la “diaspora” orthodoxe dans le monde entier. Or comme on pourra le constater, le rapport entre “nation” et “autocéphalie” présente plusieurs aspects, ce qui donne beaucoup d’ampleur au champ des recherches que l’on peut effectuer sur le sujet.

* * * * *

La catégorie “**nation**” est une catégorie relevant d’abord de l’ordre de la *nature* (*catégorie naturelle*) et, par la suite, de l’ordre de la *culture* (*catégorie culturelle*), qui sert à désigner une population organisée — ou non — en État, en exprimant la conscience qu’elle a de son unité et l’origine commune et particulière de ses membres. Tels sont les critères majeurs de définition de la “nation”. D’autre part, l’“**autocéphalie**” est une catégorie relevant d’abord de l’ordre de la *grâce* (*catégorie de grâce*) et, par la suite, de l’ordre de la *communion* (*catégorie communionnelle*) ; elle est, en premier lieu, une catégorie *ecclésiale* — car christologique — et *conciliaire* — car triadologique —, avant d’être ecclésiastique (administrative ou autre). Elle a été “conçue” pour instaurer le rapport entre l’Église et l’*entité nationale étatique* d’un peuple [*dimension christologique*] et pour sauvegarder la communion (ecclésiale) entre des *entités géo-ecclésiales*, des Églises « kata; tov pou » (*établies localement*) [*dimension triadologique*] : c’est-à-dire des Églises “*métropolitaines*” [du système⁹⁵ métropolitain/Ier Concile œcuménique de Nicée (325)], des Églises *autocéphales* ou

notamment les p. 371-375, et in *Le Messager Orthodoxe*, n° 141 (II/2004), p. 42-72, notamment p. 46-53. Voir également *infra*, texte n° D 8.

⁹⁵ Pour le profit de ses fidèles, l’Église orthodoxe utilise avec une certaine liberté plusieurs formes d’organisation, plusieurs structures organiques, que l’on appelle des “systèmes”. Ces systèmes régissent les rapports qu’entretiennent les fidèles, les ministères, les institutions, les Églises autocéphales locales au service du fonctionnement ecclésial. C’est ainsi que l’Église utilisa largement la pratique du *suvsthma* [> *sunivsthmi*] notamment au niveau pratique et administratif. Il s’agit littéralement d’une réunion en un corps soit de plusieurs objets, soit de diverses parties d’un même objet. Partant de là, il s’agit d’un ensemble structuré, constituant un tout organique, un tout combiné, ou formant une méthode pratique. En d’autres termes, le système présuppose une hétérogénéité et une uniformité à la fois, et son application une “législation” commune ; il forme un tout et exclut tout ce qu’il ne contient pas. En tant que *révocable* — du point de vue ecclésial —, il est bien distinct de l’*institution* qui demeure *irrévocable*. Comme tels [*systèmes ecclésiaux*], l’Église — ayant la liberté de les appliquer, de suspendre ou d’annuler leur

archiépiscopales [du système d'autocéphalie/IIIe Concile œcuménique d'Éphèse (431)] et des Églises *patriarcales* ou *Patriarcats* [du système patriarcal et du système de la Pentarchie/IVe Concile œcuménique de Chalcédoine (451)]⁹⁶. Par conséquent, étant donné cette évolution historico-canonique *homocentrique*⁹⁷, l'autocéphalie est devenue en fin de compte une *catégorie conciliaire*. Effectivement, comme le Synode "local" (c'est-à-dire non "œcuménique") métropolitain, archiépiscopal ou patriarcal garantit et sauvegarde l'*unité* et la *communion* des Églises locales/épiscopales (*ad intra*), l'autocéphalie, à son tour, offre la possibilité de garantir et de sauvegarder l'*unité* et la *communion* ecclésiales aussi bien des Églises locales d'une Église autocéphale (*ad intra*) que des Églises « *kata; tovrou* » , autocéphales et patriarcales (*ad extra*).

De plus, la première notion, celle de la **nation**, connote, par définition, un mouvement de retour vers l'intérieur (*ad intra*), le soi-même collectif, de l'entité-nation(ale), notamment lorsqu'elle correspond à une volonté consciente d'isolement même avant l'apparition de tout sentiment de xénophobie à l'encontre des autres entités nationales ; il s'agit d'une fermeture à caractère isolationniste, résultant parfois d'un "égoïsme ethnique". La seconde notion, celle de l'**autocéphalie**, étant canoniquement offerte à une ethnie et renforçant d'abord l'*unité* de l'entité nationale — comme d'ailleurs l'unité intérieure (*ad intra*) de l'Église autocéphale de cette nation/état —, connote un mouvement d'ouverture vers l'extérieur (*ad extra*) ayant pour but principal la *communion* (*koinonia*) avec les autres Églises autocéphales et, par extension, avec les autres nations, orthodoxes — ce qui est notre cas — ou, évidemment, non-orthodoxes. En d'autres termes, alors que la *nation* accentue les éléments de la différenciation entre les groupes ethniques⁹⁸, au contraire, l'*autocéphalie* unit dans une communion ecclésiale les "différentes" nations et ethnies. L'"événement de communion" n'est donc pas, en premier

application lorsqu'elle l'estime nécessaire — connaît, entre autres, le système métropolitain, le système de l'autocéphalie, le système patriarcal, le système de la pentarchie, etc., sans qu'elle les élève au rang d'institution. Enfin, l'application/(ré)activation des systèmes ecclésiaux par l'Église n'est pas identique à un *systématisation* institutionnel, profondément étranger à son *hypostase*.

⁹⁶ Voir ces étapes conciliaires développées dans Archim. Grigorios D. PAPATHOMAS, *L'Église autocéphale de Chypre dans l'Europe unie (Approche nomocanonique)*, Thessalonique-Katérouni, Éd. Épektasis (coll. Bibliothèque nomocanonique, n° 2), 1998, p. 46-81.

⁹⁷ À ce jour (année 2005), les Églises « *kata; tovrou* » peuvent être distinctes comme suit :
— *Églises patriarcales* ou *Patriarcats* (Patriarcats [de Rome], de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem).
— *Églises autocéphales-patriarcales* (Églises de Russie, de Serbie, de Roumanie, de Bulgarie et de Géorgie).
— *Églises autocéphales* (Églises de Chypre, de Grèce, de Pologne, d'Albanie et de Tchéquie et Slovaquie).

— *Églises autonomes* (Églises de Finlande et d'Estonie).

— *Églises semi-autonomes* (Église de Crète).

⁹⁸ L'aberration devient plus grande encore lorsque l'on constate que la nation cherche inconditionnellement à s'exprimer à travers une réalité étatique concrète, où l'idée de la nation — comme d'ailleurs la notion de l'autocéphalie d'une *Église nationale* — subit une assimilation déterminante par l'étatisme dominant accru.

lieu, un événement de nature naturelle ou institutionnelle, mais bien de nature *charismatique*. Or l'autocéphalie fut adoptée et proposée par l'Église en tant que *confirmation* mais également et en même temps en tant que *transcendance* (uJpevrbasi") — et ainsi en tant qu'*ouverture* — de la nation.

Ici encore, l'autocéphalie désigne une "*particularisation*" (ajsugcvtw"-*"sans mélange", "sans confusion"*) canonique administrative, mais "*sans rupture*" (ajdiairevtw"-*"sans division", "sans séparation"*) de l'unité, de la foi et de la communion avec les autres entités géo-ecclésiales *établies localement* (« kata; tov pou" »). Effectivement, l'autocéphalie ecclésiale contient le "*sans mélange*" et le "*sans division*" chalcédoniens simultanément. Car elle présuppose l'*autonomie* de l'entité géo-ecclésiale mais aussi son *intégralité* communionnelle et cela *à la fois*. Il n'est pas fortuit que ce fut le même [IVe] Concile œcuménique de Chalcédoine (451) qui inventa l'*horos* ayant le *contenu christologique* de l'ajsugcvtw" et ajdiairevtw" des deux natures du Christ, dans le domaine dogmatique, et qui institua parallèlement le "*système* (et non pas l'*institution*⁹⁹) patriarcal" — autrement dit et dans le fait l'*autocéphalie patriarcale* — et en même temps le "*système* (et non pas l'*institution*) de la Pentarchie" — autrement dit la communion des *autocéphalies patriarcales* — de cinq Patriarcats¹⁰⁰, donnant ainsi un *contenu trinitaire* aux structures canoniques de la vie de l'Église. C'est pour cette raison que l'autocéphalie présuppose le contexte de la *koinonia ecclésiale*. L'autocéphalie donc est une catégorie relationnelle, communionnelle, car, d'une part, elle englobe et *met ensemble* [syn-ode¹⁰¹] plusieurs Églises locales [*épiscopies*] qui se trouvent en *koinonia* entre elles au sein de l'Église autocéphale (unité et communion conciliaires *ad intra*), ayant un *protos*, un primat, auquel elle se réfère ecclésialement, et, d'autre part, elle se trouve, à son tour, en *koinonia* avec d'autres Églises autocéphales-

⁹⁹ L'Église ne connaît, en fait, que *seulement* deux institutions (ecclésiales) fondées par/dans le Nouveau Testament — dès le début de l'apparition historique de l'Église — et faisant partie de sa structure propre : l'évêque/Église locale et le synode local. D'une part, l'évêque/Église locale constitue(nt) une *institution constitutive*, alors que le synode constitue une *institution fonctionnelle* de l'Église (l'Église peut continuer à "vivre" malgré une suspension momentanée des convocations de synode pour des raisons circonstancielles). En d'autres termes, si l'évêque doit être considéré comme l'*élément-constitutif permanent* du corps ecclésial *inter-local*, le synode représente l'*élément-moteur périodique* de la "liturgie" (c'est-à-dire du fonctionnement) de l'Église. Tous les autres éléments sont soit des *extensions* de ces institutions (p. ex. la paroisse-synode patriarcal), soit des *systèmes* ecclésiaux (et canoniques). L'institution, ayant un caractère irrévocable, doit être bien distinguée du *système* (p. ex. le système métropolitain, le système de l'autocéphalie, etc.) et du sacrement/mystère (p. ex. le sacrement de l'Eucharistie). Enfin, l'Église applique/(ré)active des systèmes mais ne fonde pas des institutions.

¹⁰⁰ À savoir, les Patriarcats de Rome, de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem (451). De plus, il faut considérer comme sixième Église autocéphale de l'époque l'Église autocéphale de Chypre, issue du IIIe Concile œcuménique d'Éphèse (431).

¹⁰¹ Étymologiquement, le mot *syn-odo*, du verbe *sunodeuvw*, signifie "faire route ensemble" ; d'où la qualification « jEkkhhsiva sunovdou o[noma [l'Église qui porte le nom de synode, qui tire son (sur)nom du synode ; Église est donc un nom conciliaire] » (St Jean Chrysostome ; *P. G.*, t. 55, col. 493 ; cf. t. 61, col. 527).

patriarcales (unité et communion conciliaires *ad extra*). Elle accorde donc et accepte à la fois une *autonomie* ecclésiastique identifiée, d'une part, à l'autonomie nationale, en parallèle, et, d'autre part, à une *intégralité* communionnelle ecclésiale.

Autocéphalie, par ailleurs, signifie un dynamisme institutionnel exclusif et la possibilité ecclésiale concrète pour l'Église du Christ d'assumer en s'y intégrant l'existence ou la vie de chaque peuple ou de chaque nation ou, tout récemment (au cours des deux derniers siècles), de chaque *état national*. C'est ainsi qu'une autocéphalie accordée à un peuple, situé sur un territoire étatique donné, signifie dans la pratique que les membres de ce peuple sont membres de l'Église autocéphale — sous condition qu'ils soient au moins baptisés — *mais sans qu'ils puissent se distinguer en arguant de leur appartenance nationale ou ethnique*¹⁰². Cette condition préalable montre donc qu'une **Église autocéphale ne peut pas être identifiée, considérée ou présentée comme Église nationale, ethnique** ou — pire encore — **étatique**... Pour être en conformité avec l'expérience et la Tradition de l'Église du Christ, une *Église autocéphale* ne peut en aucun cas pas devenir une *Église nationale* et, à plus forte raison, une *Église ethnique ou étatique*...

Il est vrai qu'au cours de sa mission, l'Église a toujours fait preuve d'un respect remarquable pour l'identité nationale et culturelle des peuples. Il était et il est inhérent à la nature même de l'Orthodoxie de confirmer cette identité et d'encourager l'évolution de l'Église sur la base des cultures locales. Dans le corps de l'Église, la diversité ethnique et culturelle est dépassée pour constituer le nouveau « *génos élu, communauté sacerdotale royale, nation sainte, peuple acquis* »¹⁰³. L'évangile institue en effet *un peuple ecclésial* qui est une « race non raciale »¹⁰⁴ (*ajfuletiko;n gevno*). (Ce fait témoigne de la réconciliation opérée par l'Esprit ; point n'est besoin de parler la même langue, pour comprendre les merveilles de Dieu proclamées dans la langue des autres). L'Église dote ainsi la diversité ethnico-culturelle d'une unité réalisée par la voie ecclésiale et renforce cette unité dans ses dimensions tant *intérieure* que *territoriale*. Mais l'autocéphalie ecclésiale confirme et même renforce cet aspect (*ad intra*) pour qu'il soit, par la suite, *dépassé* et *transcendé* en faveur de la communion des peuples (*ad extra*). C'est ainsi que, contrairement à l'"Église nationale", l'"Église autocéphale" confirmant l'altérité collective nationale, donne la priorité à la communion — qui demeure eschatologique — des peuples et des nations. De ce point de vue, elle constitue un facteur profond d'unité pour cette nation, un facteur d'*unité nationale*. Dans cette perspective qui plus est, l'autocéphalie ne nuit pas au patrimoine culturel spécifique des nations ; au contraire, elle l'enrichit et lui ouvre de nouveaux horizons de communion avec les

¹⁰² Malgré cette précision canonique, les "autocéphalies nationales" ont très souvent remplacé le "principe territorial-géographique" de l'unité ecclésiale par le "principe territorial-national".

¹⁰³ 1 Pi 2, 9.

¹⁰⁴ Cf., de même, 1 Pi 2, 9.

autres peuples. C'est ainsi que l'autocéphalie peut réconcilier la *conscience nationale* et l'*idée d'œcuménicité* simultanément, étant donné que, *ecclésiatement*, l'une n'exclut pas l'autre.

Partant de cette approche, on pourrait dire que l'idée de nation peut jouer de pair le même rôle que l'autocéphalie, mais avec une différence essentielle : l'autocéphalie intègre à la fois l'*homogénéité* et l'*hétérogénéité (altérité)* tant raciale que nationale, tant ethnique que linguistique maintenues en plein équilibre, ambition qui n'est sûrement pas celle de la nation ; de même, elle accouple l'*affirmation* de la nation et le *dépassement* (eschatologique) de la distinction des nations¹⁰⁵. En d'autres termes, elle allie une tendance *centripète* (homogénéité et affirmation-limitation [*ad intra*]) à une tendance *centrifuge* (altérité-ouverture à la *koinonia* [*ad extra*]), en un équilibre vital et réciproque. Lorsque la première tendance domine au détriment de l'autre, l'"autocéphalie *ecclésiastique*" se dégrade automatiquement en "autocéphalie *nationale*" (*nationalis(an)te*) et alors l'on parle d'"**Église nationale**"¹⁰⁶... À ce propos il faut bien voir que c'est le dérapage de l'autocéphalie en "autocéphalisme" qui a malheureusement fait de *l'autocéphalie le problème principal de l'Orthodoxie de notre époque*. De même, c'est ce qui a été vécu du fait des nationalismes du 19^e siècle : l'Orthodoxie est alors restée (et reste) synonyme d'esprit de *nationo-monisme* et de *balkanisation*. Il est vrai encore qu'avec la création des États nationaux balkaniques à la suite de la décomposition progressive de l'Empire ottoman, les peuples orthodoxes de la presqu'île balkanique ont réclamé l'autocéphalie et l'ont obtenue, l'un après l'autre, sur la base non de la "culture" mais d'une

¹⁰⁵ Voir, à ce propos, le développement correct fait dans les articles fort intéressants de D. A. PAPANDRÉOU, "L'unité de l'Église et la pluralité des nations", in *Épiskepsis*, n° 442 (1-7-1990), p. 6-12 ; IDEM, "Église et Nations". Discours prononcé lors de la cérémonie de collation du titre de docteur *honoris causa* par l'Académie de Moscou (29-9-1992), in *Épiskepsis*, n° 484 (31-10-1992), p. 17-22.

¹⁰⁶ Il faut faire ici une clarification terminologique comparative. Une **Église autocéphale** présuppose l'altérité et la communion. Bien qu'elle soit Église une, sainte, catholique et apostolique, elle n'existe pas indépendamment des autres Églises autocéphales sous prétexte d'une attitude ecclésiastique circonstancielle ; elle est Église en communion. Par ailleurs, très souvent, une **Église nationale** porte analogiquement les mêmes caractéristiques que l'État national. On pourrait en citer quelques-unes : individualisme ethnique, idéologie sous-entendue d'État, auto-suffisance résultant d'un égoïsme national non-exprimée et cultivée par un repli sur le soi religieux, Église *indépendante*, etc. Alors, « l'institution canonique de l'autocéphalie dans l'organisation des Églises locales orthodoxes subit la perte de son lien fonctionnel avec la conscience œcuménique de chaque Église locale et fut utilisée pour accroître la tendance introvertie de l'autorité étatique » ; D. A. PAPANDRÉOU, "L'unité de l'Église et la pluralité...", *op. cit.*, p. 11. Une Église nationale pourrait être également **Église étatique**, mais cette notion d'Église étatique n'est canoniquement pas identique à celle d'Église autocéphale. La notion de cette dernière a même subi une véritable perversion tout au cours du 20^e siècle.

On pourrait schématiser les cas précités en donnant un exemple :

- Église autocéphale → Église autocéphale de Grèce (*indigénité* [e]jntopiovth"-locus).
- Église nationale → Église grecque (*national-ité*).
- Église étatique → Église grecque d'État (*institutionalisation*).

“existence nationale” *in-dépendante*, qui autorisait, croyait-on, à se référer à la “nation” (*sic*)¹⁰⁷ du 34^e canon apostolique.

D’autre part, lorsqu’on veut éviter cette tendance unilatérale centripète, on tombe alors dans le piège de la tendance opposée centrifuge : celui de l’“autocéphalie *diasporique*” qui désunit dans le fait le corps ecclésial. (C’est la raison principale pour laquelle une “Église en diaspora” ne peut devenir d’un seul coup une “Église autocéphale”, notamment avant son *égataspora*¹⁰⁸). Dans cette alternative, ou bien le premier [aspect], celui de l’*Église nationale* — ou de l’*Église étatique* —, ou bien le second, celui de l’*Église autocéphale diasporique*, la théologie ecclésiale refuse d’accepter cette problématique dilemmatique de connotation *éonistique*, notamment au sein de la vie ecclésiale. Le dépassement de ce dilemme par une perspective ecclésialement *orthodoxe* — étymologiquement parlant — passe impérativement par l’affirmation, le *cataphatisme* : aussi bien l’*autonomie* que l’*intégralité*, aussi bien l’*altérité* que la *communio*n, mais simultanément. L’Église autocéphale se présente ainsi comme “une *unité* dans la multiplicité” (*ad intra*) et “une *communio*n dans la diversité” (*ad extra*).

Il faut encore aborder brièvement un autre aspect du problème évoqué : comment l’autocéphalie se place-t-elle par rapport à l’unité de l’Église — juste pour comparer comment la nation se place par rapport à l’unité de l’Église. En effet, « l’ecclésiologie orthodoxe présuppose le fait que l’Église, à travers son caractère eucharistique et sa catholicité, transcende toutes les divisions : naturelles, sociales et culturelles. Comment peut-on concilier ce “transcender” les diversités culturelles avec l’affirmation des identités culturelles en tant qu’élément acceptable pour définir l’autocéphalie ? C’est un point sur lequel, particulièrement à notre époque, se manifestent la force et la faiblesse de l’Orthodoxie. Heureusement, la célébration de la même Divine Liturgie et la commune Tradition de la foi protègent de plusieurs façons l’unité de l’Orthodoxie. Il faut néanmoins surveiller très attentivement, l’on répète, les ennemis de l’unité qui se cachent sous l’idée d’autocéphalie. À chaque fois que le nationalisme et le phylétisme ou l’identité culturelle réclament la priorité sur l’unité de l’Église, ils doivent être clairement rejetés et sacrifiés. L’ecclésiologie orthodoxe ne peut pas attribuer une valeur de réalité ultime à aucune réalité historique comme telle, mais seulement à Christ et à la récapitulation eschatologique de toute chose en Lui ; c’est ce qui est célébré et proclamé dans chaque Liturgie. Canoniquement et historiquement le rôle du Patriarcat

¹⁰⁷ Le canon 34 des *Canons apostoliques* nommait “nations” les *régions* ou les “*éparchies*” de l’Empire. Cela n’a rien avoir avec les nations ou les ethnies dont on parle après la déclaration du principe de nationalités et l’étatisation de la nation aux temps modernes.

¹⁰⁸ L’*ejkatasporav*, comme néologisme canonique, désigne une perspective opposée à la *diaspora*. Par ce terme, on entend l’effort —ou la conséquence— d’implantation et d’établissement d’un peuple en *diaspora*, déjà introduit et prêt à se développer d’une manière durable, que ce soit dans un nouveau milieu ou bien sur une place géographique qui lui appartient traditionnellement.

œcuménique de Constantinople est précisément celui de se maintenir au-dessus de tout intérêt nationaliste — les situations dans lesquelles il vit aujourd’hui, parfois malheureuses, sont à d’autres égards avantageuses — et de veiller à ce que les autres Églises orthodoxes en fassent autant »¹⁰⁹.

L’ecclésiologie orthodoxe considère l’Église autocéphale, c’est-à-dire une entité ecclésiale, qui est locale, *kata; tovpon* (établie localement), et conciliaire à la fois, comme une révélation authentique de l’Église une, sainte, catholique et apostolique, et adapte ses structures organiques au caractère local, voire étatique, des nations. Lier la localité de la nation à la manifestation locale du mystère de l’Église exprime à la fois et authentiquement l’incarnation du mystère de l’Église et les perspectives de la nation¹¹⁰. L’autocéphalie (moderne) représente ainsi la juxtaposition des limites locales des nations formées en États et de la manifestation de l’Église *kata; tovrou* (établies localement). En effet, « la manifestation locale du mystère de l’Église assumait la chair d’une nation concrète qui était assimilée dans le corps unique du Christ, l’Église. Ainsi l’Église assume la nation dans sa manifestation locale pour l’intégrer au corps ecclésial ; de son côté, la nation prend une plus large conscience de son identité spécifique avec l’unité du genre humain. [Par conséquent], la conscience de soi d’une nation, incarnée dans le corps ecclésial local avec son évidente sensibilité œcuménique, dépasse l’exclusivité des frontières du territoire national et devient une conscience plus large du rapport organique de la nation avec le genre humain »¹¹¹. Au contraire, toute tendance *nationaliste*, nationo-centrique à caractère isolationniste¹¹², rétrécit sans cesse la richesse spirituelle de la nation et la conduit à la décadence¹¹³.

¹⁰⁹ J. ZIZIOULAS, “Ortodossia”, in *Enciclopedia del novecento*, vol. V, Rome, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, 1981, § 2, IV, p. 4 a.

¹¹⁰ C’est cette ecclésiologie christocentrique qui sauvegarde « le rapport fonctionnel entre unité ecclésiale et fragmentation nationale du monde chrétien. La conscience nationale, incarnée dans le corps ecclésial local, dépasse l’exclusivité des frontières de la localité par le sentiment d’appartenance à l’intégralité du genre humain assumé, par l’incarnation, dans la nature humaine du Christ. Ainsi, l’Église, dans sa manifestation locale, assume la nation pour l’incorporer pleinement dans son corps répandu par l’univers ; la nation, à travers cette incarnation ecclésiale, prend mieux conscience de son indépendance interne se rapportant à l’unité du genre humain dans son ensemble » ; *ibid.*, p. 10.

¹¹¹ Voir D. A. PAPANDRÉOU, “Église et Nations...”, *op. cit.*, p. 20-21. Il faut souligner ici l’approche remarquable de la question faite par l’auteur traçant les axes principaux d’un problème qui trouble l’Église orthodoxe depuis déjà deux siècles.

¹¹² L’autocéphalie s’applique par l’Église pour affirmer la *communion* — ainsi que *l’unité* — entre les Églises autocéphales. Cela signifie que pour chaque peuple concerné qui arrive à comprendre cet événement-koinonia, cette compréhension l’aide à dépasser l’individualisme et l’isolement nationaux. Il ne s’agit point d’un *narcissisme ecclésial* ou *national(iste)*, dont la vocation est d’accomplir une indépendance politique-étatique ou même ecclésiastique.

¹¹³ Aux termes d’Héraclite d’Éphèse : « Κατὰ οἷτι ἀ[ν] κoinwnhvswwmen, ajlhqeuvomen: a} dΔ a]n ijdiavswmen, yeudovmeqa », cités par DIELS-KRANZ, *Fragmente der Vorsokratiker*, t. I, p. 148, v. 29-30. De même, « une personne qui se ferme sur elle-même est une personne morte »

Or “nation” et “autocéphalie” représentent une catégorie de relation encore plus étroite que celle qui existe entre “partie” et “ensemble” respectivement. En ce cas, « [...] le concept de “partie” ne peut se substituer à celui de d’“ensemble”, et tout ce qui est “co-temporel” ne peut survivre indépendamment ou déconnecté de la continuité authentique du “transtemporel” qui scelle la conscience des peuples. Ce qui s’écroule est le “partiel” qui a eu la prétention d’occuper la place de l’“ensemble” et, en tant que “co-temporel”, de se substituer au sens du “trans-temporel” dans les structures successives de la civilisation humaine. Le “partiel contemporain” s’est éclipsé sous la pression de l’“ensemble transtemporel”. Tout au long des changements historiques, de la mémoire transtemporelle refoulée des peuples, d’autres éléments “partiels” refoulés ont cependant émergé, qui revendiquent de jouer le rôle de l’“ensemble”, comme par exemple les nationalismes contemporains »¹¹⁴. On a donc proposé l’autocéphalie comme système ecclésial d’unité et de communion qui, bien qu’elle se présente en tant que “partie” dans l’Église “répandue par tout l’univers”¹¹⁵, réalise et garantit l’“ensemble” en sauvegardant la “partie”. (Cela, entre autres choses, montre pourquoi une “Église autocéphale” n’est pas une “Église particulière” close). Là réside la capacité ontologique que possède l’Église de récapituler le “fait synchronique” de repli en soi et de le transformer — préservant ainsi son identité propre — en une “réalité diachronique” communautaire.

Quant aux rapports entre l’Église autocéphale et la Nation, « l’attitude positive de l’Orthodoxie à l’égard de la Nation découle du lien indiscutable qui se noue entre la mission de l’Église et son service aux diverses nations qui constituent le genre humain. Dans cet esprit, la distinction des nations s’inscrit sur le plan de la divine économie pour le salut du monde depuis la création jusqu’aux choses dernières, lorsque toutes les distinctions du genre humain seront dépassées. [...] La proclamation [biblique] quant à la nécessité d’incorporer les nations à la nouvelle réalité en Christ constitue un élément fondamental aussi bien de la perspective œcuménique de l’Évangile du salut que du début de processus de dépassement de la nation dans la nouvelle réalité de l’Église. Avec l’ensemble de l’œuvre de la divine économie en Christ et avec la perspective œcuménique de la prédication apostolique se réalise

(Zela, sud-est du Zaïre) ; ce qui concerne une personne concerne également une nation, un peuple, un État, une Église locale ou autocéphale/patriarcale.

¹¹⁴ D. A. PAPANDRÉOU, “Église et Nations...”, *op. cit.*, p. 18. Par ailleurs, et c’est banal : rien n’est plus égoïste qu’une nation ajnavdelfon, et les égoïstes sont par définition myopes.

¹¹⁵ Canon 57 du Concile local de Carthage (419) ; canon 56 du Quinisexte Concile œcuménique *in Trullo* (691). Une Église qui s’étend « d’un bout à l’autre de l’univers » (expression tirée de l’offrande de la sainte Eucharistie ; divine liturgie de St Basile le Grand de Cappadoce). Or, il n’y a pas plusieurs “Églises orthodoxes” — comme il y a plusieurs “Églises autocéphales orthodoxes” : l’Église d’Alexandrie, l’Église de Russie, l’Église de Chypre, l’Église de Grèce, l’Église de Pologne, etc. —, mais une seule “Église orthodoxe” qui existe/est en Afrique, en Russie, en Chypre, en Grèce, en Pologne, etc.

progressivement le corps historique de l'Église, dans lequel les fidèles s'unissent avec la divine Tête de l'Église. [...] Le dépassement de la nation dans le corps de l'Église est bien sûr perçu dans une perspective eschatologique, vécue comme un avant-goût des biens futurs dans le cadre de l'expérience spirituelle du corps ecclésial. [...] Par conséquent, aussi bien l'affirmation de la nation que son dépassement opèrent comme deux étapes distinctes dans l'histoire de la divine économie qui, sous la conduite du Saint Esprit, sont vécues comme deux réalités combinées dans le cadre de l'expérience liturgique de l'Église, selon le *tropaire* (*kontakion* de l'*Orthros*) de Pentecôte : “Lorsque le Très-Haut descendit pour confondre les langues, il sépara les nations ; lorsqu'il partageait les langues de feu, il invita tous à l'unité” »¹¹⁶.

De tout ce que nous venons de retracer concernant les manifestations diachroniques de la dialectique adéquate entre “nation” et “autocéphalie”, il ressort que celle-ci connut un recul institutionnel jusqu'au début du 19^e siècle. En effet, quoi qu'il en soit de la question de cette réalité historique, bien qu'importante sur le plan général, elle fut dénuée d'intérêt pratique depuis et tout au cours de la xénocratie à Chypre (1191-1960)¹¹⁷ — qui était la seule Église autocéphale en tant que telle dans l'Église “répandue par tout l'univers” — et de l'époque ottomane dans les Balkans et en Orient, car les moments difficiles de ces époques obligèrent et conduisirent à un regroupement administratif — des trois Patriarcats d'Orient — autour du Patriarcat œcuménique pour affronter les questions non seulement ecclésiastiques mais également politiques et civiles¹¹⁸. La restauration de ce système fut rendue possible par l'intrusion du nationalisme venu de l'Europe occidentale et la naissance d'États modernes en Europe centrale et orientale. On voit alors une *ré-apparition* (*ejpanagwgh*;) du même *système ecclésial* non seulement pour correspondre aux exigences des nouvelles divisions administratives étatiques proliférantes, mais de plus pour affronter tant le morcellement national étatique que l'éclatement de l'*ethno-phylétisme*¹¹⁹ qui menaçait l'unité même de

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 19.

¹¹⁷ Voir Archim. Grigorios D. PAPATHOMAS, “L'époque de la Xénocratie à Chypre (1191-1960)- Note historicocanonique”, in *Hydor ek Pétras* [Crète], vol. XII-XVIII (2000), p. 205-209.

¹¹⁸ Cf. G. KONIDARIS, “La place de l'Église de Chypre dans les *Tactica* ecclésiastiques (*Notitia episcopatum*) du 8^e au 12^e siècle (Contribution à l'histoire de l'autocéphalie), in *Procès-verbaux du Premier Congrès international chypriologique (Nicosie, 14-18 avril 1969)*, vol. II (époque médiévale), Nicosie 1972, [304] p. 81-120.

¹¹⁹ Le phylétisme (de *fulhv*, race, tribu [*tribalisme*]) est le *principe des nationalités* appliqué au domaine ecclésiastique. C'est l'exercice volontaire de la *distinction de race et de nationalité dans l'Église* ; autrement dit, la confusion entre l'Église et la nation. Ce terme, *ejqnofuletismov*, désigne l'idée d'établir une Église autocéphale fondée non sur un critère local [ecclésial] mais sur un critère ethnophylétique, national ou linguistique. Il fut utilisé par le Saint et Grand Concile panorthodoxe de Constantinople, en [10 septembre] 1872, pour qualifier le “nationalisme (religieux) phylétique” qui fut alors condamné comme une *hérésie ecclésiale* contemporaine (“hérésie balkanique”) : l'Église ne doit pas être confondue avec le sort d'une seule nation, d'une seule race ; l'Orthodoxie, de même, est hostile à toute sorte de Messianisme racial. Par ailleurs, il faut bien distinguer l'*ethnisme* (qui a un contenu positif) du *nationalisme* (qui a un contenu

l'Église orthodoxe. C'est dans ce contexte historique que le Patriarcat œcuménique de Constantinople réactiva et proposa l'application du *système de l'autocéphalie* aux Églises *kata; tovrou* ("établies localement") des différentes ethnies se trouvant au sein de son territoire juridictionnel. C'est dans ce contexte également que l'autocéphalie établit un lien concret avec chaque nation de l'Europe centrale et orientale, formant, *in concreto*, un État moderne. En réalité cependant, ces nouvelles "Églises nationales" que l'on revêtit de la pauvre antique de l'autocéphalie, s'inspiraient bien davantage des théories luthériennes du prince-chef de l'Église.

Enfin les autocéphalies ecclésiales orthodoxes sont marquées par un double dynamisme non seulement institutionnel mais également ontologique. D'une part, l'autocéphalie ecclésiale en tant que telle englobe concrètement toute la richesse théologique, doctrinale et canonique, de la tradition de l'Église ; c'est une caractéristique commune de toutes les autocéphalies ecclésiales orthodoxes. D'autre part, lorsque l'Église accorde cette *autocéphalie ecclésiale* — et non guère une *autocéphalie nationale* —, à une nation ou un peuple formant un État, elle [autocéphalie] devient son héritage, restant toujours à sa disposition, et lui permettant de vivre *librement*, en *autonomie* et en *communion*, et de développer son identité ecclésiale localement et propre à elle. De même, offerte par le biais de l'*autocéphalie ecclésiale* à un peuple, cette dialectique chalcédonienne lui donne la possibilité immanente de fonder, de créer et de développer une civilisation enrichissante à tous égards. Elle sera basée à la fois a) sur l'acquis ecclésial qui demeure commun, unifiant les peuples ayant obtenu ces autocéphalies, et b) sur l'initiative "particulière ethnique" (tant nationale qu'ecclésiastique), les fruits de ce "développement collectif" de l'Église autocéphale devenant communs au profit des autres peuples par le biais justement de l'autocéphalie.

Or l'application diachronique du *système de l'autocéphalie* manifeste son caractère irréversible en tant que *système* canonique communautaire et communionnel adopté et appliqué par l'Église, qui veut nécessairement servir l'unité *d'abord* ecclésiale et *ensuite*, par extension, nationale, et non pas vice-versa. C'est ainsi que [le critère de] la division administrative civile de l'Empire romain se transforme, aux temps modernes en [critère de] division *nationale* comme *étatique*¹²⁰. Néanmoins, c'est l'Europe unie maintenant qui pose de

négatif et qu'en grec on nomme *ejqnikismo*;" [*ethnicisme*] : il faut bien considérer le premier comme serviteur et le second comme ennemi de la nation.

¹²⁰ Dans l'Union Européenne, la seconde branche du "critère de division (a) nationale et (b) *étatique*" va disparaître. Est-ce qu'il y aura un "critère de division *nationale*" pour accorder l'autocéphalie à une "région nationale" européenne ? L'Église orthodoxe est invitée à affronter une telle question parmi d'autres dans le temps *méta-moderne* à venir, étant donné que, dans l'Europe unie, l'abolition de l'État européen se transformera en région, éparchie ou vaste province. La même question se pose pour les Églises autocéphales de l'Europe centrale et orientale après une adhésion future des États de cette partie de l'Europe ("l'autre Europe") comme membres de l'Union Européenne élargie.

nouvelles conditions préalables envers des conditions qui ont été déjà cristallisées par l'expérience *nomocanonique* récente. Va-t-on adopter dans cette nouvelle réalité des systèmes canoniques cristallisés ou doit-on impérativement revenir à l'expérience canonique de l'Empire romain — en considérant l'Europe comme une réalité géo-politique aussi vaste que l'était ce dernier ? Ou bien devra-t-on encore faire la synthèse des deux expériences, l'ancienne et la récente ? Cette perspective nouvelle et imminente doit être la grille aussi bien de la vision que de la perspective de notre recherche sur l'«Église nationale» contemporaine. Par le biais donc de cette recherche focalisée sur celle-ci, on peut viser les conditions préalables, qui dictent cette jonction envisagée...

Conclusion-Remarques critiques

Au cours du 1^{er} siècle, le terme même d'*Église* s'appliqua non point à une entité ethnique, mais à une communauté de fidèles réunis, autour de l'évêque local comme *proéstos*¹²¹ de l'Eucharistie, en un seul lieu : à Thessalonique, Corinthe, Éphèse, Rome, et ainsi de suite. Par le terme *Ecclesia*, l'apôtre Paul désigne, au singulier, une assemblée eucharistique locale¹²², ou une communauté ecclésiale locale¹²³. Pour désigner l'ensemble de chrétiens d'une éparchie, l'apôtre des nations emploie le pluriel¹²⁴. Ces «Églises locales» furent fondées par l'apôtre en pays païens, mais les juifs n'en furent pas exclus. Aux Églises locales de Galatie, il rappelle : « [...] il n'y a plus ni juif, ni grec ; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre »¹²⁵. Il veut souligner que l'origine ethnique n'a plus qu'une valeur relative pour les chrétiens unis, une fois baptisés, dans l'Église, corps du Christ¹²⁶. De même, pour l'évangéliste Jean, tout comme l'apôtre Paul, l'Église, au sens plein de ce terme, est bien celle d'Éphèse, de Smyrne, de Pergame, de Thyatire, de Sardes, de Philadelphie, de Laodicée¹²⁷.

« L'évêque comme chef de l'Église locale, rassemble en lui-même la communauté entière en devenant ainsi l'«icône du Christ» (εικων;ν Cristou`) qui rassemble tout en Lui-même. Il est l'instrument de la conciliarité de l'Église au niveau local ; en lui, *toutes les divisions naturelles et sociales sont transcendées et l'unité de tous en Christ peut être ainsi réalisée*. C'est ainsi que l'évêque représente Dieu devant la communauté et la communauté

¹²¹ Le *proestwv*", dans le langage ecclésial canonique, est le chef de l'Eucharistie (*président*) qui, de ce fait, est également le chef de la Communauté ecclésiale, c'est-à-dire l'évêque, le chef de l'Église locale (diocèse-*épiscopie*). De même, ce terme désigne également le métropolitain (du système métropolitain), l'higoumène d'un monastère ou l'archevêque d'une Église autocéphale et, enfin, le *protos*, le primat d'une Église.

¹²² 1 Co 14, 4.

¹²³ 1 Co 1, 1 ; 1 Th 1, 1 ; Col 4, 16 ; cf. Act 19, 21.

¹²⁴ 1 Co 16, 1 ; Ga 1, 1.

¹²⁵ Ga 3, 28.

¹²⁶ Cf. 1 Co 12, 27.

¹²⁷ Voir les sept *Églises locales* de l'Apocalypse, aux chapitres 2 et 3.

devant Dieu, et, pour cette raison, il exerce la *pleine autorité juridictionnelle* sur son Église »¹²⁸. À fortiori, dans l'Église autocéphale, cette réalité ecclésiale trouve une forme idéale de manifestation par voie synodale.

La sainte Eucharistie, étant le corps du Christ, constitue la base non seulement de la catholicité de chaque Église locale mais aussi de l'unité des Églises locales en un corps unique. Il n'y a donc pas une coexistence indépendante des "parties" (cf. "Églises particulières"), mais une unité communionnelle d'identité (eJnovth" tautovthto") des cercles *parfaits* qui s'identifient entre eux.

Par ailleurs, l'"autocéphalie" est, d'abord, une *catégorie ecclésiale* et, ensuite, ecclésiastique, administrative ou institutionnelle, et non pas vice-versa. De même, en tant que catégorie ecclésiale, elle est sacramentelle et synodale (conciliaire) et, en tant que telle, elle *assume* (provslhyi") et *transfigure* (metamovrfwsi") la nation. En revanche, la catégorie "nation" est du domaine de la chute de l'homme et du créé (catégorie ptwtikhv). L'Église assume la nation avec cette caractéristique, mais cette caractéristique *intracrétionnelle* et *éonistique*¹²⁹ de la nation — qui peut être une caractéristique de l'Église nationale, lorsque celle-ci s'identifie avec la vision de la nation —, ne peut en aucun cas conditionner la perspective *eschatologique* de l'Église, qui reste, au premier chef, la perspective fondamentale d'une Église *autocéphale*. Or les Églises autocéphales se retrouvent et communient entre elles dans leur *perspective eschatologique* commune et unique, mais elles se corrompent lorsqu'elles renversent cette perspective en donnant la priorité aux intérêts nationaux et étatiques, et c'est bien le cas des Églises nationales. Autrement dit, "Église nationale" et "Église à caractère et à perspective eschatologique" ne sont pas deux réalités ecclésiastiques identiques...

¹²⁸ J. ZIZIOLAS, "Ortodossia...", *op. cit.*, § 2, I, p. 1 b ; souligné par nous. Voir un développement de cet aspect dans IDEM, "Le mystère de l'Église dans la tradition orthodoxe", in *Irenikon*, t. 60, n° 3 (1987), p. 323-335 ; de même, IDEM, "The Mystery of the Church in Orthodox Tradition", in *One in Christ*, t. 24 (1988), p. 294-303.

¹²⁹ Du mot *éon* (aijwvn), l'ère, le siècle, le temps : *sécularisme* (du "sæculum"). Le terme *éonisme* désigne la mentalité des hommes (aijwnismo;) qui, certes, croient en Dieu, mais qui ne peuvent, cependant, pas (Éph 2, 2) faire de ce Dieu ["*pantocrator*" (cf. le *Credo*)] le "centre de leur vie" (abba Dorothee), fait (Mt 13, 22 ; Mc 4, 19) qui a pour conséquence réelle une "perspective *hétérocentrique*" éloignant (2 Co 4, 4) de ce Dieu "par amour pour l'éon présent" (2 Tm 4, 10) et rangeant l'homme (Lc 20, 34) dans la dimension "de ce monde" (Jn 18, 36-37). Il s'agit d'une catégorie *intracrétionnelle*, c'est-à-dire ce qui est façonné —tout en oubliant sa perspective *eschatologique* (Éph 1, 21 ; Hb 6, 5 ; Tt 2, 12)— sur le modèle (Rm 12, 2) [*civitas terrena*] "de ce monde" (ejgkovsmia ejscatologiva-eschatologique cosmique, séculière), ou encore qui donne le pas à l'aijw;n ou|to" (ce siècle-ci) sur l'aijw;n oJ mevllwn (le siècle à venir). L'*éonisme* est avant tout *une réduction de l'homme au monde, à l'histoire et à la nature*. Enfin, l'*éonisme ecclésiastique* ne laisse pas de place à l'imminence eschatologique. Il ne veut trouver sa justification que dans le temps et le monde présents.

La “nation étatique” vise l’unité (*ad intra*) du peuple national d’un territoire étatique donné. L’“Église nationale” s’oriente par définition vers cette perspective, tout en ignorant, volontairement ou involontairement, l’extérieur de l’univers national, toujours considéré comme hétérogène, hétéroracial, hétéroethnique et “hétéroecclésiastique” — heureusement pas [encore ?] “*hétéroecclésial*”. Nous devons nous rappeler ici que la pratique a bien montré que cette perspective erronée essaie de s’exprimer à travers les institutions étatiques où la notion de l’Église nationale subit une assimilation *éonistique* — invisible dans la grande majorité de ses manifestations — par l’étatisme dominant. Fruit d’*autocéphalisme*, par ailleurs, l’Église nationale demeure bloquée dans les intérêts et les visions idéologiques, politiques et étatiques. Au contraire, l’“autocéphalie ecclésiale” demeure exclusivement un *événement d’unité et de communion* aussi bien des Églises locales/épiscopales (*ad intra*) d’un territoire [étatique] donné que des Églises « *kata; tovrou* » (*établies localement*), autocéphales et patriarcales (*ad extra*).

Certes, l’idée de nation, connotant un solipsisme, suffit à expliquer l’“opposition” entre les [deux] communautés nationales. Le poids propre de ce phénomène offre une autre explication à cet embrassement fatal : l’antagonisme entre [deux] civilisations, l’opposition entre [deux] communautés nationales étatiques, la priorité et la domination des égoïsmes nationaux qui font naître des ambitions ou des revendications ecclésiastiques expansionnistes. C’est ainsi que la nation est devenue un élément de séparation entre les peuples chrétiens, alors que l’autocéphalie a toujours opéré comme fondement de l’*unité* et de la *communion* ecclésiales de ces peuples, bâties sur la foi et l’expérience communes. Jusqu’au 18^e siècle, il n’y avait aucune question nationaliste entre les peuples balkaniques. Mais, après l’éveil national des peuples d’Aïmos, une concurrence aigüe commença. Cette concurrence ne pouvait —et ne peut— pas être maintenue sur la base de l’Église autocéphale. (Car la proclamation de l’autocéphalie ne vise pas et ne conduit jamais à la séparation des peuples). Au contraire, cette concurrence prospère sur la base de l’Église nationale.

Lorsque l’Église cherche à s’identifier à l’État, non seulement elle s’appauvrit en tant qu’Église, mais la vie politique aussi en est appauvrie, car elle utilise des mécanismes totalement différents de ceux qui régissent la vie de l’Église. La richesse politique d’un État, la conscience politique d’un peuple, l’habileté et le courage politiques de ses dirigeants, sont le fruit d’un débat politique où les dirigeants potentiels peuvent se distinguer.

Le terme d’“*autocéphalie*” évoque au premier abord l’idée d’“*in-dépendance*”. Dans le passé récent, on a vu plusieurs cas où un peuple ethnique voulut parvenir à l’“*in-dépendance ecclésiastique*” à seule fin d’acquérir une hypostase nationo-étatique, alors que l’Église orthodoxe proclamait l’*autocéphalie*, certes, pour ouvrir la possibilité de réaliser son unité

territoriale nationale mais surtout de sauvegarder la communion interecclésiale. Cela est très significatif du fait que ces deux termes non seulement ne sont pas identiques, mais qu'il s'agit de deux mots opposés, tant du point de vue théologique (le premier est une catégorie nationopolitique comme sa perspective d'ailleurs, tandis que le second est une catégorie ecclésiale) que du point de vue canonique (le premier reflète une situation purement anticanonique, alors que le second reflète une situation manifestement canonique). Rien ne permet d'ignorer que l'autocéphalie signifie aussi une responsabilité — ecclésiale et canonique — historique et eschatologique. Car l'autocéphalie ne peut pas être accordée — *spécialement* — pour servir des intérêts nationaux ou politiques, elle l'est — *d'abord* — pour servir un peuple dans sa vocation *ecclésiale* comme *eschatologique*.

Face à la conception traditionnelle de la structure articulée de l'Église orthodoxe, l'attitude de certaines Églises orthodoxes a récemment laissée clairement paraître une autre conception, caractérisée par l'accent mis unilatéralement sur l'"auto-céphalie", au point que l'on puisse parler d'un "autocéphalisme absolu" — ou d'une "autocéphalie *ab-solue*" (ajpolelumevnon) —, fait totalement inconnu et étranger à l'Orthodoxie ecclésiale.

En somme, on constate le contenu bi-dimensionnel de l'autocéphalie ecclésiale : la dimension christologique chalcédonienne qui concerne l'accouplement réel et vital, *ajsugcuvtw*" (sans mélange) et *ajdiairevtw*" (sans division), entre "autocéphalie" et "nation", et la dimension trinitaire qui sauvegarde la communion de l'Église autocéphale d'une nation avec les autres Églises autocéphales et, par voie de conséquence, la communion de chaque nation avec les autres nations. Or l'autocéphalie — constituant en quelque sorte le tronc commun — *unit tous* les peuples parce qu'elle *transfigure chaque* peuple. Et comment une Église purement nationale pourrait-elle prétendre qu'elle peut promettre et garantir la même perspective ?

De même, "autocéphalie" signifie Église *une* [aspect christologique] avec une structure synodale différente (*hétérocentrique*) [aspect pneumatologique]. C'est ainsi que l'*unité* (pôle christologique) et la *diversité* (pôle pneumatologique) de l'autocéphalie doivent toujours être sauvegardées et équilibrées. C'est pour cette raison également que l'autocéphalie — sans préjudice des questions théologiques ou canoniques — constitue par définition un système canonique purement *conciliaire* et manifestement *hétérocentrique* et *décentralisé* à la fois. À la lumière de ce préalable ecclésial, l'autocéphalie apparaît comme une structure de coordination qui a pour but aussi bien principal qu'ultime de manifester la communion de l'Église et sa catholicité.

Ici encore et sur le plan de la praxis ecclésiale, la voie idéale pour montrer la différence entre une *Église nationale* et une *Église autocéphale* demeure l'espace de la "diaspora". Car les définitions proposées ne sont pas vraiment identiques. La définition étatique de la "diaspora", par laquelle on doit rapprocher les deux autres définitions pour mieux comprendre les nuances divergentes, permet de clarifier encore cette divergence.

"**Diaspora**" signifie :

- **Pour un État national**, l'ensemble de ses citoyens, de même nationalité et origine nationale, qui habitent et se trouvent en dehors des limites étatiques. En d'autres termes, l'espace de la *diaspora nationale* est le monde entier à l'extérieur des frontières étatiques. C'est justement pour exprimer son *intérêt national* que cet État nomme dans tous les autres pays ses représentants, les consuls, pour s'occuper de ses ressortissants nationaux en situation de diaspora.
- **Pour une Église nationale**, c'est l'ensemble des fidèles, de même nationalité et origine nationale et ressortissants de l'État où elle est située, qui habitent et se trouvent en dehors des limites géographiques étatiques et donc à l'extérieur du territoire juridictionnel propre de l'Église nationale. En d'autres termes, l'espace de la *diaspora nationale ecclésiastique* est le monde entier à l'extérieur des frontières ecclésio-étatiques. C'est justement pour exprimer son *intérêt national ecclésiastique* que cette Église nomme dans tous les autres pays ses représentants, les évêques, qui s'en occupent exclusivement de "ses" (*sic*) fidèles en situation de diaspora. Elle instaure ainsi une *citoyenneté ecclésiastique nationale* qui est revendiquée par le biais des moyens institutionnels ecclésiastiques ou politiques. Un seul exemple suffira pour montrer l'esprit ecclésiastique national et la mentalité d'aberration canonique dominant à ce jour. C'est l'article 2, des "Dispositions fondamentales", de la Charte statutaire de l'Église autocéphale¹³⁰ de Chypre : « Tous les Chypriotes chrétiens orthodoxes, qui sont entrés dans le sein de leur Église orthodoxe par le baptême, résidant en permanence à Chypre, ainsi que tous ceux qui, d'origine chypriote mais résidant à ce jour à l'étranger, sont membres de l'Église orthodoxe de Chypre »¹³¹.

Comme on peut le constater, l'Église nationale se modèle sur les principes de l'État national — ce qui lui confère un avant-goût d'Église étatique ou ethnique.

- **Pour une Église autocéphale**, c'est l'ensemble des territoires qui restent en dehors des limites des Églises patriarcales et autocéphales, territoires qui n'appartiennent que, aussi bien *territorialement* que *juridictionnellement*, à une autre Église autocéphale¹³². La tradition

¹³⁰ Là, pour être plus cohérents, il faut mieux dire "nationale".

¹³¹ Voir le texte de l'édition-primeur dans la Revue *Apostolos Barnabas*, 3e période, t. 40, n° 11 (11/1979), p. 407-512 (en grec). De même, en français, dans Archim. Grigorios D. PAPATHOMAS, *L'Église autocéphale de Chypre...*, *op. cit.*, p. [229] 223-367 ; souligné par nous.

¹³² Établie suivant la procédure canonique, l'autocéphalie d'une Église s'exerce dans les limites de la province pour laquelle a été proclamé et accordé ce privilège ecclésial. Cela signifie que les Églises autocéphales ont une juridiction restreinte dans leurs limites territoriales (juridiction

canonique de l'Église a bien insisté sur la nécessité d'abord de garder une juridiction ecclésiastique *unique* sur un même lieu situé à l'extérieur des Églises autocéphales, autrement dit, *une seule juridiction ecclésiastique dans l'espace de la "diaspora"*. Car, d'après la même tradition canonique de l'Église, il n'est ni possible ni permis, dans la même province (éparchie) ecclésiastique, d'avoir plus d'un évêque¹³³. C'est cela qui assurera par voie canonique la perspective de l'*égataspóra* des communautés ecclésiastiques en diaspora.

D'après tout ce que nous venons de voir mais aussi d'après cette comparaison schématique, une question se pose : Peut-on vraiment qualifier d'*orthodoxe* une Église nationale — étymologiquement et théologiquement ? Quelle *orthodoxie* pourrait-elle représenter au sein de la "diaspora" et quel *témoignage eschatologique* donne-elle au monde ?... Il est évident qu'ainsi sera délivré un *témoignage national ecclésiastique et culturel*... On délivrera également une *ecclésiologie monocamérale*...

Comme cela ressort de sa définition, l'*Église nationale* devient et se déclare "*entité ecclésiastique nationale*" *sans limites géographiques précises*, ne s'épuisant pas dans une action "*intraterritoriale*" canonique, mais exerçant une juridiction "*extraterritoriale*", c'est-à-dire une juridiction dans la réalité *universelle*, ce qui a comme résultat la coexistence de plusieurs juridictions — Églises — orthodoxes parallèles sur un même territoire. La "question de la diaspora" ne sera jamais résolue tant que la "question de l'Église nationale" ne sera synodalement pas abordée, autrement dit, tant que l'*Église nationale* ne sera pas devenue une *Église autocéphale*, ce qui, d'ailleurs, est sa vocation initiale et ultime. En d'autres termes, la question de la "diaspora" concernant le statut de coexistence canonique des peuples provenant des différentes juridictions ecclésiastiques est indissolublement liée à la question de l'*Église nationale*, qui en conditionne la solution. Ce que l'on fait aujourd'hui, à savoir l'effort de trouver une solution pour la première question indépendamment de la deuxième, est sans issue. Car, dans la perspective de la mondialisation — et tout d'abord de l'unification européenne —, la revendication anticanonique de l'Église nationale au sein de la "diaspora" instaure la notion de l'"Église autocéphale *universelle*" et, si l'on devait continuer sur cette lancée, nous verrions apparaître quinze "Églises orthodoxes universelles", parallèles et juxtaposées ou superposées...

"*intraterritoriale*") et qu'elles n'ont pas de pouvoir canonique d'accorder l'autocéphalie aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur du territoire canonique de l'Église autocéphale.

¹³³ Dans les canons : 34, 35 et 38 des Canons apostoliques ; 18e du Concile local d'Ancyre (314) ; 8e du Ier Concile œcuménique de Nicée (325) ; 9e, 13e et 22e du Concile local d'Antioche (341) ; 3e du Concile local de Sardique (343) ; 2e du IIe Concile œcuménique de Constantinople (381) ; 12e du IVe Concile œcuménique de Chalcédoine (451) ; 20e du Quinisexte Concile œcuménique *in Trullo* (691) ; 16e du Concile local Prime-second (861).

Enfin, la “théologie” de l’Église nationale ne représente pas les justifications théologiques nécessaires pour faire équilibre ou pour éliminer le nationalisme accru qu’elle a trop souvent encouragé. Le but de la proclamation des autocéphalies ecclésiales n’était donc pas de compléter l’éventail d’un ensemble constitutif d’un État national (*éonisme séculier*). L’autocéphalie n’a pas non plus été proclamée pour servir les différentes sortes d’ambitions d’un peuple par le soutien d’une Église séculièrement forte, omnipotente et omniprésente (*éonisme spirituel/ecclésiastique*). La théologie ecclésiale ne justifie pas une *vision éonistique* de quelque sorte que ce soit, mais elle vise la perspective eschatologique de chaque peuple constitué en corps *ecclésial* unique — sans utiliser ou adopter aucune autre qualification de type *national, nationaliste, étatique* ou *possessif*...

5. Face au concept d’“Église nationale”, la réponse canonique orthodoxe : *l’Église autocéphale*

(Les carences ecclésiologiques au sein de *l’Église nationale*
et
les “faiblesses” dans la réception de *l’Église autocéphale*)¹³⁴

— Introduction

A. “Église du lieu” et “Église épithétique” : jusqu’où peut aller cette différence ?

• Le “locus” et l’“épithète” à côté de l’Église

B. *L’Église autocéphale au sein de la communion conciliaire des Églises kata; tovrou*

I. Les composantes de l’“Église nationale”

÷ Théologie de missionisme ethnique

÷ L’Ecclésiologie nationale, mythe fondateur de la *diaspora*

II. Les composantes de l’“Église autocéphale”

÷ L’autocéphalie comme *altérité* et *unité* simultanément

— Conclusion

La question que nous abordons ici se révèle être une question très vaste et complexe : la transformation abrupte et relativement récente de la réalité de *l’Église autocéphale* — qui

¹³⁴ Texte publié dans *L’Année canonique*, vol. 45 (2003), p. 149-170, et in Archim. Grigorios D. PAPATHOMAS, *Essais de Droit canonique orthodoxe*, Firenze, Università degli Studi di Firenze/Facoltà di Scienze Politiche “Cesare Alfieri” (coll. Seminario di Storia delle istituzioni religiose e relazioni tra Stato e Chiesa-Reprint Series, n° 38), 2005, ch. III, p. 51-76. De même, in Charalambos K. PAPASTATHIS-Archim. Grigorios D. PAPATHOMAS (sous la direction de), *Politeiva, jOrqovdoxh jEkkhhsiva kai; Qrhskouvmeta sth;n JEllavda (État, Église orthodoxe et Religions en Grèce)*, Thessalonique-Katérini, Éd. Épektasis (coll. Bibliothèque nomocanonique, n° 16), 2006, ch. 5, p. 89-128, et in Archim. Grigorios D. PAPATHOMAS, *Kanonika; a[morfa (Dokivmia Kanonikh`" Oijkonomiva") (Questions ecclésiologico-canoniques (Essais d’Économie canonique))*, Thessalonique-Katérini, Éd. Épektasis (coll. Bibliothèque nomocanonique, n° 19), 2006, ch. II, p. 67-106 (en grec).

reflète explicitement le génie conciliaire ecclésial — en un concept d'*Église nationale*. L'intitulé général de notre sujet recouvre, il est vrai, des situations très diverses, liées à des traditions *nationales* proprement dites — et parfois *confessionnelles* —, mais l'analyse qui suit montre justement qu'il existe un champ virtuel, où l'on constate leur point de départ commun. Pour entrer donc dans le vif du sujet, il ne sera pas insignifiant de commencer par la ... "visite des noms [mots]", étant donné, selon les termes d'Antisthène le Cynique, que « jArch; paideuvsew" hJ tw`n ojnomaVtwN ejpivskeyi" »¹³⁵ (« *Le début de l'instruction est la connaissance des mots* [“la visite des noms”] »).

A. “Église du lieu” ou “Église épithétique” : jusqu’où peut aller cette différence ?

Parmi tous les *mots* (ou les *noms*), employés pour différentes choses par l'homme, certains ont une signification plus générale que d'autres ; dans le cas de notre recherche, il s'agit du nom *Église*. À l'aide de ce mot, on montre la *nature commune*, on ne décrit pas un *corps ecclésial déterminé* ou même *précis* sur un lieu donné, qui est proprement reconnu et distingué par son nom territorial exclusif. Il est vrai que, par exemple, l'*Église* de Corinthe est tout autant “Église” que l'*Église* de Thessalonique ou que *celle* de Rome, ou que *celle* d'Antioche. Or la “communauté du signifié”, s'étendant pareillement à toutes celles qui sont rangées sous le même nom, a, en même temps, besoin d'un “signe de distinction” qui nous fasse connaître non l'*Église* en général (par abstraction), mais concrètement l'*Église* qui est en un certain *locus*, l'*Église* qui est à *Corinthe*, l'*Église* qui est à *Thessalonique* — et ainsi de suite.

Les noms ont une capacité démonstrative particulière, grâce à laquelle ce n'est pas la “communauté de la nature” que l'on considère dans le signifié “*Église*”, mais un “caractère distinctif”, caractère qui n'a rien de commun, en tant que *particulier*, avec ce qui est de même nature, par exemple : l'*Église* de Corinthe ou l'*Église* de Thessalonique. Un tel mot composé (l'“*Église* d'un *locus*”) ne se rapporte pas à la “communauté de la nature”, mais, séparant de la signification collective une réalité ecclésiale définie, il la présente à l'aide des noms. Or lorsque deux *Églises* locales, ou même plusieurs, sont prises ensemble, comme l'*Église* de Corinthe et l'*Église* de Thessalonique et l'*Église* d'Antioche, on cherche une définition de la *nature ecclésiale*. Dans ce cas, on ne donnera pas une définition de cette *nature ecclésiale* pour l'*Église* de Corinthe, une autre pour l'*Église* de Thessalonique, une autre encore pour l'*Église* d'Antioche, mais les termes qui auront servi à montrer la *nature ecclésiale* de l'*Église* de Corinthe s'adapteront également aux autres. Voilà pour leur *caractère commun*.

¹³⁵ Antisthène le Cynique, in jArrianou`, jEpikthvrou Diatribai; (ARRIEN, *Traité d'Épictète*), 1, 17, 22.

Mais quand, une fois défini le *caractère commun*, on se met à considérer les *caractères particuliers* par lesquels une Église se distingue de l'autre, la définition propre à faire connaître une Église locale, quelle qu'elle soit, ne devra plus être confondue avec la définition des autres, même si elle se trouve avoir avec elles quelques points communs. Ce qui vient d'être exposé pour les *Églises locales (épiscopies)*, concerne *mutatis mutandis* les *Églises "répandues dans l'espace" (kata; tovrou)*, qu'elles soient des Églises patriarcales, autocéphales, autonomes ou semi-autonomes (désormais : "*Églises autocéphales*"). Le mot épithétique "autocéphale", étymologiquement, au sens large et non technique, qualifie une Église (*établie localement*) qui, selon la tradition ecclésiale *la plus ancienne* [1er, 3e, et 4e Conciles œcuméniques de Nicée (325), d'Éphèse (431) et de Chalcédoine (451) respectivement, en reprenant une praxis ecclésiastique antérieure (2e-3e siècles)], possède sa propre tête, qui est son propre chef-tête (*caput*).

En conséquence, il me paraît opportun de procéder ainsi dans notre recherche commune. Effectivement, comme on peut le constater, cette vision des choses veut nous préparer à la distinction qu'on pourra faire entre la *nature ecclésiale*, commune aux Églises "établies localement" (*kata; tovrou*), et la caractéristique (l'*hypostase*) *chorogéographique* particulière à chacune d'elles. Cette double réalité est profondément claire pour l'*Église autocéphale*. Mais elle n'est plus du tout claire pour l'*Église nationale* qui identifie en fait, consciemment ou inconsciemment, la nature ecclésiale *commune* avec l'*hypostase chorogéographique particulière* — au détriment, certes, de la première, mais surtout au profit exclusif de la dernière. Autrement dit, cette identification de deux aspects signifie automatiquement suppression totale de la dialectique équilibrée qui caractérise l'*Église autocéphale*, par assimilation brutale de l'*Église* et de la *Nation*, manifestées dans un lieu donné. Dans une telle atmosphère, la naissance aussi bien de l'*autocéphalisme*¹³⁶ et de l'*ethno-phylétisme*¹³⁷

¹³⁶ Ce néologisme (utilisé ou plutôt inventé par Martin JUGIE, *Le Schisme byzantin. Aperçu historique et doctrinal*, Paris, éd. P. Lethielleux, 1941, p. VI, qui a été repris en usage par la suite par Ol. Clément comme par beaucoup d'autres) veut désigner une tendance ecclésiastique relativement récente et manifestement anticanonique à un double point de vue. Il s'agit d'une part, d'un désir ardent d'acquiescer à tout prix, même si les conditions géo-politiques mais aussi *géo-ecclésiastiques* correspondantes ne le permettent pas, le *status autocephalus* d'une unité territoriale. Mais il existe d'autre part, une tendance concrète à l'exercice *hyperorius* d'une juridiction ecclésiale sur le territoire d'une autre Église autocéphale — ou au sein de la diaspora — sous le seul prétexte d'existence de droits ecclésiastiques indéfinis. À vrai dire, il s'agit d'un "nationalisme ecclésiastique" flagrant, qui cultive une "*autocéphalie nationale universelle*" et une "ecclésiologie *monocamérale*" (d'exclusivisme ecclésiastique ethnique). C'est là qu'il faut surveiller, très attentivement, les ennemis de l'unité ecclésiale qui se cachent sous l'idée d'autocéphalie. À chaque fois que le nationalisme et le phylétisme ou l'identité culturelle réclament la priorité sur l'unité de l'Église, ils doivent être clairement refusés et sacrifiés. L'ecclésiologie orthodoxe ne peut attribuer une valeur de réalité ultime à aucune réalité historique en tant que telle, mais, seulement, au Christ et à la récapitulation eschatologique de toute chose en Lui paradoxalement anticipés dans l'*Eucharistie* ; c'est ce qui est proclamé dans chaque Divine Liturgie. Enfin, l'*autocéphalisme* est en fait un avatar moderne et la version "protestante" de

que du *meionisme*¹³⁸ — tous les trois étant des produits concrets de l'Église nationale — est désormais évidente. Il s'agit en fait d'une question qui doit être clarifiée en priorité.

Il faut souligner ici que le mode de construction grammaticale adopté pour parler, par exemple, de l'«Église de Grèce» ou de l'«Église grecque» comporte une option qui est d'une importance décisive pour la suite de l'approche de notre question. Or, durant ces derniers temps, on a de facto adopté la seconde construction sans y prendre garde, et ce choix a pénétré notre vie ecclésiale, tant théologique qu'institutionnelle, de façon insidieuse. On adopte en effet deux types de forme nominale pour qualifier l'Église d'un lieu ou d'un pays. Les deux types sont les suivants : «*Église d'un lieu*» et «*Église épithétique*» : «Église de Grèce» et «Église grecque» ; «Église de Roumanie» et «Église roumaine». Autrement dit, on utilise sans distinction particulière un *complément de lieu* à côté du mot *Église* qui demeure la réalité ecclésiale commune, ou bien, dans le deuxième cas, on adopte de plus en plus souvent un *adjectif qualificatif (épithète)* qui veut signifier une réalité ecclésiale bien distincte et particulière, mais — ce qui est étonnant — d'une façon similaire et dans la même perspective...

Le «*locus*» et l'«*épithète*» à côté de l'Église

l'autocéphalie, qui fait entrer un *confessionalisme ethnique* dans la communion et l'unité ecclésiales.

¹³⁷ Le phylétisme (de *fulhv*, race, tribu [*tribalisme*]) constitue le principe des nationalités adopté et appliqué au domaine ecclésiastique. C'est l'exercice volontaire de la distinction de race et de nationalité au sein de l'Église ; autrement dit, la confusion entre l'Église et la Nation, l'assimilation de l'Église et de la Nation. Ce terme, *ejqnofuletismov*, est le nom donné à une hérésie en fait ecclésiologique selon laquelle l'Église s'organise sur une base raciale, ethnique ou culturelle, de sorte que sur un territoire géographique on peut avoir plusieurs juridictions ecclésiastiques, chacune dirigeant sa sollicitude pastorale uniquement vers les membres d'un groupe ethnique défini. Il fut utilisé par le Saint et Grand («*Meivzwn*») — et souvent «*élargi*» — Concile panorthodoxe de Constantinople, en [10 septembre] 1872, qui a officiellement défini et condamné comme une hérésie ecclésiale contemporaine («*hérésie balkanique*»). En effet, le «nationalisme (religieux) phylétique» désigne l'idée d'établir une *Église autocéphale* fondée non sur un critère local [ecclésial] mais sur un critère *ethno-phylétique*, national ou linguistique. De même, « la formation, dans un même lieu, d'Églises particulières fondées sur l'ethnie, ne recevant que les fidèles d'une même ethnie, excluant tous ceux des autres ethnies, et dirigées par les seuls pasteurs de même race, comme le prétendent les adeptes du phylétisme, est un événement sans précédent » (Maxime de Sardes). L'Église ne doit donc pas être confondue avec le sort d'une seule nation, d'une seule ethnie ; l'Orthodoxie, de même, est hostile à toute sorte de Messianisme racial. Par ailleurs, il faut bien distinguer l'*ethnisme* (qui a un contenu positif) du *nationalisme* (qui a un contenu négatif et qu'en grec l'on nomme *ejqnikismo* ; [*ethnisme*] : il faut bien considérer le premier comme serviteur et le second comme ennemi de la nation.

¹³⁸ De la manière dont l'Église nationale fonctionne de nos jours, c'est bien une pratique de *meionisme*. *Meionismo* ; (du mot *meivwn* : moindre, moins), un mot que l'on pourrait traduire par «réductionnisme». C'est un terme inventé par le philosophe russe V. F. Ern. C'est en effet l'action de «diminuer», d'«amoindrir», de «réduire», de «[se] déprécier», de «s'avilir». Y voyant fort justement la caractéristique de la mentalité ecclésiale. C'est ainsi que toutes les déformations canoniques de la vie ecclésiale prétendent absorber la vie de l'Église dans la vie nationale — ou encore dans la vie sociale —, ou bien réduire la *Révélation trinitaire* à l'affectif et la fonction (*diaconie*) pastorale à une vision nationaliste militante.

Examinons le rapport entre l’“épithète” et le “lieu” d’une part, et le rapport entre le “complément ethno-phylétique” et le “lieu” d’autre part. Par le nom composé “Église de Thessalonique” on signifie une ville, un lieu, un territoire concret. Le lieu est une notion de contenance, il désigne un ensemble et inclut *tous* les “habitants de ce lieu”¹³⁹. Alors que, s’il fallait adopter des *qualifications épithétiques*, il faudrait utiliser des mots pour qualifier (donner des précisions sur) le “contenu” des “habitants de ce lieu” : riches, pauvres, blancs, noirs, jeunes, vieillards, beaux, laids, hommes, femmes, tout comme russes, serbes, roumains, hellènes, et ainsi de suite. Tous ces mots peuvent être utilisés pour qualifier des situations qui correspondent effectivement à la réalité humaine. Mais comme ...“par hasard”, tous ces derniers mots sont des adjectifs ou des “compléments épithétiques d’origine ou de nationalité”. De même qu’il est évident qu’on ne peut pas avoir d’“Église des riches” et d’“Église des pauvres”, d’“Église des blancs” et d’“Église des noirs”, d’“Église des jeunes” et d’“Église des vieillards”, d’“Église des hommes” et d’“Église des femmes”, de même, on ne peut pas non plus avoir d’“Église des Russes”, d’“Église des Serbes” (cf., néanmoins, “Patriarcat des Serbes” [*sic*]), d’“Église des Roumains”, d’“Église des Grecs”, etc. Et à plus forte raison, on ne peut pas non plus dire “Église russe”, “Église serbe”, “Église roumaine”, “Église grecque”, etc. Par conséquent, l’adjectif apporte une notion d’exclusivisme et exclusive, de distinction et distinctive, mais surtout une notion comparative, concurrentielle ou oppositionnelle.

Le lieu *unit*, tandis que l’épithète *distingue* et *oppose*. Pour rendre cette réalité plus accessible, une constatation ou plutôt une comparaison peut manifester cette différence spécifique : on dit, “Église du *locus*”, par exemple “Église de Corinthe” et “Église de Thessalonique”. Le *dénominateur commun* est l’Église, l’Église *une* et *commune*, qui se manifeste à Corinthe ou à Thessalonique, et ainsi de suite. Or le “lieu” affirme simultanément l’*altérité* et la *communio*n de tous les membres de ce même lieu, alors que l’“adjectif” affirme uniquement l’*altérité* — et surtout l’*altérité possessive* —, l’*exclusivisme*, sans vouloir montrer qu’elle a un intérêt particulier pour la communion : on adopte l’utilisation des épithètes qui concernent certains membres indépendamment du lieu. De plus, le complément épithétique se distingue pour son immutabilité, sa permanence (*monimovth*) et sa fermeté (*staqerovth*). C’est ainsi qu’il donne au substantif qu’il détermine un sens *immuable* et *ferme*. (À titre d’exemple, l’“Église des Serbes” pour toujours et pour personne d’autre... On “vire dehors” les non-Serbes...).

Ici encore, étymologiquement, l’“*épi-thète*” signifie que “*ejpi-qevtoume*”, “on met quelque chose sur” le substantif, la substance, l’*oujsiva* (produit féminin du mot *ou\sa*, c’est-

¹³⁹ Cf. Lc 13, 4. De même, Act 15, 30.

à-dire le féminin du participe du verbe *eijmi*; = *uJpavrcw*, être = exister) ; autrement dit, elle exprime la manière selon laquelle on existe. Or “Église roumaine” signifie qu’on existe ecclésiatement selon l’“exclusivité roumaine”, “Église grecque” signifie qu’on existe ecclésiatement selon l’“exclusivité grecque”, alors qu’“Église de Roumanie” signifie l’Église qui est en Roumanie, *mais la même Église qu’ailleurs*, composée de tous les “habitants chrétiens de ce lieu”, indépendamment du fait qu’ils soient Roumains ou non, indépendamment donc de leur origine. De même, “Église de Grèce” signifie l’Église qui est en Grèce, mais la même Église que dans les autres lieux où se trouve cette même Église, composée de tous les “habitants chrétiens de ce lieu”, indépendamment du fait qu’ils soient Hellènes ou non, indépendamment donc de leur origine. C’est pour cette raison que l’Ecclésiologie n’adopte et n’utilise ni des *compléments épithétiques* ni des *compléments de temps* (comme par exemple “Église byzantine”, ce qui ecclésiologiquement ne veut rien dire, etc.), pour qualifier un corps ecclésial ou une Église établie localement, mais uniquement des *compléments [géographiques] de lieu*.

Pour revenir à la question évoquée, pour l’Église autocéphale, le *complément de lieu* est son langage unique. Pour l’Église nationale, au contraire, l’*adjectif* constitue le monisme de son expression. Effectivement, dans l’ecclésiologie paulinienne néo-testamentaire, on trouve les expressions “Église de Thessalonique”, “Église de Corinthe”, “Église de Rome” ou “Église d’Antioche”, mais on ne trouve nul part “Église thessalonicienne”, “Église corinthienne”, “Église romaine” ou “Église antiochienne”. Ces dernières qualifications ne constituent pas une transmutation dans le sens d’évolution historique, mais plutôt une transformation due aux influences extérieures, surtout séculières, que l’Église a subies à travers les siècles, et notamment durant le deuxième millénaire, désastreux pour l’*ecclésiologie canonique* qui, déformée, a par la suite affecté sérieusement l’*orientation* et l’*eschatologie ecclésiales*.

Tout cela ne concernait en effet que l’Église orthodoxe, mais toutes ces différentes manières de qualifier une *Église établie localement* se retrouvent de façon similaire au sein des autres Églises chrétiennes.

Dans le cas de l’*Église catholique romaine*, on ne peut pas dire “Église de Rome” et désigner par ce nom une communauté ecclésiale, comme par exemple, l’Église de Johannesburg. Mais si on adoptait le terme “Église romaine”, cela pourrait parfaitement être dit aussi pour l’Église de Johannesburg comme d’ailleurs pour beaucoup d’autres Églises dans le monde entier. Cette dernière adoption/expression favorise de facto la perspective de l’adjectif “[Église] universelle”, pas la première. La tendance à éliminer le *complément de lieu* est donc constante et en faveur de la domination exclusive de l’*adjectif* et, par extension, de l’*Église épithétique*. Il ne faut pas oublier que le Concile Vatican II, à côté de l’*Église*

universelle, a essayé constamment et en vain de développer une ecclésiologie de l'*Église locale*, pour surmonter en fait le monisme de l'universalité ecclésiologique.

Cela va de soi aussi pour les *Églises protestantes*. Sortant du sein de l'Église catholique romaine et n'ayant pas de structures territoriales propres pour déployer leurs communautés issues de la Réforme, elles sont devenues "spirituelles" et "confessionnelles". Là, le *complément de lieu* a totalement disparu ; il ne reste que l'*adjectif qualificatif* pour bien distinguer ces communautés, non seulement de l'Église *catholique romaine* mais aussi des communautés protestantes entre elles... Pourquoi ? Pour la simple raison qu'elles ne sont pas mêlées ou confondues... Ce n'est pas par hasard si c'est l'*adjectif* qui les aide à se différencier ou à se distinguer, et non le *complément de lieu* qui demeure inexistant chez elles. Même l'*Église anglicane* elle-même, qui est située dans un territoire étatique donné, a eu recours à l'épithète pour se définir et s'autodéterminer et pas au *complément de lieu*, toujours du fait de la même influence.

Nous constatons donc très clairement que le choix de l'un ou de l'autre type lectique d'expression n'est pas fait au hasard ou indifféremment, qu'on ne dit pas exactement la même chose dans le premier et dans le deuxième cas, et surtout que, à cause de cela, toute notion, toute notre position, toute notre orientation se transforment face à ce qui est dit. Toutes ces constatations nous conduisent à réfléchir sur la nécessité qui dicte l'adoption de l'*adjectif* chaque fois qu'il faut indiquer ou qualifier une Église... Mais ces constatations nous montrent également la profondeur de la division qui domine au sein des communautés ecclésiales — interorthodoxes ou interchrétiennes peu importe — et notamment la *nécessité* de se distinguer les unes des autres...

* * * * *

Cette analyse fait apparaître le constat que nous avons deux "types" d'Église : l'"Église du *locus*" et l'"Église épithétique". La première correspond à l'Église *autocéphale*, c'est-à-dire l'Église *établie localement* (*kata; tovpon*), alors que la deuxième exprime de façon ad hoc l'Église *nationale* — de même que l'Église *universelle*. En faisant cette distinction, ce n'est pas qu'on cherche à présenter une "ecclésiologie grammaticale"... Cet effort vise plutôt à pouvoir cerner et surtout saisir la différence qui existe entre ces deux notions ecclésiales, entre *Église autocéphale* et *Église nationale*, ou plutôt entre *Église autocéphale* et non-"*Église autocéphale*". Il ne faut pas oublier que le choix que l'on fait des mots exprimés par la "parole orale" ou par la "parole écrite" retentit de façon très caractéristique la "parole intime" (*ejnđiavqeto" lovgo*) de l'existence. Cette analyse a également pour objectif de mettre en évidence la situation inédite de l'Église orthodoxe à l'heure de

l'*unification européenne* et à l'heure de la *mondialisation* et surtout à l'heure de cette *fragmentation* entre ethnies, groupes culturels et religieux, qui accompagne la "globalisation" (uJfhliakh; oJloklhvrwsi").

B. L'Église autocéphale « "sans mélange" et "sans division" » au sein de la *communio* conciliaire des Églises répandues dans l'espace (*kata; tov pou*)

Avant d'examiner l'Église autocéphale « "sans mélange" et "sans division" » au sein de la *communio conciliaire* des Églises établies localement, il est impérativement indispensable de présenter les composantes de l'"Église nationale".

I. Les composantes de l'"Église nationale"

C'est sous cette forme d'Église, constituée sur la base de l'*unité phylétique*, que se sont organisées les communautés ecclésiales d'un peuple ethnique ou d'une Nation constituée en État. En effet, lorsqu'on fait référence à l'*Église nationale*, on signifie en fait et en réalité une *Église uni-nationale*, une *Église monoethnique* et *patriocentrique*, colorée par les principes, les visions et les couleurs de la *Nation-État* correspondante. Dans des cas extrêmes, elle peut facilement devenir une *Église raciale* qui constitue une des origines du "messianisme nationo-religieux" ou du "nationalisme religieux"... , cette *idolâtrie contemporaine* dominante chez les Chrétiens orthodoxes de notre ère.

Fort mal préparée à affronter les défis de la modernité et des événements survenus récemment (depuis la décennie de 1990), l'Église nationale manque de responsables formés théologiquement et n'a aucune idée de son rôle dans une société libre et pluraliste contemporaine, européenne, ou de la mondialisation. Et cela pour deux raisons : d'une part, à cause de son repli sur elle-même et, d'autre part et surtout à cause de la priorité donnée à ses orientations et à ses intérêts ethnico-politiques. Dans le nouveau contexte post-communiste, post-moderne et mondialisé, il était naturel que les populations désorientées se tournent vers l'Église, leur Église qui se veut *nationale (patriocentrique)*, pour qu'elle affirme leurs identités nationales et/ou confessionnelles. Face à des États affaiblis et à des systèmes politiques compromis, l'Église nationale demeure parmi les rares institutions crédibles, suscitant des attentes ambitieuses et irréalistes dans la société. En ce moment, elle se présente comme l'institution par excellence de la mémoire de la *Nation*. On lui a demandé de combler le vide laissé par l'État, notamment dans les domaines de la sécurité sociale et de la morale publique, si bien qu'elle s'est trouvée placée au centre de la société civile. C'est justement dans ce nouveau contexte ou plutôt au sein de cette nouvelle attente de l'Église, qu'est née

une nouvelle tendance : le “missionisme ethnique”, aussi bien à l’intérieur qu’à l’extérieur de l’État. En Europe de l’Est, les *Églises nationales* se sont efforcées d’obtenir le rétablissement de leurs droits légaux et de trouver en même temps un nouveau *modus vivendi* avec les autorités politiques. Outre le droit fondamental d’exercice de la religion et de l’expression religieuse, elles ont mis l’accent en priorité sur l’émigration et la diaspora nationale comme une priorité fondamentale de leur activité pastorale “extérieure” et “*hyperoria*” (*sic*).

Théologie de missionisme ethnique

Pour mieux comprendre le comportement mais surtout la vision de l’*Église nationale* en soi, il faut jeter un regard sur la “théologie du *missionisme ethnique*” qui nourrit cette conception et sert de base à son développement. Mais de quoi s’agit-il exactement ? La “théologie du *missionisme ethnique*”, comme sa qualification l’indique, ne fait qu’exprimer le retour à la vieille idée de l’*Église nationale*, servante de l’autocéphalisme et surtout de l’ethno-phylétisme masqué — condamné toutefois comme hérésie par l’ensemble de l’Église orthodoxe (Concile pan-orthodoxe de Constantinople-1872)¹⁴⁰ — et aujourd’hui manifesté sous une autre forme. Aux termes du Métropolitain Jean (Zizioulas) de Pergame, « l’ethno-phylétisme, qui avait été condamné en 1872 par les patriarches orthodoxes à Constantinople, opère aujourd’hui pleinement dans la manière dont la diaspora orthodoxe est organisée. Il s’agit là d’une trahison manifeste de l’eschatologie eucharistique par une Église qui s’en inspire par ailleurs »¹⁴¹...

Depuis les transformations politico-sociales survenues au sein de l’Europe de l’Est à la fin des années ’90, des orientations nouvelles ont fait leur apparition dans le comportement des Églises nationales des pays à majorité orthodoxe. Elles ont tout d’abord entrepris de *reprendre en main leurs diasporas respectives* dans l’espoir de les “reconnecter” aux “Églises-mères” des pays d’origine. Ces diasporas, qui vivaient séparées depuis longtemps de leurs Églises-mères¹⁴², avaient pris l’habitude de se constituer en *groupements semi-autonomes*, mais cette orientation *autonomisante* n’a pas empêché les visions nationales de ces groupements sur leurs pays d’origine de se développer dans ce cadre étroit... Maintenant les régimes communistes se sont effondrés, et les Églises des pays traditionnellement orthodoxes se retrouvent libres de leurs mouvements, plus même qu’elles ne l’avaient été

¹⁴⁰ Voir le texte intégral de la décision conciliaire dans J.-D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. 45, *Synodi Orientales (1860-1884)*, texte n° 65, Graz, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, 1961, col. 417-546.

¹⁴¹ JEAN ZIZIOULAS, Métropolitain de Pergame, “Eschatologie et société”, in *Irénikon*, t. 73, n^{os} 3-4 (2000), p. 294.

¹⁴² La notion d’Église-mère concerne ici exclusivement la naissance d’une nouvelle *Église établie localement*, elle ne concerne en aucun cas les communautés ecclésiales en/des diaspora ; voir *infra*.

depuis fort longtemps. Le résultat de cette priorité national(isant)e fort dominante est évident : soutenir la concurrence des Églises-sœurs au sein de la diaspora !... Dans un tel contexte, l'Orthodoxie se développe tout en se dirigeant vers une *nationalisation* de l'Église, voire un *néo-phylétisme* ou *néo-ethno-phylétisme* sur le plan universel cette fois-ci. Il suffit de regarder la situation nouvelle dans laquelle nous nous trouvons, membres d'un éventail de la diaspora ethnique en plein chantier, qui minimise nos horizons à l'intérieur, mais qui doit enfin se sentir en phase avec le reste du monde orthodoxe — hors des Églises nationales (celles de l'*égataspora*¹⁴³) — mais aussi du monde entier.

L'Éclésiologie nationale, mythe fondateur de la *diaspora*

D'après l'éclésiologie *ecclésiale* (*non-nationale* comme d'ailleurs *non-confessionnelle*), c'est un lieu commun que la participation de quelqu'un au corps ecclésial dépend du *lieu*, c'est-à-dire de l'Église *locale*, où qu'il se trouve à un moment donné et qu'elle n'a rien à voir avec son origine ethnique — ou même avec son lieu de résidence (emplacement). C'est un aspect ecclésiologique basique, radical et fondamental, qui fait défaut à l'Église nationale. Par conséquent, la typologie de l'éclésiologie nationale en réalité, c'est que, indépendamment du lieu où se trouve chaque fidèle — ou plutôt chaque "ressortissant ecclésiastique" de l'Église nationale —, son Église "d'appartenance" (*sic*), comme l'on dit couramment, n'est pas l'"Église du lieu", où actuellement il se trouve, mais l'Église de son pays d'origine, c'est-à-dire son Église nationale ou ethnique. Il n'est pas difficile de constater le glissement théologique produit par l'éclésiologie nationale, qui a ses répercussions dans la formation d'une ecclésiologie parallèle, homologue et homonyme, celle de la *diaspora*.

En effet, l'*ecclésiologie nationale* et l'*ecclésiologie de la diaspora* vont de pair, la première étant la condition préalable de la deuxième. Le point faible ou plutôt l'inconvénient de cette dernière est tout d'abord qu'au sein de l'éclésiologie ecclésiale, il n'y a pas de *diaspora*... Car, l'Église a toujours été territoriale. La notion de diaspora, inévitable dans l'émigration juive (puisque, dans le judaïsme, le Temple est unique), *ne peut exister dans la vie ecclésiale*, où il n'y a pas de "centre(s)" ecclésia(ux)l "unique(s)" et où l'Église, corps du Christ, épouse toutes les nations et tous les peuples. Par conséquent, toute la terre est couverte d'*Églises locales* et d'*Églises répandues dans l'espace* (*kata; tovpou*"). Dans ce cas-là, non seulement le *concept de diaspora* — concept de l'époque de domination de l'État national (19^e-20^e siècles) —, mais toute *ecclésiologie de diaspora* — homologue et analogique de

¹⁴³ L'*eigkataspora*; (*enkataspora*) comme néologisme canonique, désigne une perspective opposée à la *diaspora*. Par ce terme, on entend l'effort — ou la conséquence — d'implantation et d'établissement d'un peuple en *diaspora*, déjà introduit et prêt à se développer d'une manière durable, que ce soit dans un nouveau milieu ou bien sur une place géographique qui lui appartient traditionnellement.

l'*ecclésiologie nationale* — n'ont pas de sens et d'existence au sein de l'Église. (Seuls le *concept d'Église nationale* et le *concept d'Église universelle* présupposent inévitablement un *centre ecclésial unique* qui gère, directement ou indirectement, l'*ensemble* des fidèles, quel que soit le lieu où la *diaspora nationale* ou les *représentants (quasi-diplomatiques)* de l'Église (centrale) universelle se trouvent respectivement ... La notion d'Église locale demeure alors à tout point de vue inexistante.

Or c'est le concept de l'Église nationale — son *ecclésiologie nationale* — qui forme la base de toute conception de *diaspora (sic)* et de tous ses produits, et plus du tout l'*ecclésiologie ecclésiale* dont la perspective est exclusivement *eschato-centrique* et jamais *patrio-centrique*. Il est donc temps de dire que "Église locale" et "diaspora" sont deux réalités ecclésiales ontologiques opposées, contradictoires et incompatibles. À vrai dire, la praxis de l'Église locale (*épiscopie*) ou de l'*Église établie localement (kata; tovpon)* exclut absolument toute notion de "diaspora". Autrement dit, il existe bien par définition une diaspora juive, une diaspora nationale ou ethnique — parce qu'il faut qu'elle existe à cause des intérêts politico-ethniques qu'elle comporte —, mais une "diaspora ecclésiale" ne peut jamais exister. Pour conclure, "Église locale" et "diaspora ecclésiale" sont deux réalités exclusivement et imperméablement opposées et contradictoires. Là où cette dernière existe, elle supprime et anéantit l'Église locale ou toute Église établie localement. C'est en raison de cela qu'il faut réexaminer la question de la diaspora au sein de l'Orthodoxie et dans la perspective de la préparation de ce Grand Concile Pan-orthodoxe à venir. C'est en raison de cela, enfin, qu'il faut revoir l'interprétation du canon 28 du IV^e Concile œcuménique de Chalcédoine (451)...

II. Les composantes de l'"Église autocéphale"

La "définition de Chalcédoine" — c'est-à-dire la "définition de foi" du IV^e Concile œcuménique de Chalcédoine (451), concernant justement les deux natures, divine et humaine, du Christ — constitue la composante principale et peut-être unique de l'Église autocéphale.

En effet, le IV^e Concile œcuménique de Chalcédoine (451) a bien affirmé dans le domaine disciplinaire christologique¹⁴⁴ le lien qui existe entre les deux natures, increée et créée, de Jésus-Christ. Plus précisément, le Concile adopta l'antinomie de deux adverbes qui semblent contradictoires pour renvoyer à la dialectique créé-incréé. Ces adverbes sont, d'une part, l'*ajsugcuvtw*" (sans mélange, sans confusion) et, d'autre part, l'*ajdiairevtw*" (sans

¹⁴⁴ Pour l'approche qui suit, nous avons utilisé comme document de théologie systématique de base l'article de notre maître à la Faculté de Théologie de l'Université de Thessalonique J. D. ZIZIOULAS, "Christologie et existence : la dialectique créé-incréé et le dogme de Chalcédoine", in [*Synaxie*, n° 2 (1982), § IV, p. 17-20 (en grec) ; cf. trad. française, dans] *Contacts*, t. XXXVI, n° 2 (1984), notamment le § IV, p. 165-171.

division, sans séparation). Car, au sein de la christologie, « dans la personne du Christ, le créé et l'incrédé ont été unis "sans division", d'une façon qui n'admet pas de division, mais également "sans mélange", c'est-à-dire sans perdre leur identité et particularité propres »¹⁴⁵. C'est justement le contexte trinitaire de ces termes du *horos* conciliaire de Chalcédoine à propos de l'existence du Christ qui nous intéresse ici.

L'expression liturgique de l'*Orthros* orthodoxe « Tria;" hJ ejn monavdi (la Triade [qui est] en monade) et mona;" hJ ejn Triavdi (la monade [qui est] en Triade) ; "Dieu unitrine" »¹⁴⁶ fait retentir le mode d'existence trinitaire de l'être de Dieu comme étant à la fois "personnel" (relationnel) et "communional" (libre). Dieu n'est pas d'abord "un" pour être successivement "trois" ni vice-versa ; il est simultanément "Un" et "Trois", à savoir Dieu est "Père" en étant précisément "le Père du Fils, dans l'Esprit Saint". Son unicité s'exprime dans cette *koinonia personnelle* infrangible et libre qui existe entre les trois hypostases et qui signifie que leur *altérité* (hypostatique-personnelle [relationnelle]) ne menace pas l'*unicité* (communional-libre)¹⁴⁷ mais en est, au contraire, la *conditio sine qua non*.

En d'autres termes, le Saint Esprit n'est ni le Père ni le Fils ; la dénomination "Saint Esprit" caractérise sa particularité hypostatique incréée, son identité personnelle propre de "troisième personne de la sainte Trinité". La personne du Fils, à son tour, ne se confond pas dans son rapport au Père et au Saint Esprit ; elle n'est pas identique à ces deux dernières. La dénomination du Père comme "Père" (terme relationnel) manifeste également que celui-ci n'implique pas l'absorption des deux autres personnes qui sont bien distinctes ; l'altérité des Personnes est *absolue* : le Père, le Fils et l'Esprit Saint sont absolument *différents*, aucun d'eux ne se confondant avec les deux autres. L'altérité hypostatique des trois Personnes incréées est donc assurée comme leur caractéristique existentielle par la coïncidence "dans la personne du Père" de leur "altérité" trinitaire (sans mélange) avec leur "koinonia"¹⁴⁸ trinitaire (sans division).

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 166.

¹⁴⁶ Cf. « Se; th;n ejn Triavdi kai; Monavdi pantexousivarcon oujsivan, to;n Patevra, kai; UiJovn, kai; Pneu`ma "Agion [...] » ; *Doxastikon* de la 9e Ode de l'*Orthros* du 5 août.

¹⁴⁷ Voir un développement pertinent de cette question dans C. AGORAS, *Personne et liberté, ou "l'être comme communion"*, Paris, Thèse de doctorat en Science Théologique, présentée à la Faculté des Lettres de l'Université Paris IV et à la Faculté de Théologie de l'Institut Catholique de Paris, 1992, chapitre 6, section I, §§ 2, ii, et 3.

¹⁴⁸ Le terme "koinonia", profondément ancré dans la Bible, résume le mode d'être relationnel des Personnes incréées. Il résume à la fois le mystère de Dieu et celui de l'Église et, par extension — définissant ainsi le sens ultime de la communauté humaine —, le contenu vocationnel des personnes — et des Églises chrétiennes : affermir la *communion* dans l'*altérité* et réciproquement, entre elles. Pour donner une clarification de plus, « le terme grec originel en dit long sur le malaise que suscite l'usage courant des termes "communion" ou "communauté". En effet, *koinonia* au sens où il est pris dans les textes scripturaires grecs et dans la tradition patristique a une signification spécifique, lourde de conséquences en matière ecclésiologique. Les éléments de base

Le “sans division” (*ajdiairevtw*) référé à l’existence trinitaire de Dieu en Lui-même souligne que les Personnes dans leur altérité absolue n’existent pas séparément ni avec une distance ou division existentielle, l’une sans relation à l’autre, indépendamment d’elle. Le Fils est lui-même une Personne unique qui ne peut exister sans l’existence des deux autres Personnes de la sainte Trinité, le Père et l’Esprit Saint, ni sans la communion avec elles. Bien qu’il demeure une Personne également unique et non-réitérable (*ajnepanavlhpton*) dans son existence relationnelle et communionnelle avec les deux autres Personnes de la Trinité, le Père ne peut “être en vie” sans se trouver en relation durable et ininterrompue avec les deux autres Personnes. De même, l’unicité qui caractérise le Saint Esprit ne signifie pas que celui-ci soit communionnellement séparé des deux autres Personnes. Au contraire, toute division ou distance est dépassée dans leur communion réelle, car ontologique.

Ce mode d’existence trinitaire constitue un paradoxe pour la rationalité humaine. Le fait que les hypostases trinitaires ne puissent pas exister les unes sans les autres ne signifie pas qu’elles soient incapables de vivre séparément, mais que c’est leur communion en tant que fruit de leur liberté personnelle qui les fait vivre *aji>divw* (sans commencement et sans fin). La simultanéité du “sans mélange” et du “sans division” — qui caractérise pareillement l’être trinitaire de Dieu incréé comme événement personnel et libre de communion ontologique —, constitue une dialectique existentielle et dynamique de vie *incréée*.

L’autocéphalie comme altérité (*ajsugcvtw*) et unité (*ajdiairevtw*) simultanément

Pour revenir à notre sujet, le “sans mélange” pourrait parfaitement caractériser l’hypostase des “Églises établies localement” (*kata; tovrou*), alors que le “sans division” pourrait déterminer le contenu comme “mode d’être” de leur *koinonia* (communion). Or les “Églises établies localement”, comme les Personnes incréées, existent en effet *ajsugcvtw*, “sans mélange”, les unes à l’égard des autres, et c’est ainsi que leur relation reste toujours

qui composent le concept de *koinonia* ne peuvent que dériver de la théologie [...]. Quels sont les éléments de base pouvant fonder une théologie de la *koinonia* ? La *koinonia* n’est pas le fruit d’une expérience sociologique ou d’une éthique mais de la foi. Nous sommes appelés à la *koinonia* non parce que cela est “bon” pour nous et pour l’Église, mais bien parce que nous croyons en un Dieu qui est, dans Son être le plus intime, *koinonia*. Si nous croyons en un Dieu qui est avant tout un individu, lequel existe par lui-même avant tout rapport avec d’autres, alors nous nous rapprochons de la conception sociologique de la *koinonia*. Dans ce cas, l’Église n’est pas, dans son être même, communion : elle l’est seulement secondairement sur le mode du “*bene esse*”. La doctrine de la Trinité acquiert à cet égard une importance décisive : Dieu est trinitaire, dans Son être même, Il est relationnel. Un Dieu qui ne serait pas trinitaire ne serait pas *koinonia* dans son être même. Si elle veut être une ecclésiologie de communion, l’ecclésiologie doit se fonder sur une théologie trinitaire » ; J. D. ZIZIOLAS, “L’Église comme communion”, in *SOP*, n° 181 (9-10/1993), p. 34-35.

dialectique. Néanmoins, il en va de même pour les “Églises épithétiques”. Mais, contrairement aux Personnes incréées et aux “Églises établies localement”, les “Églises épithétiques” n’existent pas *ajdiairevtw*, “sans division”, fait qui marque la vie ecclésiale dans son ensemble, en ce qui concerne tous les domaines qui ont un apport négatif provenant de cet effet. C’est ainsi que l’“Église épithétique”, d’une part, existe “sans mélange” avec une autre Église, fait positif dans son existence. D’autre part, cependant, elle ne vit pas “sans division” ; au contraire, elle vit “avec division” dans ses relations existentielles et communnelles avec les autres, à l’opposé de ce qu’on trouve dans la dimension trinitaire tant des Personnes incréées que des “Églises locales” (*épiscopies*) ou des “Églises établies localement” (*kata; tovrou*).

Par ailleurs, le premier de ces adverbess, “sans mélange”, signifie que la relation entre les Églises doit toujours rester dans une dialectique adéquate. Dès l’instant où cette dialectique est supprimée, les Églises unies indissolublement sont confondues. Il suffit de voir la confusion ecclésiastique provoquée par la présence de plusieurs Églises dans le même endroit et manifestée en la personne de plusieurs évêques se trouvant dans la même ville. L’existence trinitaire n’abolit donc pas cette dialectique ; elle sauvegarde la liberté de la personne et, par extension, l’altérité de l’Église établie localement. Le second de ces adverbess, le “sans division”, signifie à l’inverse, qu’entre les Églises, il ne doit exister ni distance ni séparation. L’espace et le temps agissent sur la nature de la création (*ktisis*) de façon paradoxale : ils unissent et divisent en même temps. Ils doivent cependant devenir porteurs seulement d’union et non plus de division. De même, plus l’Église se rend *autonome* et existe par elle-même et pour elle-même et plus l’isolement, l’anéantissement et la mort la menacent, puisque la mort est due à la possibilité de division, de séparation des êtres et des corps ecclésiaux. Dans l’Histoire ecclésiastique, il suffit de voir à travers les siècles comment sont disparus les Églises amputées du corps ecclésial, séparées de l’“Église répandue par l’univers”.

Au fond, le “sans mélange” [dans l’existence du Christ] sauvegarde [la dialectique *créé-incréé*, c’est-à-dire] l’*altérité*, tout comme le “sans division” sauvegarde la *communio*. Les deux adverbess chalcédoniens sont ainsi, dans le langage théologique conciliaire, les termes définissant ces deux pôles opposés et complémentaires : l’altérité et la communion.

Pour conserver la diversité, nous nous distinguons des autres, dans notre effort pour nous libérer de l’autre qui constitue le plus grand défi à notre liberté. Plus on unit deux êtres (plus on comm-*unie* deux entités ecclésiales), jusqu’à en arriver au “sans division”, plus on court le risque de créer la *confusion* entre eux. L’union “sans division” lutte contre notre diversité par rapport aux autres, qui est le “sans mélange” ; il en résulte que nous recherchons l’altérité dans l’individualisme — personnel ou national, peu importe — qui nous coupe des

autres et nous promet manifestement — mais illusoirement — la sauvegarde de notre identité (personnelle ou ethnique). Mais cette séparation des autres, précisément ce “sans mélange”, n’est-il pas en dernière analyse l’isolement, l’anéantissement et la mort ?

C’est la coexistence ontologique de ces deux réalités, “paradoxalement” inséparables, le “sans mélange” — qui garantit l’altérité — et le “sans division” — qui assure la communion — qui crée le double paradoxe “personnel” et “communional” de l’autocéphalie. Dans la vie ecclésiale donc, ce paradoxe est exprimé par l’événement « *communion* (“sans division”) des *Églises établies localement* (“sans mélange”) » qui demeure pour les Églises tant une réalité de grâce (*prophétique*) qu’une vocation et une perspective. Alors que le “sans mélange” sauvegarde l’altérité, le “sans division” sauvegarde la communion. Effectivement, on comprend alors que ces catégories sont, non pas de simples catégories “naturelles”, mais des catégories de grâce, véritablement ontologiques. C’est en effet grâce à la communion — qui n’est dictée par aucune *nécessité*, étant un acte de liberté absolue — et dans la grâce du Saint Esprit que les Églises peuvent surpasser leurs limites créationnelles et s’unir “sans division”, et c’est grâce à l’altérité que les Églises peuvent ne pas aliéner leur altérité dans le dépassement de leurs limites, dans cette union, mais qu’au contraire, elles peuvent la préserver, maintenant ainsi leur relation dialectique.

Il est certain que dès que l’on aborde le sujet dans sa double perspective, c’est-à-dire à la fois sous l’aspect de l’“altérité” et sous celui de la “communion” à laquelle les Églises ont la vocation de parvenir, il faut immédiatement faire une distinction entre ces deux paramètres interdépendants. La notion d’“altérité des Églises” correspond à une réalité triadologique à la fois très large et très importante pour la théologie ecclésiale. La seconde notion, celle de “communion des Églises”, — parallèle à celle d’“altérité” — constitue une notion aussi fondamentale que la première et se trouve indissolublement liée avec elle — tout comme la première l’est à la seconde. Or ces deux paramètres revêtent immédiatement une signification et une importance beaucoup plus grandes et plus profondes que ce que l’on pouvait attendre. Leur importance primordiale se révèle tout d’abord dans la notion triadologique de “personne”, ensuite dans la notion de “communion” pour aboutir à la notion combinée déterminante de “communion des personnes” pour la Théologie ou à la notion combinée déterminante “communion des Églises autocéphales” pour l’Économie [Ecclésiologie]. Car, « la Personne est altérité dans la communion et communion dans l’altérité. La Personne est une identité qui émerge dans la relation (ou *schésis* [SCEVSI]) comme disent les Pères hellènes ; c’est un “*Je*” qui n’existe que pour autant qu’il est relié à un “*Tu*” qui affirme à la fois son existence et son altérité. Si nous isolons le “*Je*” du “*Tu*”, nous perdons non seulement l’altérité du “*Je*” mais aussi son être même. Le “*Je*” ne peut tout simplement pas *être* sans l’autre. C’est précisément ce qui distingue la *personne* de l’individu. La compréhension

orthodoxe de la Sainte Trinité est la seule voie qui nous amène à la notion de la *personnalité* (la condition de personne). Le Père ne saurait être conçu, fût-ce un instant, sans le Fils et l'Esprit et la même chose s'applique aux deux autres Personnes dans leur relation avec le Père et dans leur relation mutuelle entre elles deux. Pour autant, chacune de ces Personnes est tellement unique que ses propriétés hypostatiques ou personnelles sont totalement *incommunicables* d'une Personne à l'autre »¹⁴⁹.

Or la catégorie ontologique de “communion” personnelle et libre — qui désigne l'être trinitaire de Dieu¹⁵⁰ —, peut désigner à la fois l'être trinitaire de l'“Église de Dieu”¹⁵¹ dans celui, également trinitaire, du Christ (en qui l'Église “subsiste” dans l'Esprit Saint). L'Église doit se définir en toutes ses dimensions comme “communion”, étant elle-même *relationnelle* dans son identité¹⁵² et dans sa structure — et, par extension, le *modèle archétypique* de l'unité. Or la *koinonia* comme événement ecclésial (= d'être en Christ dans l'Esprit) ne pourrait-elle pas devenir le *modèle* de l'unité recherchée entre les Églises *chrétiennes* ?

Dans son être profond, à savoir dans son *existence eucharistique*, l'Église reflète le mode d'existence de Dieu qui est celui de la *communion personnelle*. L'exigence que “nous devenions comme Dieu”¹⁵³ ou que “nous entrons en communion avec la nature divine”¹⁵⁴ suppose que l'Église ne puisse exister et fonctionner “en Christ” que dans son rapport au mode trinitaire d'existence de Dieu¹⁵⁵. Il est décisif pour notre compréhension de l'être même de l'Église que Dieu se révèle à nous comme existant dans une communion entre personnes. Par conséquent, lorsque nous disons que l'Église est *koinonia*, nous ne faisons que nous référer à la communion personnelle qui existe entre les Hypostases du Père, du Fils et du Saint Esprit. L'individualisme — et l'individualisme ecclésiastique exprimé par l'Église *épithétique* — est donc par définition incompatible avec l'être de l'Église qui par essence est communion et relation entre les personnes¹⁵⁶. C'est ainsi qu'on peut passer de la communion trinitaire des

¹⁴⁹ J. D. ZIZIOULAS, “Communion et altérité”, in *SOP*, n° 184 (1/1994), p. 31.

¹⁵⁰ St Jean Chrysostome s'exprime dans les termes suivants : « {Opou ga;r a]n miva th`" Triavdo" JUovstasi" parh`/, pa`sa pavrestin hJ Triav": ajdiaspavstw" ga;r e[cei pro;" eJauthvn, kai; h{nwtai metΔ ajkribeiva" aJpavsh" ; [version latine] *Ubi enim una Trinitatis hypostasis adest, tota adest Trinitas ; non potest enim omnino separari, et accuratissime unita subì est* » ; *Aux Romains*, Homilia XIII, § 8, in *P. G.*, t. LX, col. 519 A.

¹⁵¹ L'Apôtre Paul paraît être le premier à employer ce terme dans ses épîtres ; cf. 1 Co 1, 2 ; 10, 32 ; 11, 16. 22 ; 15, 9 ; Ga 1, 13 ; 1 Th 2, 14 ; 2 Th 1, 4 ; 1 Tm 3, 5. 15. Cf. Ath. JEVTIC, *L'ecclésiologie de l'Apôtre Paul selon St Jean Chrysostome*, Athènes 1984, notamment p. 27-50 (en grec).

¹⁵² Les diversités entre croyants sont requises pour qu'il y ait vraiment une communion “en Église”. Dans ce cas, la vie en Église est signe de diversité dans la communion.

¹⁵³ Lc 6, 36, et les parallèles.

¹⁵⁴ 2 Pi 1, 4.

¹⁵⁵ Cf. la définition des Personnes de la Trinité comme “mode d'existence” que donnent les Pères cappadociens.

¹⁵⁶ Cf. J. D. ZIZIOULAS, “Communion et altérité...”, *op. cit.*, p. 36.

hypostases personnelles de Dieu incréé aux relations inter-ecclésiales, “en l’Église répandue à travers tout l’univers”¹⁵⁷ (= dans la communion personnelle des Églises locales “en Christ”).

D’après ce développement théologico-systématique, la dénomination de l’*“Église établie localement”* comme *“autocéphale”* (terme *relationnel*) signifie que l’Église autocéphale est une entité ecclésiale, par définition, aussi bien libre que relationnelle et communionnelle tant en elle-même qu’avec les autres. Elle en est de même locale et conciliaire à la fois. Or les Églises autocéphales existent entre elles *“ajsugcvtw”-sans mélange* et *“ajdiairevtw”-sans division*. Autrement dit, l’Église autocéphale a des qualités ecclésiales hypostatiques qui lui permettent d’exister *ajsugcvtw* et *ajdiairevtw* avec une autre Église autocéphale — ou avec d’autres Églises autocéphales. C’est ainsi qu’aussi bien l’*altérité* que la *communion* ecclésiales sont simultanément sauvegardées et assurées.

* * * * *

Par ailleurs, une des caractéristiques de l’imminence des *eschata* est la *synaxe du peuple dispersé* de Dieu — et, par extension, la *synaxe de toute l’humanité “en un seul”* — *“ejpi; to; aujto;”*¹⁵⁸ et autour de la Personne du Christ. Dans l’Évangile de Matthieu, l’Église et le Royaume sont comparables « à un filet qu’on jette en mer et *qui ramène toutes sortes de poissons* »¹⁵⁹, alors que, par la suite, au passage sur la Parousie du Christ, « devant Lui seront *rassemblées toutes les nations* »¹⁶⁰. D’ailleurs, le but sotériologique de l’incarnation et de la passion du Christ consiste à « *réunir dans l’unité* (“*ejij e{n, en un*”) les enfants de Dieu *qui sont dispersés* »¹⁶¹.

C’est ainsi que l’Église autocéphale est toujours inculturée, incarnée dans le sol d’un lieu donné et la tradition d’un peuple. Mais elle a été conçue de cette manière pour sauvegarder — aussi bien l’altérité ethnique que — surtout cette perspective eschatologique unique. La notion de la « *synaxe de l’Église tout entière ejpi; to; aujto;* »¹⁶² constitue l’axe principal de l’orientation ontologique d’une *Église établie localement*. Pour l’Église nationale, au contraire, cette perspective ontologico-eschatologique n’est pas prioritaire, là du moins où elle n’est totalement pas périmée. Autrement dit, pour l’Église autocéphale, c’est la communion ecclésiale et la perspective eschatologique qui priment, et l’altérité ethnique qui suit, et non l’inverse ; elle place au premier plan l’unité de l’Église dans la diversité ethnique.

¹⁵⁷ “Kata;/ajna; th;n oijkoumevnhn”, selon l’expression du canon 57 du Concile local de Carthage (419) ; cf. canon 56 du Quinisexte Concile œcuménique (691).

¹⁵⁸ 1 Co 14, 23.

¹⁵⁹ Mt 13, 47 ; souligné par nous.

¹⁶⁰ Mt 25, 32 ; souligné par nous.

¹⁶¹ Jn 11, 52 ; souligné par nous.

¹⁶² 1 Co 14, 23 ; cf. Rm 16, 23.

Pour l'Église nationale, au contraire, c'est l'altérité ethnique et elle seule qui est prioritaire, tout simplement...

Conclusion

C'est un phénomène habituel et très répandu chez les anthropologues, les sociologues, les historiens de l'esprit, les philosophes, mais aussi chez les Pères de l'Église, d'utiliser la terminologie des *catégories de la pensée humaine* pour se référer à des réalités ou à des expériences plus ou moins fondamentales. Puisque ces "catégories" se sont considérées comme organisées (plus ou moins) à l'intérieur d'un système, on dit alors que nous avons devant nous des cadres, des perspectives, des cosmothéories différents ou — de façon plus drastique — des *mondes différents*. Ce texte avait initialement comme but de poser quelques questions générales, relatives à l'utilisation de cette terminologie au sein de notre recherche ou analyse juridique et historico-canonique sur le concept d'"Église nationale".

La théologie patristique et ecclésiale n'a jamais joué avec la tendance contemporaine de la "colorisation des peuples" ou de la "colorisation de la Géographie" (*ejgcrwmavtwsith`" Gewgrafiva*). Si on veut qualifier une *Nation d'orthodoxe* pour justifier par la suite son Église comme "nationale", il faut rappeler que le fait que cette nation soit "chrétienne orthodoxe" signifie d'abord qu'elle a été « crucifiée et ressuscitée en Christ » (...), en acquérant ainsi une identité *nouvelle et eschatologique* avec laquelle elle a été inscrite au Corps Dominical, dans l'Église. Dans ce cas-là, il ne s'agit pas d'une Église *patriocentrique* qui existe du fait de *sa différenciation par rapport aux autres Églises* (notion de l'*Église nationale*), mais plutôt d'une *Église autocéphale* qui assure volontairement, d'un côté, l'altérité nationale transfigurée d'un peuple et, d'autre part, sa pleine participation au Corps commun du Seigneur et, par extension, sa pleine communion non seulement avec les autres Églises autocéphales mais aussi avec l'ensemble de la Création.

Les Chrétiens de l'Église ancienne et primitive puisaient leur existence dans une Église *in statu viae* (eschatologique) et non dans une Église, pour ainsi dire, *in statu patriae* ("impériale" ou ultérieurement "nationale", à partir du 4^e siècle ou de nos jours). C'est justement là où l'on saisit la différence essentielle et profonde entre l'"Église autocéphale" et l'"Église patriocentrique", qui est bien l'"Église nationale".

(Le concept de Nation, par exemple, pour les Français, est formé par la volonté d'avoir un destin commun et d'y travailler par un effort commun. Au contraire, au sein des peuples orthodoxes, influencés ces derniers temps par le principe de nationalité, l'itinéraire n'a pas été identique. Lorsque les nations prirent conscience d'elles-mêmes, elles revendiquèrent comme

un droit sacré d'affirmer leur *différence*. De là on passa aussitôt à la revendication de l'indépendance. Une nation qui ne possédait pas un État à elle et pour elle seule se sentait frustrée, et l'on assista à la multiplication des *Nations-États*. Pour les nations où l'Orthodoxie était liée à l'existence quotidienne, on assista aussi à la multiplication des *Autocéphalies nationales*. On avait donc des *Nations-États-Églises*. De même, dans les pays de l'Est et à majorité orthodoxe, il y a souvent un lien étroit entre nationalité et religion, la nationalité étant liée au sang, d'où la dénomination "Nation-État" et le lien exclusif du sang à la religion : par exemple, Église des Serbes. En Occident et spécialement en France, où il y a la séparation sauvage de l'Église et de l'État, la nationalité est liée au sol et non au sang ; d'où la dénomination "État-Nation". Or "État-Nation" et "Nation-État" correspondent à deux perspectives différentes et manifestement opposées, et elles expliquent de façon claire les évolutions et les mentalités qui se cachent derrière de ces deux conceptions...).

Dans l'ecclésiologie orthodoxe des dernières décennies, la catholicité géographique ou spatiale de *plérôme* a été reléguée à une place secondaire par rapport à la catholicité nationale. L'Église autocéphale a été réduite à son *aspect conciliaire d'altérité*, l'*aspect iconique de la communion* étant délaissé. Lorsque la priorité *stratégique* d'une Église *nationale* n'est plus la *gloire de Dieu* et l'attente du *Siècle à venir*, mais la gloire de la Nation, l'intérêt alors prioritaire et potentiel de cette Église est restreint, focalisé exclusivement sur cette perspective qui demeure un *monisme éonistique*¹⁶³ tout à fait étranger à l'identité eschatologique, intime, de l'Église. De même, au sein de l'*Église établie localement*, si la *théologie ecclésiale* ne guide pas la *politique ecclésiastique* et les visions d'un corps ecclésial (ou au moins ne les inspire pas), les inconvénients canoniques seront toujours la caractéristique quotidienne de la vie ecclésiale, aussi bien au sein de l'*égataspora* qu'au sein de la diaspora.

L'Église nationale est une *monopolis*, une *cité unique universelle* dans sa structure et dans son comportement, car elle vise exclusivement un peuple ethnique et sa dimension géographique universelle, elle s'épuise à un peuple ethnique, et, consécutivement, elle néglige la communion interecclésiale et la vision du *Siècle à venir* qu'un corps ecclésial peut toujours

¹⁶³ Du mot *éon* (αιων), l'ère, le siècle, le temps : *sécularisme* (du "sæculum"). Ce terme désigne la mentalité des hommes (αιωνισμο;) qui, certes, croient en Dieu, mais qui ne peuvent, cependant, pas (Éph 2, 2) faire de ce Dieu ["*pantocrator*" (Credo)] le "centre de leur vie" (abba Dorothée), fait (Mt 13, 22 ; Mc 4, 19) qui a pour conséquence réelle une "perspective *hétérocentrique*" éloignant (2 Co 4, 4) de ce Dieu "par amour pour l'*éon* présent" (2 Tm 4, 10) et rangeant l'homme (Lc 20, 34) dans la dimension "de ce monde" (Jn 18, 36-37). Il s'agit d'une catégorie *intracréationnelle*, c'est-à-dire ce qui est façonné — tout en oubliant sa perspective *eschatologique* (Éph 1, 21 ; Hb 6, 5 ; Tt 2, 12) — sur le modèle (Rm 12, 2) [*civitas terrena*] "de ce monde" (ejgkovsmia ejscatologiva-eschatologique cosmique), ou encore qui donne le pas à l'*aijw;n ou|to*" (ce siècle-ci) sur l'*aijw;n oJ mevllwn* (le siècle à venir). Enfin, l'*éonisme ecclésiastique* ne laisse pas de place à l'imminence eschatologique. Il ne veut trouver sa justification que dans le temps et le monde présents.

avoir en se situant sur un lieu donné. De fait, chaque Église nationale exprime universellement un intérêt pour “son” peuple respectif, tout en ignorant les autres peuples, pour qu’aucune ne perde la face...

Ecclésiologiquement parlant, la *voie unique* pour qualifier une Église est constituée par la *dénomination du lieu*. La “communauté du signifié” s’étend à chacune des Églises, déterminée par son nom territorial. Le “signe de distinction” nous fait connaître non l’Église en général et par abstraction, mais l’Église d’un certain lieu, “celle qui est à Corinthe”, “celle qui est à Thessalonique”, etc. De même, “Église de Roumanie” (et dorénavant jamais “Église roumaine” ou, pire encore, “Église des Roumains”), comme d’ailleurs, “Patriarcat de Serbie” (et dorénavant jamais “Patriarcat serbe” ou, pire encore, “Patriarcat des Serbes”, selon la pratique adoptée et dominante de nos jours). Si, par ailleurs, on utilise des *adjectifs*, on qualifie des distinctions ou des divergences au niveau du caractère propre ; on doit donc utiliser des noms de lieu — si l’on vise vraiment la réalité ecclésiale correspondante —, pour indiquer seulement l’endroit où se situe et se manifeste chaque Église établie localement, dont le *dénominateur commun* reste l’Église du Christ “répandue par tout l’univers”¹⁶⁴, pour exprimer ainsi qu’il s’agit de la *même* Église réalisée et manifestée en différents lieux. L’usage d’adjectifs, très prisé en Occident, tendrait aussi à donner une qualification sociologique ou culturelle (Église *russe, grecque, française*) à l’Église, et non plus ecclésiale (Église du *locus* : Église *de Russie, de Grèce, de France*, ou mieux encore, l’Église *qui est en Russie, l’Église qui est en Grèce, l’Église qui est en France*).

Ici encore, et pour donner un exemple représentatif des répercussions de ce problème, il suffit d’évoquer l’exemple de Paris. Sur la façade des églises, on peut facilement trouver le titre — ou plutôt le solécisme (*soloikismo*;) — “Église orthodoxe russe de Paris”, “Église orthodoxe roumaine de Paris”, “Église orthodoxe grecque de Paris”, etc., et cela, en plus, sur le territoire d’une autre *Église établie localement...*, alors que la dénomination “Église *de Russie* de Paris” tout court, “Église *de Roumanie* de Paris” tout court, etc., est abominable et impossible, et ne justifie pas non plus une telle représentation ecclésiastique hors du territoire canonique de ces Églises. On y voit bien pourquoi l’adjectif adopté et utilisé au sein de l’Ecclésiologie facilite beaucoup les intentions nationales — ou universalistes... Ces dénominations, du point de vue de l’“Église autocéphale”, nous interpellent par une anticanonicité flagrante, tandis que, du point de vue de l’“Église nationale”, elles donnent le “droit canonique” (*sic*) de développer des actions ecclésiastiques de toute sorte, sans que cela puisse poser des problèmes ecclésiologiques ou canoniques, car la *vision ecclésiastique nationale* est évidemment prioritaire...

¹⁶⁴ Cf. canon 57 du Concile local de Carthage (419) et canon 56 du Quinisixte Concile œcuménique *in Trullo* (691).

L'Église (qu'elle soit *locale* [épiscopie] ou *autocéphale* [répandue dans l'espace] — et non une “[Église] particulière” qui n'a rien à voir¹⁶⁵ avec une “Église répandue dans l'espace”) est altérité dans la communion et communion dans l'altérité. De même, l'Église établie localement est une réalité géo-ecclésiastique, une entité et en fait une identité qui émerge “dans la relation (scevsî) avec” (« eij" scevsin pro;" ») et dans la communion (koinwniva), et jamais dans l'isolement et la séparation. Une Église, locale ou autocéphale, ne peut tout simplement pas être sans les autres Églises topika;" ou kata; tovrou". C'est précisément cela qui distingue l'Église établie localement de l'Église épithétique. C'est également cela qui distingue l'Église autocéphale de l'Église nationale (individualisme ecclésiastique national). Cette dernière porte en elle la conscience constante qu'elle peut exister sans les autres. Or l'Église doit se manifester en toutes ses dimensions comme “communion”, étant elle-même relationnelle dans son identité et dans sa structure, et devenir ainsi le modèle archétypique de l'unité. Enfin, l'Église ne peut être, exister et fonctionner “en Christ dans l'Esprit Saint” que dans son rapport au monde trinitaire d'existence de Dieu.

D'après ce qu'on vient d'analyser, l'Église nationale ne peut pas vivre et s'épanouir à la lumière de la “définition de foi” conciliaire de Chalcédoine, alors que l'Église autocéphale aspire et trouve ses racines dans l'atmosphère de cette lumière conciliaire. De nos jours, les Églises orthodoxes établies localement — comme tous les Chrétiens d'ailleurs — sont confrontées à un défi : le témoignage évangélique d'unité et de communion ecclésiales dans le monde entier, à l'époque de “mondialisation”, de même que l'étaient les Apôtres confinés en Palestine dans le monde romain. La piste ne sera sûrement pas l'“Église nationale”... Sinon, ce témoignage évangélique n'aurait pas de sens. Par conséquent, la vision ecclésiale intime de l'Orthodoxie n'est pas celle d'une Église nationale mais celle d'une Église autocéphale. Cela constitue non seulement un acquis ecclésial mais aussi un but ultime...

Et là, il y a une question à poser : quel futur aura l'“Église nationale” de l'ère européenne, inaugurée depuis déjà une décennie (1993), lorsqu'il n'y aura pas des Serbes, des Roumains ou des Grecs, mais des “(ressortissants) Européens”, tout court ? Quel adjectif adoptera l'“Église nationale” pour s'autodéterminer ? Nous traitons donc une question qui porte une date d'expiration... Seulement, l'interrogation vaut jusqu'à l'extension de sa perspective... Mais c'est maintenant qu'il faut dépister la profondeur du problème. Tout simplement, parce que les Orthodoxes, après cette date d'expiration, voudront à tout prix continuer à vivre leur “messianisme national”, “menacé” par l'unification européenne, de la même façon que les Juifs de l'ère chrétienne ont essayé de garder vivant, après la date de son expiration, le “messianisme vétéro-testamentaire”... La démarche demeure la même : se

¹⁶⁵ Il s'agit là de cas, lorsque les mêmes mots/noms recouvrent des réalités différentes.

considérant comme peuple(s) choisi(s), chacun voudra à tout prix sauvegarder ce “choix ethnico-messianique”, pour ne pas être mêlé ou confondu avec les autres peuples, alors que dans la lumière résurrectionnelle et l’attente du Siècle à venir, il n’y a en Christ qu’un seul peuple choisi : l’ensemble de l’humanité, “toutes les Nations”¹⁶⁶, qui sont choisies et invitées pour *peupler* le Royaume du Siècle à venir...

Enfin, la “question de l’Église nationale” ne concerne pas seulement la forme mais touche la restauration de la conscience ecclésiale : aliénée, d’une part, par *l’idole de l’ethnocentrisme* et du *patriocentrisme* — qui a entraîné l’atomisation, l’éparpillement de l’Église en unités ethniques, en détruisant la communion ecclésiale promise par l’Église autocéphale —, et d’autre part, par *l’idole de la politique* — qui a transformé l’Église établie localement [*autocéphale*] en un appendice des partis politiques indigènes. L’Église a toujours été *territoriale* et *spatiale* mais jamais *épithétique* et *nationale*. Ce dernier concept qui correspond en réalité à une Église “politico-ethnique”, est une conception particulière constituant, en Occident, « la condition des États profondément gagnés au protestantisme. La situation s’explique largement par l’histoire et par la possibilité qu’ont eues les Églises réformées de s’organiser indépendamment d’une puissance étrangère, le Saint-Siège »¹⁶⁷. C’est justement là que l’on voit concrètement l’influence qu’a pu avoir la Réforme sur l’Église orthodoxe en général et notamment, durant le 19^e siècle, chez les peuples orthodoxes des Balkans vis-à-vis du Patriarcat œcuménique de Constantinople. Les *Églises nationales* orthodoxes de nos jours sont nées dans ce contexte historico-politique et elles y tiennent bien. À l’époque, la demande était concrète : issus de l’Ottomanocratie, ces peuples ethniques voulaient, à tout prix, une *Église nationale* et indépendante, leur *Église nationale* propre, pour correspondre vraiment au principe des nationalités qui était clair : “*cujus regio, ejus religio*”... Et le Patriarcat œcuménique avait bien répondu, en leur accordant non pas une *Église nationale* mais une *Église autocéphale*... En fin de compte, ces peuples étaient ravis, fait qui montre clairement ce qu’ils ont “reçu” et “compris” de l’Église autocéphale... Au fil de l’Histoire, une question se pose de nouveau : est-ce que ces peuples ont historiquement saisi ce qui oppose ces deux perspectives si différentes et diamétralement opposées ? Apparemment non, étant donné que l’*Église nationale* demeure persistante, et à tort, aussi bien au sein des États à majorité orthodoxe (l’*égataspora*) qu’au sein de la *diaspora nationale*... Enfin, c’est justement là où les Orthodoxes sont totalement vérifiés et jugés : ils ont perdu le sens de l’*Église autocéphale*, c’est pour cela que, pris par ou plutôt épris de leur nationalisme religieux et ethno-messianique, ils proposent comme modèle exclusivement orthodoxe l’*Église nationale*...

¹⁶⁶ Cf. Mt 28, 19.

¹⁶⁷ Br. BASDEVANT-GAUDEMET et An. FORNEROD, “Existe-t-il une politique européenne concernant les confessions religieuses ?”, in J.-P. FAUGÈRE et Fr. JUILIEN-LAFERRIÈRE (sous la direction de), *EUROPE, Enjeux juridiques, économiques et de gestion*, Paris, L’Harmattan, 2000, p. 107.

Bibliographie

- AGORAS C., *Personne et liberté, ou "l'être comme communion"*, Paris, Thèse de doctorat en Science Théologique, présentée à la Faculté des Lettres de l'Université Paris IV et à la Faculté de Théologie de l'Institut Catholique de Paris, 1992, 451 p.
- BASDEVANT-GAUDEMET Br. et FORNEROD An., "Existe-t-il une politique européenne concernant les confessions religieuses ?", in J.-P. FAUGÈRE et Fr. JUILIEN-LAFERRIÈRE (sous la direction de), *EUROPE, Enjeux juridiques, économiques et de gestion*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 103-117.
- BELOPOVSKY Al., "Dix ans de transitions, les Églises en Europe de l'Est : un défi pour l'avenir", in *SOP*, n° 264 (1/2002), p. 26-29.
- DVORNIK Fr., "Églises nationales et Église universelle", in *Eastern Churches Quarterly*, t. 5 (1943), p. 172-219 ; de même, in *Istina*, t. 36, n° 1 (1991), p. 9-52.
- GOUNÉLAS Sot., "Nationalisme et foi orthodoxe. La quête de la "conscience universelle" au-delà des dilemmes du type "Chrétien ou Hellène ?""", in *Kathimérini* du 16-4-2000, p. A 2-49 (en grec).
- JEVTIC Ath., *L'ecclésiologie de l'Apôtre Paul selon Saint Jean Chrysostome*, Athènes, Grigoris, 1984, 354 p. (en grec).
- PALIERNE J.-L., *Mais où donc se cache l'Église orthodoxe ? La trop longue errance des Français*, Lausanne, L'Âge d'homme (coll. Mobiles théopolitiques), 2002, 136 p.
- ZIZIOULAS J., "Christologie et existence. La dialectique créé-incréé et le dogme de Chalcédoine" ["Cristologiva kai; u{parxh. JH dialektikh; ktistou`-ajktivstou kai; to; dovgma th``" Calkhdovno"], in *Synaxie [Suvnaxh]*, vol. 2 (1982), p. 9-20 (en grec) ; de même, in *Contacts*, t. 36, n° 126 (1984), p. 154-172.
- ZIZIOULAS J., "Eucharistie et Royaume de Dieu. A-B", in *Synaxie [Suvnaxh]*, vol. 47 (1-3/1994), p. 7-18, et vol. 51 (7-9/1994), p. 83-101 (en grec).
- ZIZIOULAS J., "Communion et altérité", in *SOP*, n° 184 (1/1994), p. 23-33. De même, in *Constacts*, t. 46, n° 166 (2/1994), p. 106-123, et in *St Vladimir's Theological Quarterly*, t. 38, n° 4 (1994), p. 347-361.
- ZIZIOULAS JEAN, Métropolite de Pergame, "Eschatologie et société", in *Irénikon*, t. 73, n^{os} 3-4 (2000), p. 278-297.

ÉGLISE, NATION ET ÉGLISE NATIONALE

(Bibliographie sélective)¹⁶⁸

AHRWEILER H., *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, Paris, PUF (coll. SUP), 1975, 158 p.

AKSIN Benj., *State and Nation*, London, 1964.

ALBERTINI M., "L'idée de nation", in *Annales de Philosophie politique*, n° 8 (1969).

ANCEL Jac., *Peuples et Nations des Balkans. Géographie politique*, Paris, éd. du C. T. H. S. (M. de l'Éd. N.), 1992, 220 p.

ANDERSON Bened., *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, ed. Verso, ¹1983 et ²1991. De même, IDEM, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte/Poche, ¹1996 et ²2002, 215 p.

ANDERSON Bened., "Long-Distance Nationalism", in Bened. ANDERSON, *The Spectre of Comparisons*, London, Verso, 1998, p. 58-74.

ANDRE P.-J. (Général), *Le réveil des nationalismes*, Paris, éd. Berger-Levrault, 1958, 464 p.

ARGYRIOU Ast., "Nationalismes et Supranationalisme dans l'Eglise orthodoxe à l'époque turque", in (collectif) *Aspects de l'Orthodoxie-Structures et spiritualité* (Colloque de Strasbourg-novembre 1978), Paris, PUF (Bibliothèque des C.E.S.S.-Université de Strasbourg), 1981, p. 135-152.

ARMSTRONG J., *Nations before Nationalism*, Chapel Hill, 1983.

AVIS P., "Les Églises nationales-L'Église d'Angleterre", in *L'Année canonique*, vol. 44 (2002), p. 81-87.

BADIE Bertr., *L'État emporté. L'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Kime, 1991.

BALIBAR Ét.-WALLERSTEIN Imman., *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1988.

¹⁶⁸ Bibliographie publiée dans *L'Année canonique*, vol. 45 (2003), p. 329-338. De même, in MINISTERUL CULTURII SI CULTEI/SECRETARIATUL DE STAT PENTRU CULTE (éd.), *Libertatea religioasa în context românesc si european* (Simpozion international, Bucuresti, 12-13 septembrie 2005)-ACTA, Bucuresti, Editura Bizantina, 2005, p. 66-80. De plus, in Charalambos K. PAPASTATHIS-Archim. Grigorios D. PAPATHOMAS (sous la direction de), *Politeiva, jOrqovdoxh jEkkhsiva kai; Qrhskeuvmata sth;n JEllavda* (*État, Église orthodoxe et Religions en Grèce*), Thessalonique-Katérini, Éd. Épektasis (coll. Bibliothèque nomocanonique, n° 16), 2006, ch. 20, p. 433-456, et in Archim. Grigorios D. PAPATHOMAS, *Kanonika; a[morfa* (*Dokivmia Kanonikh'" Oijkonomiva*) (*Questions ecclésiologico-canoniques (Essais d'Économie canonique)*), Thessalonique-Katérini, Éd. Épektasis (coll. Bibliothèque nomocanonique, n° 19), 2006, ch. Ib, p. 43-65 (bilingue).

BARBERINI Giov., “Intérêt national et Nationalisme en Europe : Actualité d’un positionnement des États, des Individus, des Religios”, in *L’Année canonique*, vol. 43 (2001), p. 47-63.

BASDEVANT-GAUDEMET Br. et FORNEROD An., “Existe-t-il une politique européenne concernant les confessions religieuses ?”, in J.-P. FAUGERE et Fr. JULIEN-LAFERRIERE (sous la direction de), *EUROPE, Enjeux juridiques, économiques et de gestion*, Paris, L’Harmattan, 2000, p. 103-117.

BASDEVANT-GAUDEMET Br., “Eglises nationales, histoire d’une expression”, in *L’Année canonique*, vol. 43 (2001), p. 15-24.

BASILE, chorévêque de Trimythunte, *Le pluralisme national et religieux de la nouvelle société du monde*, Athènes, éd. Armos, 2002, 80 p. (en grec).

BATAKOVIC D. T., *Yougoslavie. Nations, religions, idéologies*, Lausanne, L’Âge d’Homme, 1994.

BECK Brian E., “La notion d’Église nationale au Royaume-Uni : Approche de l’Église méthodiste”, in *L’Année canonique*, vol. 44 (2002), p. 73-79.

BELOPOVSKY Al., “Dix ans de transitions, les Eglises en Europe de l’Est : un défi pour l’avenir”, in *SOP*, n° 264 (1/2002), p. 26-29.

BENEDICT Rob. S.J., *Transfiguration sacrée de la société civile. La fête religieuse comme lieu politique dans la société arabe contemporaine*, Beyrouth, Dar el-Marchrek sarl, 2001, 246 p.

BIGHAM St., “Le Concile de Constantinople de 1872 et le phylétisme”, in *Le Messager Orthodoxe*, n° 135 (III/2000), p. 30-36.

BLINKHORN Mart.-VEREMIS Than., “Modern Greece : Nationalism and Nationality”, in *European History Quarterly* [Sage-London], vol. 19 (1989), p. 131-134.

BLINKHORN Mart.-VEREMIS Than. (edited by), *Modern Greece : Nationalism and Nationality*, Athens, Sage-Eliamep, 1990, 172 p.

BOTZARIS Not., *Visions balkaniques dans la préparation de la Révolution grecque (1789-1821)*, Genève, E. Droz-Minard (coll. Études d’Histoire économique, politique et sociale, n° XXXVIII), 1962, VIII+280 p.

BOUMIS P., *Les privilèges canoniques des Trônes de Rome et de Constantinople*, Athènes, Apostoliki Diaconia, 1983, 70 p. (en grec).

BRETON Rol. J.-L., *Les ethnies*, Paris, PUF (coll. Que sais-je ?, n° 1924), ²1992, 127 p.

BROWN J. F., *Nationalism, Democracy and Security in the Balkans*, Aldershot, Dartmouth, 1992.

CARR Edw. Hall., *Nationalism and after*, London, MacMillan, 1945.

CARRERE D’ENCAUSSE Hél. et SCHRAM St., *Communisme et nationalisme dans les pays sous-développés*, Paris, 1970.

CARRERE D’ENCAUSSE Hél., *La gloire des nations ou la fin de l’Empire soviétique*, Paris, Fayard, ²1991, 488 p.

CASTELLAN G., “Facteur religieux et identité nationale dans les Balkans aux 19^e et 20^e siècles”, in *Revue Historique*, 108^e an., t. 271, n° 1 (1984), p. 135-151.

CHABOT J.-L., *Le nationalisme*, Paris, PUF (coll. Que sais-je ?, n° 2280), 1986, 127 p.

CHACONAS St. G., *Adamantios Korais. A study in Greek Nationalism*, New York, Columbia University Press, 1942, 181 p.

CHRYSOSTOME de Myra, “Le Patriarcat œcuménique dans la communion des Eglises locales”, in (collectif) *Eglise locale et Eglise universelle*, Chambésy-Genève, éd. du Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique (coll. Etudes Théologiques, n° 1), 1981, p. 199-218.

CITRON Suz., *Le mythe national. L'histoire de France en question*, Paris, Les Éditions ouvrières-Études et Documentation internationales (co-édition), 1989, 334 p.

CNRS, *L'idée de nation* (collectif), Paris, PUF/Institut International de Philosophie Politique (coll. Annales de Philosophie Politique, n° 8), 1969, 231 p.

CHRISTODOULOS, Archevêque d'Athènes, "Notre conscience de l'Helléno-orthodoxie et les Cassandres de doute : Nation et Orthodoxie, le lien solide", in *Journal To Vima*, du 30-10-1994 (en grec).

COLLECTIF, *Les Nations dans l'Église*, Paris, Comité Orthodoxe des Amitiés françaises dans le monde, 1989.

COMMUNIO, "Les nations", in *Communio*, t. XIX, 2, n° 112 (3-4/1994), p. 1-133.

CONGAR Yv. M.-J. et DUPUY B.-D. (sous direction de), *L'épiscopat et l'Église universelle*, Paris, Cerf (coll. Unam Sanctam, n° 39), 1962, 831 p.

CORBET Charl., *À l'ère des nationalismes. L'opinion française face à l'inconnue russe (1799-1894)*, Paris, Didier/CNRS, 1967, 489 p.

CRANMER F., " 'National' Churches, Territoriality and Mission", in *Law and Justice. The Christian Law Review*, vol. 149 (2002), p. 157-177.

DE BODINAT Hen., *L'État, parenthèse de l'Histoire ?*, Condé-sur l'Escaut [France], éd. P. A. U., 1995, 156 p.

DE LA CROIX S., *Etat présent des nations et Église grecque, arménienne et maronite en Turquie*, Paris, P. Herissant, 1695, 411 p.

DE L'ÉCOTAIS, *Naissance d'une nation*, Paris, Grasset, 1990.

DE MAN Hen., *Au delà du Nationalisme. Vers un gouvernement mondial*, Genève, éd. du Cheval ailé, 1946, 306 p.

DE MONTFERRAND Bern., *La vertu des Nations*, Paris, Hachette (coll. Pluriel, série Intervention), 1993, 238 p.

DE VRIES Wil., *Orient et Occident. Les structures ecclésiastiques vues dans l'histoire des sept premiers Conciles œcuméniques*, Paris, Le Cerf, 1974, 282 p.

DELANNOI G. et TAGUIEFF P. A. (éd.), *Théories du nationalisme*, Paris, 1991.

DESEILLE Plac. (Archim.), "Tous, vous êtes un dans le Christ". *L'Église orthodoxe et le nationalisme*, Monastère Saint Antoine le Grand/Métochion de Simonos Pétra [Valence]-Paris, éd. du Monastère, 1989, 18 p.

DEUTSCH Karl W., *Nationalism and social communication*, New York, 1953.

DJORDJEVIC Dim., *Révolutions nationales des peuples balkaniques 1804-1914*, Belgrade, 1965.

DOE Norm., "Pour une première analyse de la notion d'une Église nationale", in *L'Année canonique*, vol. 43 (2001), p. 65-74.

DOE Norm., "The Notion of a National Church: A Juridical Framework", in *Law and Justice. The Christian Law Review*, vol. 149 (2002), p. 77-91.

DROZ G., *Le nationalisme en Europe centrale*, Paris, Centre de Documentation universitaire, PUF, 1957.

DUFFAR J., "Églises nationales et Contention européenne des Droits de l'Homme : Quelques observations tirées de la Jurisprudence", in *L'Année canonique*, vol. 43 (2001), p. 115-118.

DUNLOP J. B., *The Faces of Contemporary Russian Nationalism*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1983, XII+363 p.

DUPREY P., “La structure synodale de l’Eglise dans la théologie orientale”, in *Proche-Orient chrétien*, t. 20 (1970), p. 123-145 ; de même, in *Grégoire Palamas*, t. 55 (1972), p. 110-132 et 201-231 (en grec).

DURAND J.-P., “La notion d’“Églises nationales” en Europe. Ouverture du 1^{er} colloque”, in *L’Année canonique*, vol. 43 (2001), p. 7-13.

DURAND M.-Fr.-LEVY Jac.-RETAILLE Den., *Le monde, espace et systèmes*, Paris, Presse de la Fondation Nationale des Sciences politiques-Dalloz, 1992, 565 p.

DVORNIK Fr., “Eglises nationales et Eglise universelle”, in *Eastern Churches Quarterly*, t. 5 (1943), p. 172-219 ; de même, in *Istina*, t. 36, n° 1 (1991), p. 3-52.

EGLISE LOCALE ET EGLISE UNIVERSELLE (collectif), Chambésy-Genève, éd. du Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique (coll. Etudes Théologiques, n° 1), 1981, 359 p.

ELEUTHERIADIS N. P., *Etudes orientales*, t. 1, *Les privilèges du Patriarcat œcuménique considérés sous leur aspect historique, religieux, politique et légal, et le statut politique, légal et religieux des Chrétiens de Turquie tel qu’il découle des dits privilèges* (Etude historique, traduit du grec par J.-P. Gaetan), Smyrne, C. Tsoumas, 1909, 277 p.

FURTH Rén., “Minorités ethniques et nationalismes”, in *Interrogations* [Milan], vol. 5 (4/1975), p. 8-24.

GELINIER Oct., *Morale de l’entreprise et destin de la Nation*, Paris, Plon, 1965, 397 p.

GELLNER Ern., *Nations and Naturalism*, Oxford, 1983.

GEORGEON Fr., *Aux origines du nationalisme turc*, Paris, Institut d’Etudes Anatoliennes, éd. ADPF (Recherche sur les Grandes Civilisations, Synthèse, n° 2), 1980, 154 p.

GETCHA Job (R. P.), “Peut-on justifier la notion d’“Eglise nationale” du point de vue de l’ecclésiologie orthodoxe ? Réflexions à propos du 1^{er} Colloque œcuménique de droit canonique”, in *L’Année canonique*, vol. 43 (2001), p. 93-103 ; de même, in *SOP*, n° 255 (2/2001), p. 11, et in *Supplément du SOP*, n° 255.A (2/2001), 10 p.

GIANNAKIS B., “International status of the Ecumenical Patriarchate”, in *The Greek Orthodox Theological Review*, t. II, n° 2 (1956), p. 10-46.

GILLET Ol., *Religion et nationalisme. L’idéologie de l’Eglise orthodoxe roumaine sous le régime communiste*, Bruxelles, éd. de l’Université des Bruxelles, 1997, x+192 p.

GILLET Ol., *Les Balkans. Religion et nationalisme*, Bruxelles, éd. Ousia (coll. “Mythes et Religions”), 2001, 184 p. (voir également sa Bibliographie intéressante, p. 176-183).

GIRARDET Raoul-SEMIDEI Man., *Étude comparative des nationalismes contemporains. Itinéraires et définition terminologique*, Paris, Association française de science politique, 1962.

GIRARDET Raoul, *Le Nationalisme français (1871-1914)*, Paris, Armand Colin, ¹1966 et ²1992 ; de même, réédité chez Éditions du Seuil (coll. “Points d’histoire”), 1983.

GIRARDET Raoul, *Nationalismes et nation*, Bruxelles, éd. Complexe (coll. Questions au XXe siècle, n° 84), 1996, 168 p.

GOUNELAS Sot., “Nationalisme et foi orthodoxe. La quête de la “conscience universelle” au-delà des dilemmes du type “Chrétien ou Hellène ?””, in journal *Kathimérini* du 16-4-2000, p. A 2/49 (en grec).

GUILLOU A. *Régionalisme et Indépendance dans l’Empire byzantin au VIIe siècle (L’Exemple de l’Exarchat et de la Pentapole d’Italie)*, Rome, édité par “Istituto Storico Italiano Per Il Medio Evo”, 1969.

GUIOMAR J.-Yv., *L’idéologie nationale*, Paris, éd. Champ Liblé, 1974.

- GUIOMAR J.-Yv., *La Nation entre l'histoire et la raison*, Paris, éd. La Découverte, 1990, 203 p.
- HAYES Carl. J.-H., *The historical evolution of modern Nationalism*, New York, 1948.
- HÉRODOTE, “Les territoires de la Nation”, in *Hérodote*, n° 62 (3/1991).
- HÉRODOTE, “Balkan et Balkanisation”, in *Hérodote*, n° 63 (4/1991), p. 3-197.
- HOBBSAWM E. J., *Nations and Nationalism since 1870*, Cambridge, 1990.
- HUW JONES Dav., “La notion d'Église nationale : L'Église au pays de Galles”, in *L'Année canonique*, vol. 44 (2002), p. 13-24.
- ISTINA, “Pentarchie et Primauté”, in *Istina*, t. XXXII, n° 4 (1987), p. 337-340.
- ISTINA, “Le plaidoyer de l'Église orthodoxe d'Estonie pour la défense de son autonomie face au Patriarcat de Moscou”, in *Istina*, t. XLIX, n° 1 [consacré exclusivement à ce sujet] (2004), p. 3-105.
- JANIN R., “Formation du Patriarcat œcuménique de Constantinople”, in *Echos d'Orient*, t. XIII (1910), p. 135-140 et 213-216.
- JEAN, évêque de Korçë, “Église, Orthodoxie et identité nationale à la lumière de l'expérience des Balkans”, in *SOP*, n° 292 (11/2004), p. 21-25.
- JUGIE M., “Nationalisme et phylétisme dans l'Église gréco-russe”, in *Echos d'Orient*, t. XXIV (1925), p. 326-339.
- KALAÏTZIDIS Pant. L., “La tentation de Judas. Eglise, nation et identités : de l'histoire de l'économie divine à l'histoire de la renaissance nationale”, in *Synaxie*, n° 79 (2001), p. 51-65 (en grec), in *Contacts*, t. 54, n° 197 (1/2002), p. 24-48, et in (Collectif) *Sacred text and Interpretations : Perspectives in Orthodox Biblical Studies. A Conference in honor of Professor Savas Agourides 28/10-1/11 2003*, Holy Cross Greek Orthodox School of Theology, Brookline, Massachusetts, 2004.
- KALAÏTZIDIS Pant. L., “Eschatologie, Théologie et Église”, in METROPOLE DE DIMITRIAS-ACADEMIE D'ÉTUDES THEOLOGIQUES (collectif), *Église et Eschatologie*, Athènes, éd. Kastaniotis, 2003, p. 13-25 (en grec).
- KALAÏTZIDIS Pant. L., “Orthodoxie et Identité néo-hellénique. Notes critiques d'un point de vue de Théologie”, in *Indiktos*, n° 17 (2003), p. 44-94 (en grec).
- KALOGIROU J. Or., “La notion de l'œcuménicité de l'Orthodoxie en relation avec les Eglises autocéphales nationales”, in *Annuaire scientifique de la Faculté de Théologie de Thessalonique*, Université Aristote de Thessalonique, t. 19 [volume supplémentaire spécial (colloque du 12/16-9-1972)] (1974), p. 177-254 (en grec).
- KAMINSKY Cath.-KRUK Sim., *Le Nationalisme arabe et le Nationalisme juif*, Paris, PUF (coll. Les chemins de l'Histoire), 1983, 244 p. (Bibliographie riche à la fin [p. 237-244]).
- KARATHANASIS Athan., E., *L'unité tripartite de l'Hellénisme (Antiquité hellénique-Byzance-Néo-Hellénisme)*, Thessalonique, éd. Frères Kyriakidis, 1991, 112 p. (en grec).
- KARAVIDA C. D., *Le problème de l'autonomie*, Athènes, éd. Papazisis, 1981 (en grec).
- KARMIRIS J., “Der Nationalismus in der Orthodoxen Kirche”, in Lor. HEIN (ed.), *Die Einheit der Kirche. Festgabe Peter Meinhold*, Wiesbaden, Steiner, 1977, p. 404-410.
- KARMIRIS J. N., “Nationalism in the Orthodox Church”, in *Greek Orthodox Theological Review*, vol. 26, n° 3 (1981), p. 171-184.
- KARPAT Kemal, “Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era”, in Benj. BRAUDE and Bern. LEWIS (edited by), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, vol. 1, New York, 1982.
- KEDOURIE El., *Nationalism*, London & Portland, OR-Frank Cass, ¹1960 & ²1998.

KEDOURIE ÉL., “Nationalisme et nationalismes contemporaines”, in *Revue Française de Science politique*, vol. 15, n° 3 (6/1965).

KEDOURIE EL., *Nationalism in Asia and Africa*, New York, 1971.

KEDOURIE ÉL., *Le Nationalisme*, Athènes, éd. Katarti (traduit d’anglais par Spyros Markétos), 1999, 214 p. (en grec).

KITROMILIDIS Pasc., “Imagined Communities and the Origins of the National Question in the Balkans”, in Mart. BLINKHORN and Than. VEREMIS (edited by), *Modern Greece: Nationalism and Nationality*, Athens, Sage-Eliamep, 1990.

KOHN Hans, “A new look at Nationalism”, in *The Virginia Quarterly Review*, n° 32 (Summer 1936).

KOHN Hans, *The idea of Nationalism. A study of its origin and background*, New York, 1946.

KOHN Hans, *Nationalism, its meaning and history*, Princeton, D. Van Nostrand, CY, 1955.

KOJUCHAROFF G., *Du principe des nationalités*, Genève, Université de Genève, 1884, 128 p.

KOKOSALAKIS N., “Orthodoxie grecque, modernité et politique”, in Gr. DAVIE et D. HERVIEU-LEGER (sous la direction de), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte (coll. Recherches), 1996, p. 131-151.

KORDATOS Yian., *Rhigas Phérée et la Fédération Balkanique*, Athènes, éd. Épikairoitita, ²1974, 173 p. (en grec).

KOVALEVSKY E., “Analyse du 34^e canon apostolique”, in *Messenger de l’Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, n° 2-3 (1950), p. 67-75.

KREILKAMP Her. Don., *The origin of the Patriarchate of Constantinople and the first Roman recognition of its Patriarchal jurisdiction*, Washington D. C., The Catholic University of America, 1964, 154 p.

L’ANNÉE CANONIQUE, “1^{er} Colloque itinérant sur la notion d’“Églises Nationales” en Europe”, in *L’Année canonique*, vol. 43 (2001), p. 5-118.

L’ANNÉE CANONIQUE, “2^e Colloque itinérant sur la notion d’“Églises Nationales” en Europe”, in *L’Année canonique*, vol. 44 (2002), p. 7-87.

L’ANNÉE CANONIQUE, “3^e et 4^e Colloques itinérants sur la notion d’“Églises Nationales” en Europe”, in *L’Année canonique*, vol. 45 (2003).

LAMPRYNIADIS Elp. (Archim.), “Nationalisme et Orthodoxie dans la nouvelle réalité européenne”, in *Tome en honneur du Métropolitain de Derka Constantin*, Athènes, 2001, p. 307-316 (en grec).

LANNE Em. D., “Eglises locales et patriarchats à l’époque des grands Conciles”, in *Irénikon*, t. XXXIV, n° 3 (1961), p. 292-321.

LEB I.-V., “L’Église orthodoxe roumaine, une Église nationale ?”, in *L’Année canonique*, vol. 43 (2001), p. 105-114.

LEB I.-V., “Die Nation im orthodoxen Christentum”, in Th. NIKOLAOU (Festschrift für), *Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West*, Frankfurt am Main, Verlag Otto Lembeck, 2002, p. 277-291.

LEFEBVRE Hen., *Le nationalisme contre les nations*, Méridien Klincksieck, 1988.

LEGRAND H.-M., “Bulletin d’ecclésiologie. Introductions aux Eglises d’Orient”, in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, t. 56 (1972), p. 661-713.

LÉVI-STAUSS Cl., *Où va l’État ?*, Paris, Le Monde Éditions, 1992.

LÉVI-STAUSS Cl., *Race et Histoire*, Paris, éd. Deneöl, ¹1952 et ²1987.

LIPOVATS Th., “Christianisme orthodoxe et nationalisme : deux éléments de la culture politique moderne hellénique”, in *Revue de science politique hellénique*, t. 2 (1983), p. 32-47 (en grec).

LIPOVATS Th., “L’identité hellénique d’incertitude dans le cadre européen et mondial actuel”, in *Indiktos*, n° 16 (2002), p. 103-108 (en grec).

MACLEAN Marj. A., “La notion d’Église nationale au Royaume-Uni : Le point de vue de l’Église d’Écosse”, in *L’Année canonique*, vol. 44 (2002), p. 61-71.

MANITAKIS Ant., *Les relations de l’Eglise avec l’Etat-Nation à l’ombre des cartes d’identité*, Athènes, éd. Nephéli, 2000, 201 p. (en grec).

MARKOVA Zin., *Le Mouvement ecclésiastique national bulgare jusqu’à la guerre de Crimée*, Sofia, 1976.

MATALAS Par., *Nation et Orthodoxie, les péripéties d’une relation. Du schisme “helladique” au schisme bulgare*, Héraklion, éd. des Editions Universitaires de Crète, 2002, 390 p. (en grec).

MAURRAS Ch., *De la politique naturelle au nationalisme intégral*, Paris, J. Vrin (coll. Essais d’Art et de Philosophie), 1972, 311 p.

MAXIME de Sardes, *Le Patriarcat œcuménique dans l’Eglise orthodoxe* (Etude historique et canonique, traduit du grec par Jac. Touraille), Paris, Beauchesne (coll. Théologie historique, n° 32), 1975, 422 p. La même œuvre est également traduite en anglais.

MÉLÉTIOS de France, “L’organisation actuelle du Patriarcat de Constantinople”, in *L’Année canonique*, t. 11 (1967), p. 99-102.

MÉLIA E., “La Pentarchie”, in *Istina*, t. XXXII, n° 4 (1987), p. 341-360.

MÉTALLINOS G. (R. P.), *Orthodoxie et Hellénicité. Approches à l’identité néo-hellénique*, Athènes, éd. Minyma, 1987, 217 p. (en grec).

MÉTALLINOS G. (R. P.), *Hellénisme ‘suspendu’*, Athènes, éd. de l’Apostoliki Diakonia de l’Église de Grèce, 1992, 379 p. (en grec).

MEYENDORFF J., “Ecclesiastical Regionalism : Structures of Communion or Cover for Separatism ? Issues of dialogue with Roman Catholicism”, in *St Vladimir’s Theological Quarterly*, t. 24, n° 3 (1980), p. 155-168. De même, IDEM, “Le Régionalisme dans l’Église : Structure de communion ou prétexte au séparatisme ? Thèmes de discussion avec le catholicisme romain”, in *Les Églises après Vatican II. Actes du Colloque international de Bologne-Avril 1980*, Paris, Beauchesne (coll. Théologie historique, n° 61), 1981, p. 329-345 ; de même, in *Contacts*, t. 33, n° 114 (3/1981), p. 193-210.

MEYENDORFF J., “The Ecumenical Patriarch, seen in the light of Orthodox Ecclesiology and History”, [présenté] in *Third International Congress of Orthodox Theologians*, Brookline, Massachussets, 1978, et [publié] in *The Greek Orthodox Theological Review*, t. XXIV (1979), p. 227-244.

MIET [MORPHOTIKO IDRYMA ETHNIKIS TRAPEZIS] (éd.), *Identité nationale et nationalisme en Grèce moderne* [Collectif], Athènes, Fondation Éducative de la Banque Nationale de Grèce, 1999, 336 p. (en grec).

MINYMA, *Balkans et Orthodoxie* [Collectif], Athènes, éd. Minyma, 1993, 221 p. (en grec).

MOSCHOS D., “Le Christianisme orthodoxe, un élément politique néo-hellénique. Critique et remarques”, in *Revue de science politique hellénique*, t. 4 (1994), p. 129-138 (en grec).

MURDOCK G. P., “Ethnocentrism”, in *Encyclopaedia of the Social Sciences*, t. V, New York, MacMillan, 1935, p. 613-614.

OBOLENSKY D. “Nationalisme in the Eastern Europe in the Middle Ages”, in *The Byzantine Inheritance of Eastern Europe*, London, Variorum Reprints, 1982.

OMBRES Rob., “La notion d’Église nationale au Royaume-Uni : L’Église catholique romaine”, in *L’Année canonique*, vol. 44 (2002), p. 39-52.

OMBRES Rob., “National Churches and the Roman Catholic Church”, in *Law and Justice. The Christian Law Review*, vol. 149 (2002), p. 92-104.

PANTAZOPOULOS N. I., *Communautarisme hellénique et la Tradition communautaire hellénique*, Athènes, éd. Parousia, 1993, 76 p. (en grec).

PAPADOPOULOS C. G., *Les privilèges du Patriarcat œcuménique (Communauté grecque orthodoxe) dans l’Empire ottoman*, Paris, R. Guillon, 1924, 386 p.

PAPADOPOULOS S., *Les néomartyrs et la Nation asservie*, Athènes, éd. de l’Apostoliki Diakonia de l’Église de Grèce, 1973, 180 p. (en grec).

PAPADOPOULOS Th. H., “Geographical jurisdiction and hierarchy Ecumenical Patriarchate (section III)”, in [*Studies and Documents, Relating to*] *The History of the Greek Church and people under Turkish domination*, Brussels, Bibliotheca Græca, 1952, p. 86-122.

PAPANDREOU D. A., “L’unité de l’Église et la pluralité des nations”, in *Episkepsis*, n° 442 (1-7-1990), p. 6-12.

PAPANDREOU D. A., “Église et Nations”. Discours prononcé lors de la cérémonie de collation du titre de docteur honoris causa par l’Académie de Moscou (29-9-1992), in *Episkepsis*, n° 484 (31-10-1992), p. 17-22.

PAPANDREOU D. A., “Orthodoxie et Balkans”. Conférence prononcée à la Société d’Etudes Macédoniennes à Thessalonique (30-11-1992), in *Episkepsis*, n° 489 (28-2-1993), p. 8-12.

PAPASTATHIS Ch. K., “L’inaliénabilité en faveur des Patriarcats anciens. Contribution à l’étude de l’article 18, § 8, de la Constitution [hellénique]”, in *Mélanges en l’honneur de Séraphin Tikas, archevêque d’Athènes*, Thessalonique, Altintzis, 1984, p. 515-530 (en grec).

PAPASTATHIS Ch. K., “The nationality of the Mount Athos monks of non-Greek origin”, in *Balkan Studies*, t. 8 (1967), p. 75-86.

PAPATHOMAS Gr. (Archim.) D., *L’Église autocéphale de Chypre dans l’Europe unie (Approche nomocanonique)*, Thessalonique-Katérimni, Ed. Epektasis (coll. Bibliothèque nomocanonique, n° 2), 1998, 377 p.

PAPATHOMAS Gr. (Archim.) D., *L’Église de Grèce dans l’Europe unie (Approche nomocanonique)*, Thessalonique-Katérimni, Ed. Epektasis (coll. Bibliothèque nomocanonique, n° 3), 1998, 1001 p.

PAPATHOMAS Gr. (Archim.) D., *Essai de bibliographie (ad hoc) pour l’étude des questions de l’autocéphalie, de l’autonomie et de la diaspora (Contribution bibliographique à l’étude des questions-Essai préliminaire)*, Thessalonique-Katérimni, Ed. Epektasis (coll. Bibliothèque nomocanonique, n° 7), 2000, 105 p.

PAPATHOMAS Gr. (Archim.) D.-PALLI Mat. (R. P.) H. (sous la direction de), *The Autonomous Orthodox Church of Estonia/L’Église autonome orthodoxe d’Estonie (Approche historique et nomocanonique)*, Thessalonique-Katérimni, Ed. Epektasis (coll. Bibliothèque nomocanonique, n° 11), 2002, 460 p.

PAPATHOMAS Gr. (Archim.) D., “L’Orthodoxie et l’Europe. Pour une communion européenne des altérités nationales”, in *La Pensée orthodoxe*, n° XVIII/6 (1998), p. 115-137.

PAPATHOMAS Gr. (Archim.) D., “La dialectique entre “nation étatique” et “autocéphalie ecclésiale””, in *L’Année canonique*, vol. 43 (2001), p. 75-92.

PATRIARCAT ŒCUMENIQUE (LE), LA GRANDE EGLISE DU CHRIST, Athènes-Chambésy, publié sous la direction du Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique-E. Tzaphéris (édition trilingue), 1989, 366 p. (en grec) ; de même *CONSTANTINOPE, LE PATRIARCAT ŒCUMENIQUE ET LES MONUMENTS*

BYZANTINS, Athènes-Chambésy, Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique-E. Tzaphéris, 1989, 374 p. (en français).

PÉTROU J. S., *Multiculturalité et liberté religieuse*, Thessalonique, éd. Paratiritis, 2003, 260 p. (en grec).

PAFF Will., *Le réveil du vieux monde. Vers un nouvel ordre international*, Calmann-Lévy, 1989.

PHIDAS VI., “L’Eglise locale — autocéphale ou autonome — en communion avec les autres Eglises. Autocéphalie et communion”, in (collectif) *Eglise locale et Eglise universelle*, Chambésy-Genève, éd. du Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique (coll. Etudes Théologiques, n° 1), 1981, p. 141-150.

PHIDAS VI., *L’institution de la Pentarchie des Patriarcats*, Athènes, vol. I, *Présumées de la formation de l’institution (du commencement jusqu’au 451)*, 1969, 350 p. ; vol. II, *Problèmes historico-canoniques concernant l’exercice de l’institution (451-553)*, 1970, 275 p. (en grec).

PHIDAS VI., “Le Patriarcat œcuménique et la pérennité de son ministère ecclésial”, in *Le Patriarcat œcuménique, la Grande Eglise du Christ*, publié sous la direction du Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique, Chambésy-Athènes, E. Tzaphéris, 1989, p. 11-43 (trilingue).

PINAKOULAS Ant. (R. P.), “Église et Hellénisme en Grèce contemporaine”, in *Synaxie*, n° 79 (2001), p. 36-50 (en grec).

POUVOIRS, “Nationalismes” [dossier de plusieurs articles], in *Pouvoirs* [PUF], vol. 57 (1991), p. 1-142.

PRODROMOU Élis., “Orthodoxie, nationalisme et culture politique en Grèce moderne : nouvelles approches ou intériorisations d’exemples donnés ?”, in *Revue de science politique hellénique*, t. 5 (1995), p. 101-132 (en grec).

PUNDEFF M. V., “Bulgarian Nationalism”, in I. LEDERER & P. SUGAR (eds.), *Nationalism in Eastern Europe*, Washington, University of Washington Press, 1969, p. 94-95.

RENAN Ern., *Qu’est-ce qu’une nation ? et autres essais politiques*, Angleterre, Cox & Wyman Ltd-Presses Pocket, 1992, 316 p.

ROUSSAS Anthime (Mgr) D., *Église et Néo-Hellénisme (Points de vue pour la crise générale)*, Alexandroupolis, éd. “Gnorimia”, 1990, 233 p. (en grec).

RUPNIK Jac. (sous la direction de), *Le déchirement des nations*, Paris, 1995.

SABOURIN P., *L’État-Nation face aux Europes*, Paris, 1994.

SARDELIS Kost., *Hellénisme et Helladisme*, Athènes, éd. Parousia, 1994, 238 p. (en grec).

SCHMEMANN Al., “Primauté et autocéphalies dans l’Eglise orthodoxe”, in *Istina*, t. I, n° 1 (1954), p. 28-45.

SHAFER Boyd, *Nationalism : Myth and reality*, New York, 1955.

SIMITIS Costas, “Nationalisme et hypernationalisme dans l’Europe d’aujourd’hui”, in *PROPOSITIONS POUR UNE AUTRE POLITIQUE*, Athènes, éd. Gnosis, 1992, p. 117 (en grec). Article également paru dans le journal athénien *Elefthérotypia*, du 14-7-1991).

SNYDER L. L., *The meaning of Nationalism*, New Brunswick, 1954.

STAMATOPOULOS C. M., *Cours d’Histoire balkanique. De l’Oikouménè byzantine et ottomane à la formation et le fonctionnement des États nationaux*, Athènes, éd. Domos, 1995, 67 p. (en grec).

SYNORO, “L’Orthodoxie et le Nationalisme” [plusieurs articles], in *Synoro*, n° 38 (2/1966), p. 79-127 (en grec).

THEOTOKAS G., “L’Eglise et la Nation”, in *Synoro*, n° 38 (2/1966), p. 92-97 (en grec).

THERMOS B., “Le Corps du Christ entre nation et société”, in *Contacts*, t. 54, n° 197 (1/2002), p. 49-70 ; de même, in *Synaxie*, n° 79 (2001), p. 73-87 (en grec).

THUAL Fr., *Géopolitique de l'Orthodoxie*, Paris, Dunod (coll. “Relations Internationales et Stratégiques”), 1993, 124 p.

TILLY Charl., *The formation of nations States in Western Europe*, Princeton, 1975.

TRIANTAPHYLLOPOULOS C., “La lutte de l'indépendance et le principe des nationalités”, in *Le 1821*, Athènes, P. Charis, 1977, p. 290-320 (en grec).

TSAOUSIS D. G. (éd.), *Hellénisme-Hellénicité. Les axes idéologiques et expérimentaux de la Société néo-hellénique*, Athènes, Librairie “HESTIA”, 1983, 256 p. (en grec).

TSETISIS G., “Le Patriarche œcuménique en tant que *protos* dans l'Eglise orthodoxe-Présupposés ecclésiologiques”, in *Kanon*, t. 9 (1989), p. 197-206.

TSIROU A. F., *Les privilèges du Patriarcat œcuménique dans l'Empire ottoman*, Patras-Paris, Thèse pour le doctorat en droit canonique présentée à la Faculté de Droit Canonique de l'Institut Catholique de Paris, 1966, 288 p.

TURCOTTE P.-An., “Église nationale, régulation étatique et société civile”, in *L'Année canonique*, t. 45 (2003).

UNITÉ CHRÉTIENNE, “L'Église et la Nation”, in *Unité Chrétienne*, n° 120 (11/1995), p. 2-41.

VALDRINI P., “La synodalité dans l'Eglise. L'expérience française depuis le Concile Vatican II”, in *Documents Episcopats*, n° 7 (4/1992), p. 1-12.

VALLINDRAS N., “Eglise et nation dans l'Orthodoxie”, in *Théologia*, t. 54, n° 3 (1983), p. 417-424 (en grec).

VAPORIS N. M., “Some aspects of the civil jurisdiction of the Patriarchate of the Constantinople during the Ottoman period”, in *The Greek Orthodox Theological Review*, t. XII, n° 2 (1966-1967), p. 154-160.

VOGEL Cyr., “Communion et Eglise locale aux premiers siècles. Primatiale et synodalité durant la période anténicéenne”, in *L'Année canonique*, t. 25 (1981), p. 169-177.

WEAVER J., “Une République baptiste à la notion d'Église nationale au Royaume-Uni”, in *L'Année canonique*, vol. 44 (2002), p. 25-37.

WITTEK P., *The Rise of the Ottoman Empire*, London, 1963 ; IDEM, *La genèse de l'Empire ottoman*, Athènes, éd. Poreia (trad. de l'anglais par Év. Balta), 1988, 78 p. (en grec).

XYDIAS Bas., *La “Politeia commune” [Koinopoliteia-Commonwealth] balkanique. Quelques paroles pour une Grande Idée*, Athènes, éd. Domos, 1994, 48 p. (en grec).

XYDIS St. G., “Modern Greek Nationalism”, in I. LEDERER & P. SUGAR (eds.), *Nationalism in Eastern Europe*, Washington, University of Washington Press, 1969, p. 207-258.

XYDIS St. G., “The Mediaeval Origins of Modern Greek Nationalism”, in *Balkan Studies*, t. 9 (1968), p. 1-20.

XYDIS St. G., *Paramètres psychologiques à la préparation de la Révolution hellénique de 1821. Proto-nationalisme néo-hellénique et nationalisme*, Thessalonique, éd. de la Société des Études Macédoniennes (coll. Bibliothèque nationale, n° 34), 1972, 44 p. (en grec).

YACOB Jos., “Facteurs religieux et influence chrétienne. À propos d'Église et Nation”, in *Unité Chrétienne*, n° 120 (11/1995), p. 5-15.

YANNARAS Chr., *Vérité et unité de l'Eglise*, Belgique, Axios, 1989, 175 p.

ZIAKAS Théod. I., *Nationalisme et la Gauche*, Athènes-Thessalonique, éd. Pélékanos, 1988, 251 p. (en grec).

ZIAKAS Théod. I., *Nation et Tradition*, Athènes, éd. Aigaion-Énallaktikès (coll. Atrapos, n° 2), 1993, 230 p. (en grec).

ZISIS Théod. (R. P.), *Orthodoxie et Hellénisme. Nouvelle captivité et résistance*, Thessalonique, éd. Vryennios (coll. "Kairos"-Questions d'Actualité ecclésiastique, n° 7), 1995, 77 p. (en grec).

ZIZIOULAS J. D., *L'unité de l'Église dans la sainte Eucharistie et autour de l'évêque au cours de trois premiers siècles*, Thèse doctorale à l'Université d'Athènes, Athènes, 1965, XIII+211 p. ; Athènes, Grigoris, ²1990, XV+215 p. (en grec) ; de même, IDEM, *L'Eucharistie, l'Évêque et l'Église durant les trois premiers siècles* (traduit du grec par Jean-Louis Palierne), Paris, Desclée de Brouwer (coll. Théophanie), 1994, 279 p.

ZIZIOULAS J. D., *L'être ecclésial*, Genève, Labor et Fides (coll. Perspective orthodoxe, n° 3), 1981, 194 p.

ZIZIOULAS J. D., "L'institution synodale : Problèmes historiques, ecclésiologiques et canoniques", in *Mélanges en l'honneur du métropolite de Kitros Barnabé*, Athènes, 1980, p. 161-190 (en grec) ; de même, in *Istina*, t. 47, n° 1 (2002), p. 14-44.

ZIZIOULAS J. D., "L'Église locale dans une perspective eucharistique", in *Messenger de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, n^{os} 97-100 (1978), p. 35-48.

ZIZIOULAS J. D., "Hellénisme et Christianisme : la rencontre de deux mondes", in *Histoire de la Nation hellénique*, t. VI, Athènes, éd. Ékdotiki d'Athènes, 1975, p. 519-559 (en grec).

ZIZIOULAS J. D., "Eschatologie et société", in *Irénikon*, t. 73, n^{os} 3-4 (2000), p. 278-297.

**C. La *Tradition canonique* de l'Église
à l'époque "post-ecclésiale"**

6. La relation oppositionnelle entre *Église établie localement* et “*Diaspora*” ecclésiale (*L’unité ecclésiologique face à la co-territorialité et à la multi-juridiction*)¹⁶⁹

• Alors que le premier millénaire de l’existence historique de l’Église a été marqué par des querelles et des questions principalement *christologiques*, l’ensemble du deuxième millénaire l’est par des problèmes *ecclésiologiques*, qui, du reste, n’ont pas encore trouvé de solution, même rudimentaire. En effet, trois problèmes ecclésiologiques majeurs se sont posés en ce deuxième millénaire : a) la “rupture de la communion”, la “désunion” des Églises (1054) d’Orient et d’Occident, b) la naissance du *Confessionnalisme* (1517) en Occident et c) l’émergence de l’*Ethno-phylétisme ecclésiologique* (1872) en Orient. Ces deux dernières questions constituent, ainsi que nous le verrons par la suite, deux *problèmes ecclésiologiques jumeaux* et une *déviaton symétrique* en raison, précisément, de l’éclatement de l’unité et de la communion ecclésiales.

• Alors que les Conciles œcuméniques et locaux avaient su efficacement faire face aux problèmes *christologiques* du premier millénaire, qui avaient été formulés de manière précise et systématique, les problèmes *ecclésiologiques* du deuxième millénaire ont suivi d’autres voies, pris d’autres formes, se sont autonomisés et perdus dans l’imprécision, sans qu’il y ait aujourd’hui, non seulement la possibilité, mais parfois même la moindre velléité de les régler de façon synodale (même si des Synodes sont convoqués à cet effet).

De ce rapide survol initial, il apparaît clairement que le problème examiné concerne, temporellement parlant, le deuxième millénaire et, principalement, les temps modernes, quoique ses racines, ainsi qu’il sera montré par la suite, plongent jusque dans le premier millénaire.

¹⁶⁹ Texte publié dans *Synaxie*, vol. 90 (4-6/2004), p. 28-44 (en grec). De même, in *L’Année canonique* [Paris], t. 46 (2004), p. 77-99, in *Contacts*, t. 57, n° 210 (4-6/2005), p. 96-132, in Ast. ARGYRIOU (Textes réunis par), *Chemins de la Christologie orthodoxe*, Paris, Desclée (coll. Jésus et Jésus-Christ, n° 91), 2005, XX, p. 349-379, et in Archim. Grigorios D. PAPATHOMAS, *Essais de Droit canonique orthodoxe*, Florence, Università degli Studi di Firenze Facoltà di Scienze Politiche “Cesare Alfieri” (coll. “Seminario di Storia delle istituzioni religiose e relazioni tra Stato e Chiesa-Reprint Series”, n° 38), 2005, chap. II, p. 25-50, et in Archim. Grigorios D. PAPATHOMAS, *Kanonika; a[morfa (Dokivmia Kanonikh`" Oijkonomiva") (Questions ecclésiologico-canoniques (Essais d’Économie canonique))*, Thessalonique-Katérini, Éd. Épektasis (coll. Bibliothèque nomocanonique, n° 19), 2006, ch. III, p. 107-144 (en grec).

Face à cette question complexe, trois paramètres sont à examiner, lesquels correspondent en fait aux trois parties du présent exposé. La première porte sur l'image ecclésiologique que révèle "l'espace du dehors" des Églises orthodoxes établies localement, à savoir l'espace qui, comme nous le verrons, est, du point de vue ecclésiologique, considéré à tort comme "diaspora" ; la deuxième partie examine, comme le titre l'indique, la relation oppositionnelle qui s'établit entre l'*Église établie localement* et la "*Diaspora*" ecclésiale ; enfin, la troisième partie aspire à montrer, à titre indicatif et à l'aide d'exemples et des textes statutaires en vigueur, les problèmes ecclésiologiques posés par la vie institutionnelle statutaire des Églises établies localement et, par suite, par la communion entre les Églises. En d'autres termes, le présent exposé aspire à illustrer avec *co-discernement*, si cela est possible en si peu d'espace, a) la réalité ecclésiale, b) la réalité ecclésiologique, et c) la réalité non ecclésiologique statutaire.

A. Co-territorialité confessionnelle et multi-juridiction ethno-ecclésiale

Jusqu'à la Réforme (16e s.), le critère canonique exclusif qui, dans un lieu défini, déterminait la constitution ou l'existence d'une Église locale, aussi bien que d'une Église établie localement, était la *territorialité*¹⁷⁰. (Bien entendu, on sous-entend sur ce point le critère *ecclésiologique* qui se trouve à la base de la constitution d'une Église, c'est-à-dire l'*eucharistie* présidée par l'évêque. Néanmoins, le critère *canonique* est – et doit rester – tributaire du critère *ecclésiologique*). La Réforme donc, en raison de son *éloignement* de l'Église occidentale, dont elle "était issue", non tant du point de vue *spatial* que surtout du point de vue *de son mode d'existence*, introduit par définition une nouvelle donnée déterminante pour la définition et la constitution d'une Église, donnée totalement inconcevable, du point de vue ecclésiologique, jusqu'à cette époque. Son seul objectif était de fournir un fondement aux nouvelles communautés ecclésiales qui se formaient alors et de justifier leur existence depuis leur fondation et, plus encore, leur autonomisation. Ce nouveau "critère" ecclésiologique peut être désigné par le terme de *co-territorialité*. Ainsi que son étymologie l'indique, *co-territorialité* signifie la *co-existence* en un même lieu géographique, sur un même territoire ecclésial, de plusieurs Églises locales ou Églises établies localement.

Quoique irrecevable du point de vue ecclésiologique, la *co-territorialité* a donné forme, au cours des cinq siècles derniers, à un concept et à une pratique de nature politico-ecclésiale qui,

¹⁷⁰ Les termes canoniques « Église locale » et « Église établie localement », de même que le terme « Église répandue à travers l'Univers » (canons 57 du Concile local de Carthage (419) et 56 du Quinisexte Concile œcuménique *in Trullo* (691)), ont un signifié exclusivement *canonique*, et pas nécessairement *ecclésiologique*. Ici, ils ne doivent être entendus que dans leur acception canonique, qui signifie que, du point de vue ecclésiologique, l'Église ne doit être entendue qu'en tant qu'« Église établie localement » (diocèse) et « répandue à travers l'Univers », à la fois *eucharistique* et *conciliaire-synodale* (voir *infra*). Néanmoins, dans la Tradition canonique de l'Église, ces deux termes se sont spécialisés : le premier « Église locale » signifie diocèse, alors que le second « Église établie localement » renvoie à l'entité géo-ecclésiastique d'une région (*Église territoriale*), formée, en tant que telle, en fonction d'un critère territorial canonique précis, géographique ou étatique (p. ex. Église de Chypre, Église de Russie, etc.).

comme chacun sait, ont provoqué des réactions virulentes, des guerres de religion, des déportations et des déplacements de personnes ou de communautés, une difficulté ou un refus de communiquer entre Confessions chrétiennes, etc. Et cela, pratiquement jusqu'à Napoléon Ier et au Concile Vatican I (1870) et, surtout, jusqu'à la constitution du Mouvement Œcuménique (début du 20e s.), à partir de quoi la co-territorialité est devenue *de facto* une donnée ecclésiologique incontestée, communément admise et, finalement, une *donnée constitutive de l'expression territoriale* de toute *Confession chrétienne établie localement*. C'est précisément cela qui a conduit à la naissance du *Confessionnalisme*¹⁷¹, expérience ecclésiale inconnue jusqu'à cette époque. Par conséquent, la constitution *confessionnelle* – et non *territoriale* – d'une communauté ecclésiale en un lieu défini est le premier problème ecclésiologique grave qui se pose après 1054, en raison de la "*rupture de communion*", notamment au sein de l'Église d'Occident. C'est ainsi que le seul critère ecclésiologique et canonique, qui du 1er siècle ap. J.-C. jusqu'au 16e siècle, ait donné fondement et existence à une Église locale ou à une Église établie localement, à savoir la *territorialité exclusive*, commence lentement mais solidement à se relativiser et, progressivement, à s'affaiblir au niveau tant local qu'œcuménique.

Au moment donc où la « *co-territorialité confessionnelle* se substituait définitivement et irrévocablement à la *territorialité ecclésiale exclusive* » et s'officialisait dans l'esprit, la mentalité, la pratique et les espaces communs des communautés ecclésiales devenues confessionnelles à l'époque de Napoléon Ier, à ce même moment, et particulièrement à partir de la fin du 19e siècle, la diaspora nationale des peuples orthodoxes introduisait, à sa manière, une autre donnée, tout aussi nouvelle pour l'Ecclésiologie : la *multi-juridiction ethno-phylétique*, et cela, principalement dans les pays occidentaux et sur des territoires que les Orthodoxes considéraient comme « dépourvus » (*sic*) d'identité et d'existence territoriales ecclésiales. En effet, dans un même pays, sur un même territoire, apparaissent presque simultanément plusieurs juridictions ecclésiales "transfrontalières" (*hyperorïae*), exercées au loin par diverses Églises nationales orthodoxes, chacune pour son propre compte, sur des communautés ecclésiales ethniquement homogènes (*homoethniques*), et en fonction de critères nationaux et idéologiques prioritairement, sinon exclusivement. Par conséquent, dans le cas des Orthodoxes aussi, la *constitution ethno-phylétique* – et non *territoriale* – d'une communauté ecclésiale en "diaspora" – et nous verrons que ce problème ne concerne pas seulement l'espace de la "diaspora" – constitue également un autre grave problème ecclésiologique au sein de l'Église orthodoxe, comparable au problème ecclésiologique confessionnel dont nous avons parlé plus haut.

C'est ainsi qu'au cours des 19e et 20e siècles, en Europe occidentale et, en général, dans le monde occidental, s'institutionnalise la *co-territorialité confessionnelle* qui, par la suite, est

¹⁷¹ "Se confessionnaliser" c'est déterminer un courant, une approche, une compréhension.

légitimée par la loi et devient la réalité quotidienne et la donnée ecclésiologique évidente pour tous – particulièrement et institutionnellement pour le Conseil Œcuménique des Églises (C.O.E.). Durant ces mêmes siècles, au sein de la “diaspora” orthodoxe multi-nationale, toujours en Occident, la *multi-jurisdiction*, en dépit des réactions ecclésiologiques des théologiens et des canonistes, prévaut et s’impose, pour des raisons que tous connaissent aujourd’hui, et qui sont essentiellement *politico-nationales* ou, plus familièrement, *ethno-phylétiques*, mais qui tiennent aussi, parallèlement, à une carence de sensibilité ecclésiologique...

La « suite des événements » et leur « développement », toujours en Occident où est née la question de la “diaspora orthodoxe”, nous sont généralement connus. Il conviendrait toutefois, afin de spécifier et d’approfondir la problématique, de faire une remarque. Du fait que, ces derniers temps, le *confessionnalisme* catholique tout comme le *confessionnalisme* protestant ont très fortement influencé la Théologie orthodoxe, ils ont nécessairement contribué *volentes nolentes* à l’altération institutionnelle et ecclésiologique de l’ensemble des corps ecclésiaux orthodoxes des Églises patriarcales et autocéphales. Ainsi, dans ces mêmes espaces de l’Occident et de la “diaspora orthodoxe”, lorsque ces deux caractéristiques, à savoir la *co-territorialité confessionnelle* et la *multi-jurisdiction ethno-phylétique*, se sont rencontrées, elles se sont mutuellement recouvertes et très facilement fondues l’une dans l’autre, comme s’il s’agissait de tendances et de pratiques similaires, malgré leur divergence conceptuelle. Leur synthèse a engendré, non seulement au niveau de l’Ecclésiologie, mais aussi au niveau du Mouvement Œcuménique, la conception ecclésiologique fixe susmentionnée qui, aux époques antérieures à la Réforme, et tout particulièrement au premier millénaire, aurait été immédiatement condamnée, conciliairement et canoniquement, en tant qu’hérésie ecclésiologique ; une hérésie ecclésiologique qui aurait répondu au nom de *co-territorialité multi-jurisdictionnelle* (cf. *confusion des Églises*¹⁷²).

En bref, la rupture de l’*unité ecclésiologique* en Occident a donné naissance au *confessionnalisme*, tandis que la rupture de l’*unité ecclésiologique* au sein de la Tradition orthodoxe a entraîné l’émergence de l’*ethno-phylétisme*. Cette rupture a engendré un problème ecclésiologique à double face qui, à son tour, a produit des fruits palpables, à savoir la *co-territorialité* et la *multi-jurisdiction*, en Occident tout comme en Orient. Par conséquent, le problème, tant pour les Églises de l’Occident que pour l’Église orthodoxe, n’est essentiellement ni *confessionnel* ni *ethno-phylétique*, mais avant tout *ecclésiologique*, et il concerne la communion ontologique des Églises en Christ. Lorsque notre sensibilisation à cette question portera ses fruits, l’évolution des problèmes ecclésiologiques complexes du deuxième millénaire sera toute différente et les résultats attendus plus visibles.

¹⁷² Voir les canons 2/IIe, 71/Carthage et 10, 20/IVe.

Il faut remarquer que, dès 1872, le Concile panorthodoxe de Constantinople a condamné l'*ethno-phylétisme* en tant qu'hérésie. De nos jours, la théologie de ce Synode fait l'unanimité, et pourtant la pratique ecclésiale qui s'est imposée après lui et qui a perduré tout au long du 20^e siècle, se trouve aux antipodes : elle est la pleine affirmation de l'*Ethno-phylétisme*. Nous vivons ses prolongements, notamment dans les milieux de la "diaspora", et nous les vivons même comme si cela allait de soi, sans en contester le principe, consentant à son institutionnalisation progressive, discrète mais tenace, en tant que principe canonique d'organisation de la "diaspora orthodoxe" contemporaine, sans que les Églises nationales orthodoxes n'élèvent la moindre objection. C'est ainsi que, sur le même espace géographique, il existe un pluralisme informel de juridictions ecclésiales, essentiellement fondé sur le principe de la co-territorialité. Pour cette raison, s'il existait un terme résultant d'une pratique authentique et conséquente de l'*Ethno-phylétisme*, sinon de l'*Autocéphalisme*, et si l'on voulait qu'il caractérise à la fois l'ensemble de la structure ecclésiologique et la situation de la "diaspora orthodoxe" aujourd'hui, ce terme serait "*co-territorialité multi-juridictionnelle*".

L'examen de ce double problème ecclésiologique a montré que la co-territorialité a précédé la multi-juridiction. C'est aussi ici qu'apparaît l'influence de la théologie confessionnelle sur l'ecclésiologie orthodoxe. Pour l'Orthodoxie, en effet, il n'y a *multi-juridiction ecclésiastique* que lorsqu'il y a *co-territorialité*, jamais l'inverse. La multi-juridiction ne se justifie pas, parce qu'elle ne repose sur aucune assise ecclésiologique. Cependant à partir du moment où la co-territorialité s'impose *de facto*, la multi-juridiction trouve facilement le fondement lui permettant de se cristalliser, d'exister et de se développer. Or c'est précisément cette co-territorialité qui, dans la récente ecclésiologie et pratique orthodoxes, se transforme *mutatis mutandis* en multi-juridiction.

L'acceptation de cette nouvelle conception ecclésiologique de la part des peuples orthodoxes, ou mieux, l'adoption sans précédent de cette pratique ecclésiologique, alors qu'elle aurait dû être rejetée comme indue, dissidente, anticanonique, a donné naissance, dans les mêmes espaces, comme nous le disons aujourd'hui erronément et toujours au pluriel, à des "*juridictions ecclésiales*" (*sic*) parallèles, ou, plus exactement, superposées, mais, en pratique, à plusieurs Églises locales superposées et juxtaposées, sur le même territoire, dans la même ville, dans la même province géo-ecclésiastique, *dans les mêmes frontières et sous la même désignation*. L'expérience historique qui va du siècle dernier jusqu'à nos jours a montré que les Églises nationales orthodoxes sont celles qui ne cessent d'entretenir la *multi-juridiction ethno-ecclésiale* de l'ensemble de la "diaspora" et c'est pour cette raison que, en ces lieux — ne nous abusons pas — le corps ecclésial ne trouvera jamais la solution ecclésiologique, par ailleurs souhaitée par tous (!), et ce qui en découle, à savoir son *unité ecclésiale*, tant que ces procédés auront cours et prospéreront.

B. L'Église locale ou établie localement et la "Diaspora"

Par essence, l'Église a toujours été *eucharistique* et, en ce qui concerne un lieu, *territoriale*. La détermination géographique d'une Église, "locale" ou "établie localement", comme les termes eux-mêmes l'indiquent, est l'unique catégorie de l'ecclésiologie paulinienne, mais aussi de l'ensemble de l'ecclésiologie patristique qui a suivi. Le critère permettant de définir une communauté ecclésiale, un corps ecclésial ou une circonscription ecclésiastique a toujours été le *lieu*, et jamais une catégorie raciale, culturelle, nationale, ritualiste ou confessionnelle. Nous avons et nous avons encore une *Église du lieu*, à savoir une *Église locale* ou *établie localement* (p. ex. Église qui est à Corinthe¹⁷³, Église de Galatie¹⁷⁴, Patriarcat de Serbie, etc.), mais nous n'avons jamais eu, comme aujourd'hui, d'Église suivie d'un adjectif *qualificatif* (p. ex. Église corinthienne, Église galatienne, Église serbe, etc.). Et cela, parce que, dans le premier cas, il s'agit toujours de la même Église, mais incarnée en différents lieux (Église se trouvant à Corinthe, en Galatie, en Serbie), tandis que, dans le second, il ne semble pas qu'il s'agisse de la même Église, puisqu'il est nécessaire de lui adjoindre un *adjectif* (catégories ethno-phylétiques ou confessionnelles) pour la définir et la distinguer d'une autre : nous disons ainsi Église serbe, Église grecque, Église russe, exactement de la même manière que nous disons Église évangélique, Église catholique, Église anglicane ou Église luthérienne. Et de même que, par exemple, l'Église luthérienne, initialement, après avoir perdu son assise locale "canonique", pour des *raisons confessionnelles et relatives à son expression identitaire*, a eu recours à d'autres formes d'auto-définition, de même, dans l'espace de la "diaspora orthodoxe", alors qu'il est absolument impossible de dire "Église de Serbie de France" ou "Église de Serbie en France", ce qui serait inadmissible du point de vue ecclésiologique – parce que nous provoquons et nous sommes en pleine *confusion des Églises* –, mais nous pouvons, pour des raisons purement *ethno-phylétiques relatives à son expression*, aisément dire – comme nous le disons non seulement oralement, mais aussi institutionnellement et statutairement – "Église *serbe* en France"...

En effet, pour le luthéranisme et le calvinisme, c'est-à-dire principalement dans le Protestantisme traditionnel où le dogme est mis en avant plus que toute autre chose, on observe une dépendance de l'Église par rapport à la *Confession de Foi* (*Confessio Fidei* [cf. Confession d'Augsbourg-1530]). De cette Confession de Foi émane le déterminant adjectival, c'est-à-dire la désignation de l'Église en question par l'adjectif "luthérienne" ou "calviniste"¹⁷⁵. Il en va de même de l'Église *nationale* orthodoxe, où le *messianisme de la Nation*, autre forme de confession de foi, est, consciemment ou inconsciemment, mis en avant plus que tout autre

¹⁷³ 1 Cor 1, 2 ; 2 Cor 1, 1.

¹⁷⁴ Gal 1, 2.

¹⁷⁵ Initialement, on a vu l'apparition des Églises protestantes de type *adjectival* et par la suite, certainement, des Églises protestantes *territoriales*. Mais tous les deux types d'Église ont finalement favorisé par définition la pratique de la *co-territorialité ecclésiale*.

chose et où, en même temps, on observe une relation et une dépendance perverses de l'Église par rapport à la Nation et à l'idéologie nationale dominante. Il est donc naturel que, de cette relation de dépendance par rapport à la Nation-État, émane aussi son déterminant adjectival, à savoir la désignation de l'Église en question par l'adjectif *serbe*, *roumaine* ou *russe*.

Il est particulièrement caractéristique que le même symptôme se manifeste aujourd'hui en Grèce, notamment depuis 1924/1935, avec l'apparition des "Vieux-Calendaristes". Lorsque ces Communautés religieuses se sont détachées du corps de l'Église établie localement en Grèce et ont commencé à proliférer de façon atypique, le besoin de se déterminer est immédiatement apparu, comme ç'avait été jadis le cas pour les Protestants. L'identité ecclésiale de chaque communauté des Vieux-Calendaristes avait son caractère personnel propre, car chacune était fondée par une personne du clergé, généralement un "métropolitain", à laquelle elle demeurait liée. À tel point que chaque groupe en est arrivé à se donner comme étiquette le nom de son "fondateur". C'est ainsi que nous avons de nos jours différents groupes de "*Chrétiens Orthodoxes Authentiques*" ("G.O.X.") – ou, en français, "Vrais Chrétiens Orthodoxes" (V.C.O.) –, qui sont considérés comme les "Matthieuïstes" (du nom de leur fondateur Mgr Matthieu), "Chrysostomiques" (issus d'une rupture avec les "Matthieuïstes", à l'initiative de leur père spirituel et fondateur Mgr Chrysostome), "Méthodistes" (du nom de leur fondateur Mgr Méthodios), et ainsi de suite, exactement comme cela s'est passé avec Luther, Calvin, etc. De toute façon, ces surnoms, bien qu'ils soient utiles pour éviter des malentendus, ne simplifient pas la situation, car le déterminant adjectival est lié à chaque Communauté de Vieux-Calendaristes. Par conséquent, la situation étant ce qu'elle est aujourd'hui et, selon une estimation générale, les Communautés des "*Chrétiens Orthodoxes Authentiques*" ("G.O.X."), indépendantes entre elles, sont au nombre de dix-sept (17), avec un même nombre de "Saints-Synodes". Chaque "Saint-Synode" est constitué par des "métropolitains" qui exercent leur compétence ecclésiastique juridictionnelle sur une région géographique précise – "Métropole" –, la même que les autres Communautés des Vieux-Calendaristes et, bien évidemment, la même que celle de l'Église orthodoxe de Grèce, dont ils sont issus. On trouve là concrètement la combinaison automatique de deux phénomènes jumeaux non ecclésiologiques évoqués, celui de la *co-territorialité* et celui de la *multi-juridiction*.

Ici encore, pour être exhaustif, nous devons mentionner la coexistence en un même lieu, dans le cadre confessionnel de l'Église catholique, de plusieurs Églises différenciées du fait de *rites* : rite latin, rite oriental, parfois d'autres encore. À titre d'exemple, en Grèce également, où l'Église catholique, conséquente avec sa déclaration de 1054 parlant de la "*rupture de communion*" en tant que *schisme* (*sic*), fonda à côté de l'"Église [orthodoxe] de Grèce", qui existait depuis le 1er siècle, une "Église catholique de Grèce" (1835) de *rite latin*, c'est-à-dire sur le territoire juridictionnel *homonyme* de l'"Église [orthodoxe] de Grèce". Un

siècle plus tard, elle fonda de nouveau une troisième Église établie localement, dénommée “Église catholique *orientale* de Grèce” (1911/1932), c’est-à-dire de *rite byzantin*, à côté de l’“Église catholique de Grèce” de *rite latin*, existant depuis déjà un siècle. C’est ainsi qu’en Grèce, au cours des derniers temps, ont été créées trois juridictions homonymes d’Églises établies localement juxtaposées. Mais, il existe des antécédents à cela. On avait vu bien avant exactement la même pratique de fondation d’Églises territoriales nouvelles, durant l’époque des Croisades (1095-1204) à Jérusalem, à Antioche, etc., où des Églises établies localement (*patriarcales*) existaient déjà depuis l’époque du Nouveau Testament. Cette pratique de l’Église catholique ne faisait rien d’autre qu’anticiper le procédé que les Protestants utiliseraient à son égard au moment de la Réforme en Occident au 16^e siècle, en lui faisant subir, au niveau de la *co-territorialité*, ce qu’elle avait déjà réalisé du même point de vue ecclésiologique depuis le 12^e siècle sur les territoires et au sein de l’Église orthodoxe en Orient (ainsi l’institution du *Patriarcat latin* de Jérusalem en 1099, survenue lors de la fin de la première Croisade [1095-1099]). Et pour arriver à notre époque, le *Code de Droit Canonique Oriental* de l’Église catholique, pourtant promulgué récemment (1991), sauvegarde la continuité de cette pratique *ritualiste*¹⁷⁶ *confessionnalisante*, inaugurée au Moyen-Âge, et manifeste un *relativisme* également *ritualiste* de l’Église établie localement. C’est ainsi que l’époque *post-ecclésiologique* que l’on peut voir aujourd’hui dans le Christianisme commence dès le début du deuxième millénaire et dès la mise en pratique des conceptions idéologiques du mouvement politico-religieux des Croisades (13^e siècle). Quant au fond de cette question épineuse, il n’est pas difficile d’y voir la *combinaison intérieure* et notamment l’*interdépendance* des trois problèmes ecclésiologiques majeurs de l’ensemble du deuxième millénaire de l’ère chrétienne...

* * * * *

Or le phénomène d’altération de la détermination locale des Églises s’explique assez facilement : inconsciemment, depuis que le centre de gravité ecclésiologique s’est déplacé du *territorial* à l’*ethno-phylétique*, ou, selon le cas, du *territorial* au *confessionnel* voire même au *rituel*, nous avons remplacé le déterminant de *lieu* par un spécifiant. Si nous utilisons des spécifiants, c’est exactement poussés par le même besoin d’autodéfinition *ethno-phylétique* ou *rituel*, que celui qui avait motivé l’emploi de catégories adjectivales *confessionnelles*. Néanmoins, il n’existe pas, pour l’Ecclésiologie, d’Église *confessionnelle* ou, dans le cas homologue, *nationale* ou même *d’un rite* quelconque ; il n’existe qu’une Église *territoriale* ou, plus exactement, une *Église établie localement* ou *qui est en un lieu*¹⁷⁷ avec les

¹⁷⁶ Par *ritualisme*, nous entendons les différents *rites* (les anciennes traditions liturgiques) qui continuent de *co-exister* au sein de l’Église catholique romaine et qui instituent des groupes religieux ou des entités ecclésiales en principe parallèles, superposés et universels.

¹⁷⁷ Rappelons ici que, pour l’ecclésiologie, l’Église ne définit pas son hypostase par un lieu, mais elle s’incarne en un lieu donné justement pour transformer ontologiquement ce lieu.

déterminants géographiques appropriés correspondants. Or l'histoire de la Théologie a montré combien était important pour elle l'emploi du terme convenu et approprié, alors qu'un mot malvenu déforme les concepts et les significations et, par extension, les consciences...

De ce point de vue, il en va de même des "Églises sœurs". En effet, il n'y a pas vraiment d'un point de vue ecclésiologique et canonique des "Églises sœurs" en tant que deux corps différents ou de nature – confessionnelle ou rituelle ou même nationale – différente, mais une seule Église qui existe tout simplement en différents lieux. Or ici le mot "sœurs" (au pluriel) est totalement incohérent.

Par ailleurs, si l'on veut s'exprimer de façon exacte, la fameuse question de la "diaspora orthodoxe" est étroitement liée à la question dont nous venons de parler. Nous avons déjà dit que l'Église a toujours été *eucharistique* (en ce qui concerne le *mode-trovp*) et *territoriale* (en ce qui concerne la *raison-lovgo*)¹⁷⁸ ; en d'autres termes, elle a toujours été *eucharistiquement territoriale*. Le sens du mot "diaspora" et la pratique qu'il recouvre renvoient inévitablement à l'émigration juive ; dans le judaïsme, *le Temple est*, au sens propre du mot, *unique*, et constitue le symbole tangible de l'unité des Juifs, leur point de mire à *l'échelle mondiale*. Cette mentalité, centrée sur l'unicité et l'exclusivité, ne reconnaît "aucun frère" (*ajnavdelfon*) parmi les autres peuples ; elle crée une société de type fermé, à laquelle on appartient par droit héréditaire, et qui met l'accent sur la *croyance religieuse* qu'engendre l'unicité du Temple ou sur l'*origine*¹⁷⁹ qui prend sa source dans la Nation "sans frères", unie au Temple par un lien religieux. C'est précisément cela que l'on peut déplorer en ce qui concerne les *Églises nationales* orthodoxes aujourd'hui : elles sont trop fixées sur le passé et leur *centre national*... et entretiennent manifestement l'idée que l'"héritier" aurait dû rester *là-bas*, pour assurer la continuité exclusive de l'"héritage", alors que le Royaume est bien entendu *ailleurs* et nous vient non pas d'un passé glorieux mais du futur¹⁸⁰... C'est pourquoi nous agissons en fonction d'exclusivités et d'exclusions, alors que, justement, nous savons très bien, et le déclarons officiellement, que les *distinctions sont abolies au sein de l'Église*, communion d'amour et de dépassement...

Si le Temple est donc *unique* dans le Judaïsme, cette conception est impropre et n'a aucune raison d'être dans le Christianisme, dans l'ecclésiologie chrétienne et dans notre ecclésiologie, parce que *ni l'Église locale ni l'Église établie localement ne sont uniques* de cette façon (exclusive), car il existe une *pluralité des lieux* (*Églises locales* et *Églises établies localement*). En d'autres termes, la diaspora présuppose un *centre*, qui plus est un centre

¹⁷⁸ Pour rappeler saint Maxime le Confesseur.

¹⁷⁹ Il est intéressant de constater, dans la troisième partie, combien l'origine est un fondement ecclésiologique des *Chartes statutaires* de certaines Églises nationales orthodoxes (voir *infra*).

¹⁸⁰ Voir Hb 13, 14.

unique, exclusif, alors que pour le peuple de Dieu, le “*Temple est le Corps du Christ*”¹⁸¹, Son Église est là où est l’autel d’une Église locale, et c’est *partout la même Église, indifféremment du lieu*. Si telles sont les choses, il apparaît clairement que la question si controversée de la “diaspora orthodoxe”, du point de vue ecclésiologique, est un mythe. C’est une invention des Églises nationales des 19e et 20e siècles, qui, sous l’influence de l’idéologie de la Nation-État, ont cherché à imiter la politique étrangère de leurs États nationaux. Il n’existe pas de “question de la diaspora” dans l’Église !... Ce qui existe, par contre, c’est un ethno-phylétisme latent, mais que nous n’avons pas toujours le courage d’avouer, parce qu’il a été condamné conciliairement en 1872, que cet aveu entraînerait des conséquences et, plus encore, qu’il impliquerait la prise ou l’attribution de responsabilités ecclésiologiques... La diaspora juive retrouve une totale équivalence dans la définition de la diaspora nationale ou étatique, avec laquelle elle coïncide, puisqu’il existe effectivement une émigration nationale *hors des frontières de l’État*, et l’État, centre et “Temple” d’une Nation qui “ne connaît pas de frères” (!), est unique, ainsi que l’est le Temple de Jérusalem. Qu’en est-il de l’Église ? Tout lieu sur la terre a été appelé à devenir, a été appelé à être *Église*, l’« *Église répandue à travers tout l’univers* »¹⁸² – et non lieu de “diaspora” – « afin de réunir en un seul corps *ceux qui sont dispersés* »¹⁸³ dans le Royaume (et non à l’intérieur des frontières métropolitaines ou ethniques d’un État) !

L’Église *locale* ou *établie localement* est, par conséquent, la seule à garantir l’unité ecclésiologique, tandis que la “diaspora” ethno-phylétique orthodoxe, telle que l’ont vécue les Orthodoxes pendant tout le 20e siècle, entraîne inévitablement la *co-territorialité* et la *multi-jurisdiction*, sapant ainsi, de manière régulière et continue, l’unité ecclésiale dans un lieu donné, et, en fait, sapant l’Église elle-même. Voilà pourquoi *Église* et *Diaspora* sont des termes et des réalités opposés et incompatibles : le terme de “Diaspora” désigne exclusivement une entité ayant un point de référence précis et *unique* dans le monde entier (État, frontières ethno-étatiques), tandis que l’Église a pour point de référence eucharistique l’autel de chaque Église locale qui constitue l’icône du Royaume. C’est la présence permanente de cette image du Royaume qui exclut la pratique de la Diaspora au sein de l’Église. Par conséquent, une Nation-État peut légitimement avoir sa diaspora nationale. Mais une Église locale ou établie localement ne peut, par définition, ni avoir, ni cultiver, ni revendiquer de diaspora. Pour la même raison, un État peut accorder la nationalité et délivrer un passeport à ses citoyens, tandis qu’une Église établie localement, patriarcale ou autocéphale, ne peut accorder de “nationalité ecclésiale” ni délivrer de “passeport ecclésial” à ses fidèles, s’ils se trouvent au loin, hors de ses frontières, non seulement parce que sa *mono-*

¹⁸¹ Voir Jn 2, 20.

¹⁸² Cf. Canons 57 du Concile local de Carthage (419) et 56 du Quinisexte Concile œcuménique *in Trullo* (691).

¹⁸³ Voir Jn 11, 52.

jurisdiction ne s'exerce qu'à l'intérieur de ses frontières canoniques, mais aussi parce que, hors de ses frontières canoniques, se trouve une autre Église établie localement, et ainsi de suite, sur toute la Terre. Cela signifie que, lorsque les fidèles sortent des frontières canoniques de leur Église établie localement, ils deviennent automatiquement corps et membres du corps ecclésial du lieu de leur séjour qui, lui, fait partie intégrante de la même, de la seule et unique Église, l'unique Corps du Christ.

Tels sont la vision et l'esprit du 28^e canon du IV^e Concile œcuménique de Chalcédoine (451), canon aujourd'hui tant décrié. Lorsqu'il s'agit d'apporter une solution au "problème canonique de la diaspora", nous avons coutume de recourir à des éléments existant au sein de la Tradition canonique de l'Église, notamment aux canons conciliaires. Il est vrai que, parmi ces canons, le canon 28/IV^e, important entre tous, est le plus controversé. Pour contribuer à éclaircir cette question épineuse, la présente recherche pose deux questions : la première est de savoir, si, au sein de l'Église, le concept de "diaspora" existe vraiment, et la deuxième, qui dépend directement de la première, est de déterminer dans quelle mesure le canon 28/IV^e a à faire avec la solution du problème canonique concret que pose la "diaspora".

1. En effet, le canon 28/IV^e ne parle nullement de diaspora, pas même de façon sous-entendue. Il concerne la possibilité de créer une Église établie localement, hors des territoires des autres Églises patriarcales déjà définies par ce même Concile œcuménique, à savoir les cinq Patriarcats, en donnant essentiellement au patriarche de Constantinople l'exercice de la diaconie constitutive lui permettant de former les Églises locales de cette "*Église établie localement du dehors*". Ce canon affirme donc l'existence d'une Église hors des frontières des autres Églises établies localement et désigne celui qui en est le primat. Il est remarquable que ce même Concile œcuménique de Chalcédoine, qui a fondé les cinq Patriarcats, ne distribue pas les territoires situés hors des frontières des cinq Églises établies localement en ...cinq juridictions géo-ecclésiales, ne les place pas en situation parallèle ou superposée pour déterminer, le cas échéant, la co-territorialité ou la multi-juridiction, et cela, précisément *pour assurer l'unité ecclésiologique mono-juridictionnelle de ces territoires* et, par suite, celle des Églises locales, présentes ou futures, situées sur ces territoires. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle les *Archevêques autocéphales* exerçant dans ces territoires dépendent, depuis le 5^e siècle, directement du Saint-Synode patriarcal de Constantinople jusqu'à aujourd'hui.

Le canon 28/IV^e concerne donc la manière dont sont envisagés, du point de vue ecclésiologique, les territoires situés « hors des territoires canoniques » (« en pays barbares »), à savoir les territoires situés hors des *Églises établies localement* (les *cinq Patriarcats*), et cela, uniquement pour préserver, sur ces territoires, une *unité ecclésiologique indivisible et mono-juridictionnelle*. En d'autres termes, le canon 28/IV^e est celui qui permet l'existence d'Églises locales dans tout le monde connu à travers l'Univers, excluant de ce fait tout concept ou toute

possibilité de “diaspora”. Bien au contraire, si l’Église avait considéré les territoires situés hors des frontières canoniques comme des lieux de diaspora, elle n’aurait eu aucune raison de promulguer le canon 28/IVe... Par conséquent, ce canon est peut-être le seul qui affirme aussi clairement que toute la Terre est, en puissance et en pratique, lieu de l’Église appelée à devenir lieu des rassemblements eucharistiques, si bien que le concept de “diaspora” n’a aucune raison d’être en nul point de la Terre que ce soit. Et il est étonnant que nous recourions à ce canon pour résoudre les “questions relatives à la diaspora”, alors que, non seulement ce canon ignore ce concept, mais qu’il l’exclut du point de vue ecclésiologique.

2. À présent, une nouvelle question se pose, découlant de tout ce qui vient d’être dit, relativement aux limites géographiques de la “diaspora”. Sous le terme de “diaspora”, nous englobons aujourd’hui, du point de vue territorial, l’Europe occidentale, le continent américain, l’Australie et l’Extrême-Orient, regroupés en une catégorie unique et homogène de “diaspora”. Pourtant, le cas de l’Europe de l’Ouest diffère de celui des autres continents. Mais, après avoir une première fois employé erronément le terme de “diaspora”, qui, en fait, annihile et anéantit l’Église locale et l’Église établie localement, nous avons fondu ces deux cas différents en une seule et unique catégorie canonique et envisagé, sous un angle ecclésiologico-canonique commun, ces deux catégories territoriales. L’Europe occidentale constitue en effet un cas différent, non seulement parce qu’elle n’est pas un lieu de “diaspora” – à supposer qu’il existe une diaspora autre part du point de vue ecclésiologique –, mais aussi parce qu’elle est déjà une Église établie localement et constituée conciliairement (451), à savoir celle du Patriarcat de Rome¹⁸⁴. Là encore, une question se pose. Comment expliquer le fait que, d’un côté, nous soyons en dialogue afin d’instaurer la pleine communion avec l’Église d’Occident après la “rupture de communion” (1054) et que, de l’autre, nous, Orthodoxes, nous considérons son territoire canonique comme un lieu de “diaspora”, c’est-à-dire, selon ce qui est généralement admis, comme une terre vide et, par conséquent, comme une “Église inexistante” !..., un lieu sur lequel, de surcroît, chaque *Église nationale* orthodoxe s’introduit, s’infiltré et donne un fondement à l’*étendue (sic) de sa juridiction territoriale propre* ? Il y a même eu récemment des évêques orthodoxes qui ont reçu et portent des titres de territorialité déjà existants, c’est-à-dire d’évêques locaux de cette Église. Ainsi, outre l’homonymie des Églises locales ou établies localement, nous avons aussi récemment l’homonymie des titres épiscopaux !... De cette manière, nous transformons effectivement une Église établie localement, conciliairement constituée (même si aujourd’hui elle est dans une situation de *désunion*), en un lieu – étymologiquement parlant – de *dispersion* (“*diaspora*”) !...

¹⁸⁴ Voir Yv. M.-J. CONGAR, “Le Pape comme patriarche d’Occident. Approche d’une réalité trop négligée”, in *Istina*, t. XXVIII, n° 4 (1983), p. 374-390 ; de même, in Yv. M.-J. CONGAR, *Église et papauté. Regards historiques*, Paris, Le Cerf (coll. “Cogitatio fidei”, n° 184), p. 11-30.

C. Dispositions statutaires à teneur non ecclésiologique

Bien que flagrants du point de vue ecclésiologico-canonique, les problèmes théologiques entraînés par ces questions ne s'arrêtent pas là. La dislocation de l'unité ecclésiologique affecte également la vie des Églises établies localement : on peut même dire qu'elle habite leur fondement. Pour le voir, il suffit de procéder à l'étude comparative des statuts en vigueur de deux Églises, afin de faire apparaître le problème ecclésiologique le plus profond des Chartes statutaires orthodoxes. On se limitera ici à examiner un article de la Charte statutaire d'une Église *hellénophone* et un autre d'une Église *slavophone*, à savoir la Charte statutaire de l'Église de Chypre et celle de l'Église de Russie.

□ « *Les membres de l'Église orthodoxe de Chypre sont :*

- tous les Chypriotes chrétiens orthodoxes, qui sont entrés dans le sein de leur Église orthodoxe par le baptême, résidant en permanence¹⁸⁵ à Chypre, *ainsi que*
- *tous ceux qui, d'origine chypriote*¹⁸⁶, *résident à ce jour à l'étranger* » (Article 2, Charte statutaire de l'Église de Chypre-**1980**)¹⁸⁷.

□ « *La juridiction de l'Église orthodoxe russe est étendue :*

- aux personnes *de confession orthodoxe* résidant en URSS [1988] ; résidant sur le *territoire canonique* de l'Église orthodoxe russe [2000], *ainsi que*
- *aux personnes*¹⁸⁸ *qui résident à l'étranger et qui acceptent volontairement sa juridiction* » (Article I, § 3, Charte statutaire de l'Église de Russie-**1988** et **2000**)¹⁸⁹.

Tout d'abord, les articles en question sont représentatifs de deux Chartes statutaires partageant trois caractéristiques essentielles et non ecclésiologiques :

a) La juridiction de ces Églises s'étend sciemment et principalement sur des *personnes* – comme dans l'ecclésiologie de la Réforme... – et non exclusivement sur un territoire. Autrement dit, il est possible d'affirmer sans plus d'analyse que l'exercice d'une juridiction ecclésiale sur des personnes signifie tout simplement que ce seul fait statutaire donne à ces Églises le droit de pénétrer, par définition, dans les frontières canoniques des autres Églises établies localement... Sur des "personnes" donc, et non sur un "territoire canonique" qui, comme nous le verrons par la suite, n'est invoqué par ces Églises qu'en situation de défense, pour empêcher une intervention ecclésiastique extérieure sur leur propre territoire ecclésial,

¹⁸⁵ C'est le *jus soli*.

¹⁸⁶ C'est le *jus sanguinis*.

¹⁸⁷ Article 2 de la Charte statutaire de l'Église de Chypre. Voir le texte de l'édition primeur dans la Revue *Apostolos Barnabas*, 3e période, t. 40, n° 11 (11/1979), p. 407-512 (en grec). De même, en français, dans Archim. Grigorios D. PAPATHOMAS, *L'Église autocéphale de Chypre dans l'Europe unie (Approche nomocanonique)*, Thessalonique-Katérini, Éd. Épektasis (coll. Bibliothèque nomocanonique, n° 2), 1998, p. 229 ; souligné par nous.

¹⁸⁸ Probablement, il fait référence aux fidèles orthodoxes.

¹⁸⁹ Souligné par nous.

exercée par une autre juridiction en vertu des mêmes principes, puisque elles-mêmes pratiquent statutairement un tel interventionnisme sur le territoire canonique des autres Églises.

b) Les Églises déclarent statutairement qu'elles ne sont pas disposées, pour quelque raison que ce soit, à limiter l'exercice de leur juridiction aux territoires situés à l'intérieur de leurs frontières canoniques, ainsi qu'elles y sont tenues du point de vue ecclésiologique du fait qu'elles sont toutes deux des Églises établies localement, et ainsi que, d'ailleurs, l'exige le principe de l'autocéphalie qui leur a donné leur existence institutionnelle.

c) Plus important encore, ces Églises, faisant référence à des territoires *hors de leurs frontières* sciemment et en tout état de cause, ne font aucune distinction entre territoires de "diaspora" et territoires canoniques proprement dits des autres Églises établies localement. Il apparaît donc que la référence statutaire à des *personnes* nivelle la distinction canonique élémentaire de "territoires canoniques" et "territoires de diaspora", crée en fait une autre caractéristique et un autre phénomène anti-ecclésiologiques, une *juridiction ethno-ecclésiale mondiale*.

En effet, à la lumière de ce que nous venons d'examiner, on comprendra sans peine que les innovations ecclésiologiques de contenu non canonique, introduites dans ces deux Chartes statutaires, et rien moins que dans leurs "Dispositions générales", créent, par définition, sur les espaces de la "diaspora" – et pas seulement là – une situation de *co-territorialité*, laquelle engendre automatiquement son fruit direct, la *multi-juridiction*. De plus, ces deux Chartes statutaires ont à commun, lorsqu'elles parlent des membres composant ces Églises, une absence totale de la distinction ecclésiologique la plus élémentaire, qui distingue les "fidèles de leur diaspora ethno-ecclésiale" et les "fidèles des autres Églises établies localement". En pratique, cela signifie qu'elles considèrent comme leurs membres, non seulement les fidèles de la première catégorie, mais aussi tous les fidèles sans exception, en bloc, à savoir *les fidèles se trouvant hors de leurs frontières canoniques*, qu'ils soient en des lieux de "diaspora" ou sur le territoire canonique d'une autre Église orthodoxe établie localement – ou pire, qu'ils soient pleinement et territorialement membres d'une autre Église (cf. Charte statutaire de l'Église de Russie)... Enfin, il est donné à tous les fidèles *la possibilité statutaire de se placer de leur propre gré sous la juridiction ecclésiastique de leur choix (sic)*, où qu'ils se trouvent, mais aussi où que se trouve l'Église de leur choix (Charte statutaire de l'Église de Russie)...

Par conséquent, ces deux Chartes statutaires, quoiqu'elles ne soient pas les seules dans le monde orthodoxe, suscitent, du point de vue ecclésiologique, une *confusion des Églises*, pour employer l'expression si appropriée du canon 2/IIe, telle que nous n'en trouvons aucun parallèle ni aucun précédent institutionnel au cours des deux millénaires d'existence de l'Église. Un seul exemple suffit. Si ce que ces Chartes statutaires énoncent s'avère exact, un Chypriote habitant Chypre qui, conformément à la Charte statutaire de l'Église de Russie, « se placerait de son propre gré sous la juridiction de l'Église de Russie », aurait la possibilité de

ne pas être membre de l'Église de Chypre, comme la Charte statutaire de l'Église de Chypre pourrait le prétendre, vu que ce fidèle réside à Chypre, et pourrait être membre de l'Église russe. Par suite, cela signifie que, si ces personnes se multipliaient considérablement – il est toujours possible de supposer qu'elles soient ou deviennent nombreuses... –, la Charte statutaire de l'Église de Russie pourrait sur-le-champ accorder à cette Église le droit canonique de former une communauté ecclésiale russe au sein de l'Église de Chypre, et même d'installer un évêque à sa tête, puisque dernièrement c'est "à la mode" vu l'"hypermobilité" observée dans nombre d'Églises orthodoxes, afin que cette communauté ecclésiale soit élevée, par l'intronisation d'un évêque, au rang d'"Église locale"... et, bien entendu, ne dépende pas de l'Église établie localement, mais de l'"Église-mère" à laquelle elle appartient, du point de vue de cette dernière, "ecclésialement" ou sous la juridiction de laquelle elle s'est placée "de son propre gré"...

Pour cette raison, ne nous abusons pas. Si les phénomènes statutaires que nous venons d'évoquer peuvent se produire *légitimement parce que statutaires* – et ils se produisent sur les espaces des Églises établies localement –, quel espoir pouvons-nous nourrir de résoudre le "problème de la diaspora", vu que, sur ces espaces [de la "diaspora"] il n'existe pas de régime ecclésial canonique pour chaque Église nationale orthodoxe, et que, par conséquent, *nous pouvons développer n'importe quelle forme d'activité ecclésiale*, puisque "notre Charte statutaire", non seulement le permet, mais l'encourage ? Voilà la raison pour laquelle, par définition, au moment où il y a une "co-territorialité *intra-confessionnelle*", il ne peut exister et il n'existe pas de *communion* entre les "*juridictions nationales orthodoxes*" (*sic*), pas plus qu'il n'existe la moindre *coopération*, humainement parlant, à un niveau corporatif quotidien (pour ne pas dire cette douloureuse vérité qu'il n'existe que de l'*antagonisme*...). Et cela, comme il advenait autrefois pour les confessions chrétiennes d'Occident...

Il apparaît en outre, dans ces dispositions statutaires, un quatrième élément important, conséquence de la combinaison des trois précédents : la création d'une *juridiction ethno-ecclésiale mondiale*, ce qui, bien entendu, va à l'encontre de l'ecclésiologie de l'Église établie localement et de l'ecclésiologie de l'autocéphalie, pour la simple raison qu'elle abolit et annihile expressément les autres Églises patriarcales et autocéphales établies localement ou qu'elle laisse a priori tacitement entendre que, en pratique, ces Églises n'existent pas et, par conséquent, la communion des Églises non plus. De cette façon, toute Église nationale orthodoxe disposerait d'une *juridiction mondiale* qui s'exercerait sur deux catégories territoriales : a) son territoire canonique et b) tout le reste du territoire du Globe, que ce soit un territoire de ladite "diaspora" ou un territoire canonique appartenant aux autres Églises orthodoxes établies localement. Il apparaît dès lors clairement qu'il s'agit de Chartes statutaires totalement dépourvues de critères et de priorités ecclésiologiques, mais rédigées en fonction de critères idéologiques, politiques et nationaux, pour ne pas dire nationalistes, et qui, de ce fait, se trou-

vent à mille lieues de la Tradition canonique de l'Église. Le plus décourageant de tout est qu'il s'agit de deux Chartes statutaires d'Églises établies localement, comptant parmi les plus récentes et rédigées par la dernière génération des théologiens orthodoxes.

Pour en revenir à notre exemple, si nous tentons d'appliquer la disposition statutaire de l'Église de Chypre hors de ses frontières canoniques, la réponse du Patriarcat de Moscou sera que la Russie constitue le *territoire canonique* de l'Église de Russie et qu'il n'y est permis aucune intervention ecclésiastique extérieure, quelle qu'en soit la forme... L'Église de Chypre répondrait exactement la même chose, si l'on voulait appliquer la Charte statutaire de l'Église de Russie, à savoir que l'île de Chypre constitue le *territoire canonique* de l'Église de Chypre. Le résultat douloureux de cette activité et de cette pratique statutaires est que nous avons, en pratique, *deux ecclésiologies* tragiquement conflictuelles et totalement contradictoires : d'un côté, a) une *ecclésiologie du "territoire canonique"* de chaque Église établie localement et, de l'autre, b) une *ecclésiologie de l'Église nationale mondiale*. Deux ecclésiologies contradictoires donc, mais alternatives et superposées, appliquées en bloc et simultanément par la quasi-totalité des Églises nationales orthodoxes. Voilà où, de nos jours, réside le problème ecclésiologique : dans ces deux ecclésiologies doubles et alternatives qui, à leur tour, engendrent de nombreuses "juridictions ecclésiales" (*sic*) parallèles et superposées sur un seul et même lieu et dans le monde entier, qui veut dire finalement un *morcellement juridictionnel du corps ecclésial*, créant de la sorte une *confusion des Églises* sans précédent historique. Rien que cela démontre la déchéance ecclésiologique qui caractérise l'Église orthodoxe dans le monde aujourd'hui. Enfin, la proposition de la part de l'Église de Russie de constituer une "Métropole autonome *russe* en Europe occidentale" (avril 2003), rassemblant toutes les nuances des communautés *russe*s qui y sont présentes, est absolument conséquente avec l'ecclésiologie statutaire de cette Église établie localement.

Pour illustrer ce que nous venons de dire, nous souhaitons raconter ce fait. Récemment, à Paris, un professeur de théologie catholique, nous parlant du refus que l'Église orthodoxe de Russie avait opposé à l'entrée en Russie d'ecclésiastiques catholiques, nous raconta : « Lors d'un congrès, j'ai demandé à un archimandrite russe théologien (aujourd'hui évêque) : Où est située l'Église russe ? Il m'a répondu : *Là où il y a des Orthodoxes russes !*... [cf. le principe juridique du *jus sanguinis*]. Nous sommes tout à fait d'accord, lui ai-je dit. *Conformément à l'ecclésiologie catholique aussi*, l'Église catholique est là où il y a des fidèles catholiques. Ce qui vaut pour vous, vaut donc également pour nous. Alors pourquoi ne nous permettez-vous pas l'entrée en Russie de la mission d'ecclésiastiques, puisqu'elle est destinée aux communautés catholiques qui s'y trouvent et qui « se placent de leur propre gré sous la juridiction de l'Église catholique »¹⁹⁰, et cela, au moment même où nous, avons accueilli des ecclésiastiques orthodoxes russes sur le territoire canonique de l'Église d'Occident ? Ah non !... m'a-t-il

¹⁹⁰ Cf. Charte statutaire de l'Église de Russie, *supra*.

répondu. *La Russie est le territoire canonique de l'Église de Russie* [cf. le principe juridique du *jus soli*] et nul autre n'a le droit d'y pénétrer !... ».

Voilà donc un autre problème supplémentaire de la double ecclésiologie. L'exemple est parlant. D'un côté, le *territoire canonique*, argument incontestable et permanent d'"autoprotection" et de défense, et, de l'autre, la *juridiction ethno-ecclésiale mondiale*, pratique d'expansionnisme (pour ne pas dire d'impérialisme) ecclésiastique. Cela revient à dire qu'il y a une ecclésiologie pour l'intérieur du pays et l'intérieur du territoire de l'Église établie localement, et une autre ecclésiologie pour l'étranger et les territoires extérieurs de l'Église établie localement, que ceux-ci soient des territoires de la "diaspora orthodoxe" ou des territoires canoniques d'autres Églises établies localement ou même des territoires du Patriarcat de Rome... Les principes ecclésiologiques de ce type, inaugurés par les Chartes statutaires, excluent toute possibilité de *communio ecclésiologique* entre les Églises et, pire encore, ne prennent nullement en considération les autres Églises établies localement, confirmant ainsi clairement la rupture de l'unité ecclésiologique et l'anéantissement de la communion des Églises. De tels statuts donnent a priori à toute Église établie localement, pénétrée de cet esprit, le sentiment d'un "*être ecclésial*" *absolument autonome et unique au niveau mondial*, créant ainsi un *autocéphalisme* et une *hydrocéphalie*, mais jamais de *communio des Églises*...

* * * * *

Enfin, les deux Chartes statutaires que nous examinons sont pénétrées de l'esprit de l'époque où elles ont été rédigées. Elles ne sont pas empreintes du caractère statutaire canonique d'une Église, mais reflètent et diffusent plutôt l'ecclésiologie ethno-phylétique dominante du 20^e siècle, vécue dans le climat du Mouvement Œcuménique et la pratique latente de l'ethno-phylétisme. Il s'agit, comme nous l'avons vu, d'une ecclésiologie de la *juridiction ecclésiastique à l'échelle mondiale, de la co-territorialité et de la multi-juridiction*, laquelle impose ostensiblement sa présence dans cette dernière génération de Chartes statutaires, et pourtant demeure totalement irrecevable pour la théologie de l'Église. Toutefois, il n'y a pas que les Chartes statutaires qui soient pénétrées de cet esprit ecclésiologique. Nous rencontrons aussi certaines personnes qui s'occupent d'aspects sensibles de la vie ecclésiale et partagent de telles conceptions ecclésiologiques. Il suffit d'évoquer un fait de la vie de la "diaspora orthodoxe en Europe occidentale" (*sic*), lequel a trait à l'Église de Serbie.

En mars 2000, l'Église de Serbie a envoyé à Paris S. Ém. le Métropolitain Constantin pour qu'il intronise l'Évêque Luka dans l'église *serbe*, comme nous avons coutume de le dire, du 23, rue Simplon. Il a lu un texte en rapport avec l'intronisation, un texte des plus laconiques. Nous l'insérons tel qu'il a été lu :

« L'Église orthodoxe *serbe*, comme Église canonique, ayant la dignité du Patriarcat, ne cesse de prendre soin de ses membres, où qu'ils se trouvent. Au-delà des diocèses établis sur un espace canonique traditionnel, où son organisation ecclésiastique est présente depuis des siècles, l'Église orthodoxe *serbe* a été amenée, à la suite des déplacements de population liés à des raisons économiques ou politiques, à organiser sa mission aussi bien dans le Nouveau Monde que dans les pays d'Europe, dans le but de maintenir la foi parmi ses membres, porter témoignage de l'Orthodoxie dans des pays non orthodoxes et contribuer ainsi à la faire connaître dans le monde. La présence de plusieurs évêques orthodoxes dans cette ville ne porte pas atteinte à l'ordre de l'Église orthodoxe, à l'idée qui voudrait que dans une ville il y ait un seul évêque, car chacun des évêques canoniques prend soin des membres de son Église locale et l'appartenance à une Église locale au sein de l'Orthodoxie n'a jamais été perçue comme l'appartenance à des Églises diverses et opposées entre elles, mais bien comme l'appartenance à une seule Église, dont le pasteur suprême est Notre Seigneur Jésus Christ, alors que nous sommes tous à Son service, chacun de nous ayant des obligations précises, et en premier lieu l'obligation de prêcher dans une langue qui soit compréhensible et de veiller à la tradition chrétienne de l'Église locale, affirmée dans le très riche patrimoine ecclésial. Monseigneur, en vous remettant ce sceptre, symbole de l'autorité épiscopale, au nom de Sa Béatitude le patriarche *serbe* Paul et du Saint-Synode des évêques, j'invoque les prières de saint Sava et de tous les saints de la terre *serbe*, de ce pays et du monde entier, afin que votre service d'évêque ainsi que le service de Dieu de votre clergé et du peuple pieux orthodoxe contribuent à la gloire de Dieu, à la joie de la Sainte Église orthodoxe et au salut du troupeau de fidèles qui vous est confié »¹⁹¹.

Trois points de ce texte monumental appellent nos remarques, ou plutôt nos questions, concernant également les deux derniers cas statutaires précédents, sans aucun autre rappel :

a) Sur quel critère est-on considéré comme membre d'une Église établie localement : sur le critère du baptême ou celui de l'"ethnicité" ? En vertu de quel principe canonique l'"ethnicité" constitue-t-elle un critère d'adhésion à une Église établie localement ? Enfin, sur la base de quel droit canonique introduisons-nous une distinction d'"ethnicité" parmi les membres du Christ et dans la constitution ecclésiologique de Son Corps, pour former ainsi une *entité ecclésiastique particulière* et la distinguer d'une autre, sur un même lieu ?

b) S'il est vraiment possible d'avoir plus d'un évêque dans la même ville, sous prétexte qu'ils appartiennent tous à la même Église du Christ, pourquoi le canon 8/Ier ainsi que le canon 12/IVe l'interdisent-ils expressément ? Ignoraient-ils donc cette "vérité ecclésiologique" que nous invoquons aujourd'hui, et cela le plus sincèrement du monde ? Et pourtant, les "juridictions" épiscopales superposées, même en situation de "diaspora", constituent un énorme problème ecclésiologique entraînant la peine canonique de "*rupture de communion*". En ce point, certains diraient : Mais il s'agit d'un problème ecclésiologique qui

¹⁹¹ Discours de Monseigneur Constantin lors de l'intronisation de Monseigneur Luka (Paris, 13 mai 2000) ; passages soulignés par nous.

sera réglé un jour !... En ce cas, on pourrait se demander pourquoi nous ne sommes pas en pleine communion avec les chrétiens catholiques, même si n'a pas été réglé le problème ecclésiologique de « rupture de communion » (1054), qui reste en suspens entre nous, puisque, un jour, il sera aussi réglé...

c) Le salut des fidèles a toujours été lié à l'*unité ecclésiale* et à la *communion des fidèles*. Comment parvenir à cette fin en passant outre à un problème ecclésiologique qui altère les consciences, l'unité ecclésiale et la *communion des fidèles*, c'est-à-dire les éléments constitutifs de ce salut ?

Il est donc évident que la situation ecclésiologique et canonique des Églises orthodoxes établies localement est, aujourd'hui, souvent différente des modèles ecclésiaux que nous présentent les Canons et la Tradition canonique de l'Église, surtout dans les Communautés ecclésiales orthodoxes nées hors des frontières des Églises anciennement établies. En tout cas, des conceptions anti-ecclésiologiques de telle sorte que nous venons de voir plus haut nous renvoient à un autre problème ecclésiologique : à celui de la séparation du contexte...

Toutefois, on peut se demander pourquoi il faut accorder une telle importance à la présence d'un évêque unique dans chaque Église locale et à l'exercice d'une *monojurisdiction*. Quelle est, en fait, la raison profonde qui nous empêche d'accepter une réforme ecclésiologique administrative qui rendrait possible la coexistence de plusieurs évêques dans un même district ecclésiastique ? S'il s'agissait d'une question de nature purement administrative, on pourrait considérer que la question est d'ordre secondaire. Mais le problème réside dans le fait que ce problème, pris dans son ensemble, a des ramifications ecclésiologiques qui sont liées directement à l'unité de l'Église.

Plus précisément, l'unité de l'Église comporte plusieurs aspects. Elle est exprimée par l'unité en matière de foi, par la communion existant entre ses membres, etc., mais d'abord et avant tout par la participation des fidèles au mystère de l'unique Eucharistie, car c'est par la participation commune à ce sacrement qu'est accomplie la communion étroite des fidèles avec le Christ et entre eux¹⁹². En recevant le Corps du Christ, chacun des membres de la communauté ecclésiale entre en communion parfaite avec le Christ et avec tous ceux qui partagent le même Corps. Il n'est pas fortuit que dans les premières années du Christianisme, la *synaxe eucharistique* et l'*Église* étaient synonymes ; c'est-à-dire que l'Église n'avait pas alors le sens que nous lui attribuons aujourd'hui : celui de l'ensemble du corps des Chrétiens qui croient aux vérités de la doctrine chrétienne et s'y conforment. Le mot signifiait d'abord et avant tout l'assemblée eucharistique des fidèles à laquelle prenaient part *tous les membres* de l'Église locale. Si le contenu sémantique du mot « Église » a pu se développer avec le temps, l'essence en est demeurée la même. La sainte Eucharistie en tant qu'union des fidèles avec le Christ et entre eux constitue l'Église même, et la conséquence directe de cette identification est la

¹⁹² Voir à ce propos Jean ZIZIOLAS, *L'Eucharistie, l'Évêque et l'Église durant les trois premiers siècles* (traduit du grec par Jean-Louis Palierne), Paris, Desclée de Brouwer (coll. Théophanie), 1994, notamment les pages 73 et ss.

conservation d'une seule Eucharistie dans chaque Église locale. Par extension, l'unité des fidèles devant l'Eucharistie est à la fois une condition préalable de l'unité de chaque Église locale et une réalité identique à elle.

Le privilège de la célébration de la sainte Eucharistie a toujours été associé à la personne de l'unique évêque qui, officiant en lieu et place du [de l'unique] Christ, est reconnu comme la tête et le centre de l'assemblée eucharistique. Cette réalité était plus manifeste dans les premiers siècles chrétiens lorsque dans chaque Église locale il y avait une seule et unique célébration de l'Eucharistie, présidée par l'évêque local et par lui seul. En même temps, l'Église voyait en ce président celui qui unit en lui-même toute l'Église locale en vertu du fait qu'il l'offre comme le corps du Christ à Dieu. Cela s'exprimait aussi dans cette conception fondamentale de l'Eucharistie : *l'unité de la multitude en un seul*. C'est juste là la définition de la *mono-jurisdiction*, qui exige l'existence d'une seule organisation ecclésiale — rassemblant tous les [quatre] *charismes* (évêque[s], prêtres, diacres, laïcs) — dans un lieu déterminé sous *un seul évêque local* (*unus episcopus in uno territorio*). En effet, c'est de l'autel unique de l'unique Assemblée eucharistique que découle tout ce qu'opère le charisme de l'évêque. Par la suite, ce sont les paroisses qui constituent toutes ensemble une *Assemblée eucharistique unique*, l'*épiscopie*, l'*Église locale* qui constitue alors par définition un espace *mono-juridictionnel*. En d'autres termes, la genèse historique des paroisses et par suite la célébration de l'Eucharistie par des prêtres n'a pas conduit, en termes ecclésiastiques, à une fragmentation de l'Eucharistie centrée sur l'évêque : *un Évêque—une Eucharistie—une Église locale—une Jurisdiction territoriale*. Ainsi était préservée l'unité de l'Eucharistie qui est la condition *sine qua non* de l'unité de chaque *Église territorialement locale* qui n'a, à son tour, rien à voir avec la notion et la conception de la *diaspora* (*sic*). De nos jours et au sein de la "diaspora" ecclésiale cette fois-ci, ce n'est pas une seule, mais plusieurs assemblées eucharistiques qui ont lieu dans le même territoire en conséquence de sa division en plusieurs diocèses épiscopaux et multi-juridictions ecclésiales, et donc la célébration de l'Eucharistie a cessé de dépendre uniquement et exclusivement d'un unique évêque qui garantissait ainsi l'unité ecclésiologique de l'Église manifestée dans un lieu donné.

Cela montre bien clairement pourquoi l'existence de plus d'un évêque dans un district ecclésial *mono-juridictionnel* n'est pas et ne pourrait pas être acceptable. Le résultat ecclésiologique d'une telle situation que l'on rencontre fréquemment au sein de la "diaspora" orthodoxe, est la fragmentation immédiate de l'Eucharistie puisqu'il n'y a plus un seul évêque dans chaque Église locale et donc plus un seul corps ecclésial. L'institution d'une Eucharistie unique sous son propre évêque local cesse automatiquement d'exister. Cela a pour autre conséquence l'éclatement de l'unité de l'Église locale elle-même, puisque l'unité de la sainte Eucharistie est la condition préalable de cette unité de l'Église. En d'autres termes, l'*unité ecclésiologique sans unité eucharistique* est inconcevable et une telle unité ne se peut réaliser autrement que par le rassemblement de tous les fidèles de l'Église locale sous un seul et

unique évêque qui, en lieu et place du Christ, préside la célébration de la sainte Eucharistie, fait qui forme la perspective de la *mono-juridiction*. C'est donc justement ici que réside le grand problème de la "diaspora" orthodoxe, qui anéantit toute la réalité ecclésiologique d'Église locale et, par extension, celle de l'Église instituée localement.

Pour résoudre ce problème ecclésiologique particulier et restaurer la *taxis* canonique, il est essentiel et indispensable que l'organisation des Chrétiens orthodoxes de la "diaspora" soit assurée par une autorité ecclésiastique unique, responsable de leur organisation en diocèses. Il faut que la conscience ecclésiale devienne de plus en plus sensible à cette nécessité, en écartant toute déviation ecclésiologique dominant aujourd'hui dans notre praxis ecclésiale. En fait, dans la mesure où l'organisation administrative ecclésiologique des évêques de la "diaspora" doit se faire sur des critères territoriaux et non pas nationaux, ce qui suppose l'existence d'un évêque unique dans chaque district ecclésiastique *mono-juridictionnel*, se pose nécessairement la question de l'autorité ecclésiale qui devra nommer ces évêques et de laquelle ils dépendront. Les canons de l'Église montrent clairement la voie et fournissent une solution définitive au problème de la "diaspora" et donc c'est un mensonge délibéré de soutenir que ces canons ont été promulgués pour une autre époque... Aussi longtemps que l'on insistera sur ce mensonge, l'Église orthodoxe ne cessera de présenter qu'une apparence et une existence divisées, avec la coexistence dans un seul et même district ecclésial *mono-juridictionnel* de plusieurs pasteurs différents et de plusieurs communautés de fidèles différentes, une réalité de fait qui provoque par définition l'anéantissement de l'unité de l'Église sinon l'anéantissement de l'Église elle-même...

Remarques – Conclusions

La littérature patristique et les tout premiers canons des trois premiers siècles portant sur l'Église locale parlent de "*en-oria*" ["à l'intérieur des frontières"] = circonscription] et par là, bien sûr, entendent, la "ville". Les Conciles œcuméniques, le Ier, de Nicée, le IIe, de Constantinople et le IVe, de Chalcédoine, ainsi que les Conciles ultérieurs, parlent de « ville et de l'intérieur des terres », désignant ainsi une *unité territoriale* unique, ainsi qu'une *entité géo-ecclésiale*. Nous devons identifier "l'ecclésiologie de la ville" des trois premiers siècles avec "l'ecclésiologie de la ville et de l'intérieur des terres" ou "l'ecclésiologie de la province épiscopale" du 4e siècle et des suivants, afin de prendre conscience du problème que pose aujourd'hui la "diaspora". Cela signifie que, dans chaque "ville" (1er-3e s.) et dans chaque "province épiscopale", ou "diocèse", ou "Église locale" (4e-21e s.), nous n'avons et ne pouvons légitimement avoir qu'un seul et unique autel, celui de l'évêque, même s'il y avait 30, 50 ou 100 paroisses. (On tient l'Eucharistie célébrée par les prêtres pour l'extension de l'Eucharistie de l'évêque qui, pour cette raison, était célébrée au nom de l'évêque. Les assemblées eucharistiques des diverses paroisses étaient autant de manifestations de l'Eucharistie de l'évêque dont elles dépendaient). C'est pourquoi nous ne pouvons

légitimement avoir plus d'un *autel épiscopal* par *circonscription épiscopale*, que celle-ci se trouve dans une Église établie localement ou dans un lieu de la "diaspora orthodoxe". C'est en ce point qu'il apparaît en pleine lumière que l'ecclésiologie est indissolublement *eucharistique, territoriale* et ainsi *mono-juridictionnelle*. Par conséquent, ces deux caractéristiques thématiques ("ville" et "ville et intérieur des terres") constituaient le critère ecclésiologique et canonique exclusif, connu depuis cette époque (2e/4e s.), à savoir le critère de territorialité, qui est resté unique et incontestable jusqu'au 16e s., époque de l'émergence de la Réforme. Depuis lors, les choses ont changé et a été introduit le principe de *co-territorialité* dans l'Ecclésiologie, qui, à son tour, a favorisé l'émergence de la *multi-juridiction* et, par extension, la multiplicité de communautés ecclésiales "hétérogènes" et "différentes" dans la même région, dans le même endroit.

On se demande bien sûr comment une telle Ecclésiologie, qui a résisté au temps pendant de longs siècles, a presque disparu pour être remplacée par une ecclésiologie *confessionnaliste, ritualiste* et ainsi *pluri-juridictionnelle*, dotée de garde-fous (*co-territorialité multi-juridictionnelle*), si bien que nous avons tous hérité aujourd'hui des syndromes d'une ecclésiologie ethno-phylétique exogène et d'une juridiction ecclésiale mondialisée, où tous les primats des Églises établies localement exercent une macro-juridiction *hyperoria* ("transfrontalière") sur "leurs nationaux". Bien entendu, il ne suffit pas d'attribuer cette altération à l'enseignement ou à l'approche erronée des Chrétiens d'Occident et de la théologie occidentale. Nous devons reconnaître que nous avons, nous aussi, été séduits par une idéologie nationale "éonistique"¹⁹³ (de l'*éon, séculière*) de portée mondiale et que nous avons encore recours à une apparence d'ecclésiologie, pour servir des passions ethno-phylétiques sécularisées, analogues ou équivalentes.

L'ecclésiologie de la *multi-juridiction* a correspondu récemment à la création ecclésiologique de la "diaspora orthodoxe", un symptôme d'ethno-phylétisme et d'insistance sur le 'partiel', au moment où la *co-territorialité* était la création ecclésiologique parallèle, non seulement de l'Ecclésiologie confessionnaliste et ritualiste, mais aussi du Mouvement Œcuménique, qui l'a perçue comme une réalité *de facto* évidente, obligatoire et imposée par l'évolution inéluctable et irréversible de la Réforme. Paradoxalement et dans le même sens, la pratique de la coexistence d'Églises confessionnelles, parallèles ou superposées, a très rapidement contaminé l'ecclésiologie de la "diaspora orthodoxe", qui a accepté, avec le plus grand naturel – et, tout récemment, statutairement et institutionnellement –, la coexistence d'Églises orthodoxes parallèles ou superposées sur le même espace géographique. C'est pourquoi toute tentative de règlement statutaire ou d'exercice d'une juridiction ecclésiale, quelle qu'en soit la forme, doit tenir compte de ce glissement, favorisé tout au long du 20e siècle par un climat imprégné d'ethno-phylétisme ecclésiastique, à couvert ou à découvert. La

¹⁹³ Selon l'expression du p. Alexandre Schmemmann.

“diaspora”, fabriquée au niveau de la nation et entendue au niveau ecclésiologique, constitue un terrain propice pour que se produise et s’accélère ce glissement ecclésiologico-canonique. En d’autres termes, une ecclésiologie statutaire qui aspire à rester fidèle à l’ecclésiologie canonique de l’Église est appelée à conserver intacte l’orthodoxie chalcédonienne du « sans mélange et sans division » !... Dans la pratique statutaire, cela veut dire que les Églises locales aussi bien que les Églises établies localement sont appelées à exister et à vivre « sans mélange et sans division ». C’est-à-dire que cette pratique ecclésiologico-canonique exige de proclamer inébranlablement et continûment l’existence et la vie des Églises de toute la Terre « sans mélange » entre elles, certes, mais aussi « sans division ». Voilà précisément en quoi consiste la volonté de l’Église et de la Tradition canonique de l’Église : que les Églises locales et établies localement se distinguent ontologiquement, et échappent à la confusion *territoriale* (de type tant confessionnel que d’infiltration [*ingérence*] de l’une dans l’autre) ou à la *confusion* juridictionnelle (situation de “diaspora”).

Si l’on interprète correctement la Tradition canonique de l’Église, il semble qu’elle soit aux antipodes de la source de la philosophie statutaire de chaque Église établie localement : l’indispensable “distinction” ecclésiologique des Églises établies localement, entre elles (tel est le sens des Diptyques), et non l’“expansion juridictionnelle dans la confusion”, sous prétexte que nous sommes en “situation de diaspora” ! Sur ce point, nous faisons référence à l’assurance réciproque de l’altérité d’une Église établie localement face à l’autre. Cela constitue, mais aussi répercute l’“expérience de l’altérité” dans l’Ecclésiologie et, bien entendu, concerne l’“expérience de l’Église locale” et l’“expérience de la communion des Églises”... Pour cette raison, toute revendication de “membres” ou de “fidèles” (“plérômes”) de la part d’une Église établie localement située hors des frontières reconnues canoniquement, ainsi que l’exercice de toute forme de juridiction *hyperoria* (“transfrontalière”), constituent un “ethno-phylétisme ecclésiologique”, du fait qu’une telle revendication passe tout à fait outre à la possibilité d’une communion des Églises établies localement et suscite finalement une *confusion* d’altérités ecclésiales bien distinctes.

L’acceptation du terme, mais, avant tout, de la perspective non ecclésiologique de la “diaspora”, due à l’influence confessionnelle qu’a subie l’Église orthodoxe et qui l’a conduite à une “captivité babylonienne” ecclésiologique – selon l’expression de G. Florovsky –, ont inauguré l’instauration et l’institutionnalisation de ce que, tous, nous avons condamné au 19^e siècle, l’ethno-phylétisme (1872). Il est vrai que la condamnation de l’ethno-phylétisme, en tant qu’hérésie, reposait sur *l’expérience ecclésiale de l’Église locale et de l’Église établie localement : pas plus d’une Église locale et d’une Église établie localement en un lieu donné* (canons 8/I^{er} et 28/IV^e). On peut donc dire qu’accepter l’existence d’une “situation de diaspora”, ce qui, comme nous l’avons vu à plusieurs reprises, est purement dû à l’influence

confessionnaliste, équivaut en fait au consentement ecclésiologique à l'ethno-phylétisme et à l'abolition de l'Église locale et de l'Église établie localement.

Avant de récapituler, rappelons ici un fait qui constitue une clé de la présente tentative herméneutique. Avec un discernement inégalable, le 28^e canon du IV^e Concile œcuménique de Chalcédoine inaugure une constitution dynamique des Églises locales et des Églises établies localement « à travers tout l'Univers »¹⁹⁴. Ce canon a été élaboré et promulgué conciliairement, en prévision de l'existence et du fonctionnement d'une Église locale, et, par la suite, d'une Église établie localement, *là*, c'est-à-dire en des lieux où il n'existait pas d'entités ecclésiales formées et distinctes, mais où, à tout instant, pouvaient naître d'autres communautés ecclésiales, où pouvaient aussi arriver et s'installer des fidèles d'autres régions, même prosélytes, résultat de déplacements de population. Prenant comme base ecclésiologico-canonique l'évêque, en qualité de personnalité constitutive récapitulative de l'Église locale, le IV^e Concile œcuménique (28^e canon) désigne un évêque, sous la *mono-jurisdiction* duquel sont placées ces communautés nouvellement constituées¹⁹⁵ et qui est chargé d'assurer l'unité ecclésiologique des territoires situés hors des autres Églises établies localement, transformant ces territoires en Église locale ou établie localement, et non en lieux de "diaspora". Le 28^e canon, joint aux canons 9 et 17 du même Concile, consacre le primat de Constantinople régulateur de l'émergence ecclésiastique de ces Églises locales "de l'extérieur", dont il est aussi l'interlocuteur canonique, puisque ce canon ne tente pas de résoudre des querelles et des questions de diaspora, mais d'assurer la constitution canonique dynamique d'Églises locales et établies localement. Il était inconcevable, pour le IV^e Concile œcuménique, de désigner les cinq primats, alors patriarches, tous *à la fois* responsables juridictionnels des territoires « des pays barbares » (les territoires situés « hors des territoires canoniques »), ce qui aujourd'hui, malheureusement, tend à apparaître comme *pratique de la majorité* et comme ecclésiologie orthodoxe dominante, en dépit de l'insistance de l'Ecclésiologie et de la Tradition canonique de l'Église sur ce point.

Tous ceux qui, aujourd'hui, Églises établies localement ou canonistes, contestent, après plus de 15 siècles, cette praxis conciliaire, le font parce qu'ils interprètent sciemment les espaces "du dehors" comme "espaces de diaspora", et non comme "espaces d'une Église locale ou établie localement". Et cela, parce qu'ils savent canoniquement que : a) à l'intérieur d'une "Église locale", nous n'avons pas légitimement le droit de désigner deux évêques ou même plus (c. 8/Ier), et b) que, à l'intérieur d'une "Église établie localement", nous n'avons pas légitimement le droit, du point de vue ecclésiologique, d'avoir deux primats ou plus en fonc-

¹⁹⁴ Canons 57 du Concile local de Carthage (419) et 56 du Quinisexte Concile œcuménique *in Trullo* (691).

¹⁹⁵ Il s'agit des fameuses communautés ecclésiales "autocéphales", qui, après leur constitution, sont dirigées par des "évêques autocéphales".

tion, tant dans les “territoires du dedans” que dans les “territoires du dehors” des Églises établies localement (c. 28/IVe), tandis que, au contraire, nous avons légitimement le *droit (sic)* d’en désigner autant que nous voulons dans l’“Église locale ou établie localement de forme confessionnaliste [ou ritualiste]” ou encore dans la “diaspora de forme ethno-phylétique”. Cette dernière pratique révèle combien fait défaut *l’expérience de l’Église locale* et donne la mesure du glissement vers le schéma ‘éonistique’ (séculier) « du siècle présent »¹⁹⁶, celui de la *co-territorialité multi-juridictionnelle*... Cela montre enfin que les problèmes ecclésiologiques du 2e millénaire sont essentiellement les problèmes christologiques du 1er millénaire manifestés d’une autre façon et à un niveau différent.

Par ailleurs, en ce qui concerne la question de la “diaspora”, l’État, tout État, conformément aux principes du Droit international lui assurant son existence, est en droit d’avoir sa diaspora nationale. Toutefois, ceci ne vaut pas pour l’Église établie localement, patriarcale et autocéphale, qui, principalement, de par sa nature, mais aussi par son identité et son être, n’a pas et ne peut avoir, si elle ne veut pas saper son existence ecclésiologique, *deux catégories de corps ecclésiologique*, l’un en situation d’“égataspora” et l’autre – et cela hors de ses frontières ecclésiologiques, c’est-à-dire hors de son corps – en situation de “diaspora”. Cette conception, relativement récente et littéralement novatrice du corps ecclésial à double aspect (“siamois”), prend sa source dans l’ecclésiologie confessionnaliste [et ritualiste] et s’appuie sur l’ecclésiologie de l’Église nationale nouvellement née, après qu’on lui ait imposé, ou pour être franc, qu’elle ait choisi les exigences ethnocentriques de l’étatisme sur/de l’Église.

En conséquence, sur les espaces de ladite “diaspora orthodoxe”, et pas seulement, nous, les Orthodoxes ne bâtissons pas les Églises locales de l’avenir ; simplement, nous abolissons les Églises qui s’y trouvent déjà (voir canon 28/IVe)... Et nous préparons ainsi l’Histoire à accueillir les *juridictions ecclésiales nationales* orthodoxes d’un lieu/pays, comme elle a accueilli, il y a deux siècles, les *juridictions ecclésiales confessionnelles* dans un même lieu/pays. De cette façon, les *confessions* chrétiennes occidentales et les *juridictions* nationales orthodoxes, toujours dans le même lieu/pays, seront les seuls paramètres de division et de séparation dans la société européenne ou même mondialisée de demain... Ensuite, nous nous demandons tous pourquoi donc l’Union Européenne n’a pas voulu faire référence, dans sa Constitution en cours d’élaboration, à sa principale composante historique, le Christianisme ? Mais parce que le successeur historique de ce Christianisme qui, autrefois, unissait l’Empire romain, est aujourd’hui, *dans son ensemble (confessions chrétiennes occidentales et juridictions nationales orthodoxes)*, le seul paramètre social de division dans l’espace européen et dans notre société multiculturelle mondialisée de demain...

¹⁹⁶ Voir Rm 12, 2 ; 2 Tm 4, 10.

Les institutions européennes se tournent non pas vers le passé historique comme nous, qui sommes *fiers* de notre glorieux passé historique, mais s'attachent au présent et, surtout, à l'avenir des peuples européens et du continent européen, au moment même où les Chrétiens, parallèlement, s'organisent aujourd'hui à leur manière, en vue d'assurer leur propre "acquis" confessionnel, ritualiste ou ethno-phylétique... et agissent systématiquement, volontairement ou non, au service de la division... Nous Chrétiens, nous Orthodoxes, nous portons l'entière responsabilité de ce refus d'intégration, parce que, aujourd'hui où tous luttent pour l'unité et l'intégration européennes, nous, nous vivons un réveil néo-confessionnel et néo-ethnonationaliste, purement post-ecclésiologique, hommes d'Église en tête, un réveil destructeur pour l'unité ecclésiale, mais aussi pour l'intégration européenne, et cela parce que nous nous empressons de former des paroisses et des diocèses nationaux, là où existent déjà des Églises locales et des Églises établies localement. La vie elle-même apporte confirmation à quelque chose de vrai, parce que rien ne peut être vrai qui ne soit manifesté ou confirmé par la vie. Et nous, aujourd'hui, à un moment crucial et peut-être unique, nous montrons que notre message, le message de vie et de salut des peuples s'avère en fin de compte mensonger et vain, puisqu'il est dépourvu de *sens*... Et cela constitue une responsabilité, non plus nationale, non plus confessionnelle, telle que celle qui nous intéressait essentiellement jusqu'à aujourd'hui, mais une responsabilité uniquement sotériologique face à Dieu, à l'Histoire et aux peuples du monde entier...

C'est ainsi qu'au sein de la "diaspora" orthodoxe, dans une problématique complexe de la pluralité, l'ecclésiologie orthodoxe tâche de montrer comment l'*unité* ecclésiologique mono-juridictionnelle peut bien se conjuguer avec la *diversité*. Néanmoins, au terme de tous ces éclaircissements, il n'est plus difficile de comprendre pourquoi la *co-territorialité confessionnelle et ritualiste* des Chrétiens d'Occident ainsi que la *co-territorialité et la multi-juridiction ethno-phylétiques* des Églises nationales orthodoxes, constituent un *problème ecclésiologique* à double face et une *déviaton symétrique*. Ils constituent les deux principaux problèmes ecclésiologiques de notre époque, deux problèmes jumeaux conflictuels, qui se recoupent, et auxquels, aujourd'hui, l'Ecclésiologie de l'Église du Christ est appelée à se mesurer et, si ce n'est pas trop ambitieux, les résoudre, et cela précisément à une époque chrétienne, par définition "post-ecclésiologique" !... Notre foi est une Personne, elle a à faire avec des Personnes, avec une *communion de personnes*, elle n'est pas une *patrie éonistique (temporelle)*, pas plus qu'elle n'est *liée à la terre (jus soli)*¹⁹⁷ ou *au sang (jus sanguinis)*¹⁹⁸. Elle est liée à l'aventure du salut de l'homme. Une aventure, toutefois, où l'homme est, selon l'Apôtre Paul¹⁹⁹, *homme, image de Dieu et citoyen du Royaume*, qu'il soit Juif ou Grec...

¹⁹⁷ « Car nous n'avons pas ici-bas de cité permanente... » (Hb 13, 14).

¹⁹⁸ « Non du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme... » (Jn 1, 13).

¹⁹⁹ Voir Gal 3, 28.

* * * * *

Dans notre vie, aujourd’hui et toujours, nous naissons monophysites..., nous naissons pré-chalcédoniens..., et nous sommes appelés à participer à la vie ecclésiale tout entière en tant que chalcédoniens..., ou pour mieux encore, en tant que post-chalcédoniens... Appelés à vivre *personnellement* certes, mais aussi *institutionnellement*, et, en l’occurrence *statutairement*, « *partout, toujours et en tout* »²⁰⁰, la relation dialectique du “sans confusion et sans division” ecclésiologique !... Autrement, nous resterons des monophysites et des pré-chalcédoniens, comme nous l’ont démontré les Chartes statutaires que nous avons examinées un peu plus haut...

²⁰⁰ Cf. « *Id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* » (Saint Vincent de Lérins).

7. Au temps de la Post-Ecclésialité (La naissance de la modernité post-ecclésiologique)

(De l'Église Une aux nombreuses Églises, et donc De la dispersion de l'Église à l'anéantissement du Corps du Christ)²⁰¹

Le 16e siècle ouvre une période nouvelle dans l'Histoire et la Théologie de l'Église et du Christianisme. Une période que nous pourrions littéralement qualifier de "post-ecclésiologique" pour les raisons que nous examinerons plus bas. Le début de cette période est marqué par la Réforme (1517), quoique des signes précurseurs soient bien sûr apparus beaucoup plus tôt, notamment dans l'Ecclésiologie née au temps des Croisades (1095-1204).

Les cinq siècles qui ont suivi (16e-20e siècles) nous livrent suffisamment d'éléments historiques et de données théologiques pour bien cerner cette *époque nouvelle*, cette *innovation ecclésiologique de création récente* – par rapport à une pratique ecclésiologique antérieure totalement différente – mais aussi un nouveau concept *inconnu* jusqu'alors, qui marque la fin de l'Ecclésiologie que l'Église avait vécue et exprimée dès sa fondation et au cours des quinze premiers siècles.

Après cette déviation ecclésiologique constatée et son entrée *dans les faits*, et non pas *en raison de quelque évolution ecclésiologique*, dans cette époque "post-ecclésiologique", il est naturel qu'aient vu le jour des ecclésiologies nouvelles et variées, telles que des ecclésiologies *confessionnelles* (Protestants), des ecclésiologies *ritualistes*²⁰² (Catholiques) et des ecclésiologies *ethno-phylétiques* (Orthodoxes), ou mieux, pour respecter leur ordre d'apparition historique, des ecclésiologies ritualistes, puis confessionnelles puis ethno-phylétiques. Il s'agit en fait d'ecclésiologies *hétéro-collectives*, qui se sont constituées selon des principes militants, qui, dominantes depuis lors, non seulement caractérisent toute la vie ecclésiale, mais aussi dictent les textes statutaires réglant l'existence et le fonctionnement des Églises de l'ensemble de cette époque et d'aujourd'hui.

²⁰¹ Texte publié dans *Kanon*, vol. 19 (2006), p. 3-21, et dans *Istina*, t. 51, n° 1 (2006), p. 64-84. De même, dans Archim. Grigorios D. PAPATHOMAS, *Kanonika; a[morfa (Dokivmia Kanonikh`" Oijkonomiva")* (*Questions ecclésiologico-canoniques (Essais d'Économie canonique)*), Thessalonique-Katérini, Éd. Épektasis (coll. Bibliothèque nomocanonique, n° 19), 2006, ch. IV, p. 145-173 (en grec).

²⁰² Par *ritualisme*, nous entendons les différents *rites* (les anciennes traditions liturgiques) qui continuent de *co-exister* au sein de l'Église catholique romaine et qui instituent des groupes religieux ou des entités ecclésiales en principe parallèles, superposés et universels.

De nos jours, nous sommes dans une situation historico-théologique qui peut nous permettre de prendre un certain recul vis-à-vis des événements du passé historique ecclésiastique et de réviser les causes qui ont provoqué les divergences ecclésiologiques. Nous nous proposons d'examiner maintenant, *dans un esprit purement dialectique et critique, dépourvu de toute tentation polémique*, ces trois ecclésiologies qui, différentes quant à leur origine et leur perspective, présentent néanmoins un dénominateur commun et, finalement, se ressemblent, se côtoient et co-existent, sans toutefois communier ni s'unifier. Le dénominateur *commun* réside dans le terme et dans le fait de la *co-territorialité*, qui pose un problème ecclésiologique des plus graves, s'inscrivant dans tout le deuxième millénaire, ce millénaire qui a été confronté à diverses *questions* insolubles, d'ordre exclusivement ecclésiologique, contrairement au premier millénaire qui avait posé des questions christologiques, résolues pour la plupart. En d'autres termes, lorsque se posait un problème christologique, l'Église du premier millénaire a su intervenir conciliairement et la résoudre, ce qui, ainsi qu'on l'a vu par la suite, n'a pas été le cas au deuxième millénaire. Ces trois ecclésiologies sont donc les suivantes :

1. *L'Ecclésiologie des Croisades (13e siècle)*
2. *L'Ecclésiologie de la Réforme (16e siècle)*
3. *L'Ecclésiologie de l'Ethno-phylétisme (19e siècle)*

Examinons à présent plus en détail cette trilogie ecclésiologique *jumelle tripaire*, nouvellement apparue et totalement *hétéro-centrique*.

1. *L'Ecclésiologie des Croisades (13e siècle)*

En tant que fait ecclésiologique, la *rupture réciproque de communion ecclésiale de 1054* ne concernait que deux Patriarcats de l'Église, le Patriarcat de Rome et le Patriarcat de Constantinople. Toutefois, cette rupture s'étendit de fait aux autres Patriarcats d'Orient, après que les Croisés eurent qualifié la *rupture* de *schisme*. Il s'est en effet révélé *a posteriori* que l'usage de ce terme renvoyait à une situation radicalement nouvelle qui, d'un point de vue ecclésiologique et canonique, pouvait légitimer la fondation à nouveau d'*Églises homonymes* sur les territoires des Patriarcats et Églises d'Orient préexistants, étant donné qu'à elle seule, la *rupture de communion* ne pouvait rien légitimer de tel.

En effet, le mouvement politique des Croisades conféra une autre portée à la *rupture de communion de 1054*. En proclamant le *schisme*, entendons un fait canonique qui considère une partie du corps ecclésial comme *détaché* de l'ensemble du corps et, par conséquent, *inexistant* pour un lieu donné, imprima une autre direction au nouvel ordre des choses ecclésiologique qu'il instaurait. Se sont ainsi formées deux catégories d'Églises à côté des anciens Patriarcats d'Orient. Des *Patriarcats homonymes latins* se constituent en Orient (le Patriarcat latin de Jérusalem [dont la formation remonte à la fin de la Première Croisade-1099], suivi immédiatement par le Patriarcat latin d'Antioche [1100], puis l'Église *catholique non-autocéphale*²⁰³ de Chypre [1191], etc.), et ce fait, en lui-même – si l'on admet qu'il s'agit d'une *rupture de communion* et non d'un *schisme* – engendre implicitement, mais officiellement au sein de l'Église le ***problème ecclésiologique de la co-territorialité*** (1099).

Cependant, l'apparition de cette innovation qu'est le concept de "co-territorialité" n'en reste pas là. À côté de ces entités ecclésiastiques latines se constituent des *Patriarcats ritualistes latins* et des *Églises catholiques orientales* (Patriarcats maronite, melchite, syrien

²⁰³ Voir notre article intitulé "L'époque de la Xénocratie à Chypre (1191-1960)-Note historico-canonique", in *Hydor ek Pétras* [Crète], vol. XII-XVI (2000), p. 205-209.

catholique, etc.), placés sous la juridiction *transfrontière* (*hyperoria*) et hiérarchiquement *isocèle* (*équivalente*) du Patriarcat et du Pape de Rome, et cela, *sur un seul et même territoire*.

La juridiction devenait ainsi *transfrontière* (*hyperoria*) – toujours dans le cas d’une *rupture de communion* – parce que de nouveaux Patriarcats de rite latin et ritualistes “orientaux” étaient ainsi créés sur le territoire canonique d’une Église d’Orient, mais elle devenait aussi *isocèle*, en ce sens que, même si ces Patriarcats étaient égaux entre eux, ils étaient cependant tous *subordonnés* et placés dans une situation de *commune dépendance* à l’égard du Patriarcat de Rome. Cette aberration ecclésiologique, nouvelle elle aussi, s’est maintenue jusqu’à nos jours (cf. l’existence de deux différents types d’Églises sur le même territoire (*conviventia*), mais aussi de deux Codes de Droit canonique totalement indépendants et non communiquants l’un de l’autre). C’est également l’époque où apparaît une nouvelle version de la Primauté du Patriarche et Pape de Rome et assez différente par rapport à l’expérience ecclésiologique du premier millénaire. On peut considérer que Patriarche et Pape de Rome est de fait un “*Primus inter inferiores*” [*Primauté mono-juridictionnelle universaliste*], alors que, dans l’Ecclésiologie et la praxis de l’Église du premier millénaire, le Premier Patriarche (le Président) de la *communion ecclésiale de cinq Patriarcats* (*Pentarchie conciliaire*) issu du IV^e Concile œcuménique de Chalcédoine (451), était un “*Primus inter pares*” (*Primauté synodale communionnelle*). Une structure de type pyramidal vient se substituer à une structure de type constellation. Mais là c’est une autre question qui déborde la perspective du présent texte.

À partir du 13^e siècle, l’ecclésiologie de l’Église catholique de cette époque introduit, pour la première fois dans l’histoire, une forme ecclésiologique (fondation d’une Église en un lieu) de *double co-territorialité* : d’un côté, co-territorialité avec des Patriarcats avec lesquels elle se trouve ou non en *rupture de communion* et, de l’autre, co-territorialité avec d’autres Églises auto-constituées et de *ritus* différent. Ces dernières, cependant, se trouvent en totale communion ou, comme on le dit couramment, *rattachées* ou *unies à Rome*, mais, toutes ensemble, elles coexistent en tant que corps et entités ecclésiastiques sur un seul et même lieu. C’est ainsi que nous en arrivons, dès la fin du Moyen Âge, à avoir des Églises catholiques de *rite* différent sur un seul et même territoire. Telle est ce qu’on pourrait appeler la *co-territorialité d’origine intérieure* (*ad intra*). Cependant, il se trouve également un Patriarcat latin catholique avec d’autres Patriarcats ritualistes catholiques romains, là où existe déjà un Patriarcat – rappelons, par exemple, le cas – de Jérusalem. Voilà la *co-territorialité d’origine extérieure* (*ad extra*), et donc toutes les deux *simultanément*.

Cette *double co-territorialité*, qui résultait de la situation politique créée par les Croisades, s’imposa et se perpétua avec cette structure homogène jusqu’à la Réforme. En d’autres termes, du 13^e au 16^e siècle, nous avons, d’une part, *mono-territorialité* et *mono-juridiction* ecclésiastique en Europe occidentale, sur le territoire du Patriarcat de Rome, cependant que, d’autre part, simultanément ce même Patriarcat encourage à la *co-territorialité ecclésiastique* et, par suite, à l’exercice d’une (*multi*)*juridiction transfrontière* (*hyperoria*) sur les territoires des autres Églises d’Orient, sur lesquels s’instaure désormais une *co-territorialité* à la fois *extérieure* (*extra-communionnelle*) et *intérieure* (*intra-communionnelle*). Dans ces idiomes ecclésiologiques nouvellement nés, on pouvait dépister aussi les prémices d’une ecclésiologie universaliste développée ultérieurement – et notamment juste après la Réforme...

Toutefois, en dépit des pressions politiques de cette époque, une autre position persiste au cours de ces siècles dans le monde chrétien occidental, une position théologique, animée

par le souhait d'un rétablissement de la *communio ecclésiastique* et du règlement du problème ecclésiologique. Les deux Conciles, p. ex. de Lyon (1274) et de Ferrare-Florence (1438-39), qui rassemblèrent des évêques – notons que, durant ces Conciles, ils s'appelaient mutuellement *frères* – qui se trouvaient en situation de *rupture de communion* et non de *schisme* (autrement, il n'y aurait eu aucune raison de convoquer de tels Conciles), mais aussi le fait que des moines d'Occident continuèrent à s'installer au Mont Athos jusqu'aux débuts du 14^e siècle, montrent clairement qu'une solution ecclésiologique à la rupture de communion étaient encore vivement désirée, malgré tous les *comportements de co-territorialité qui étaient dictés par la politique, mais qui alors pouvaient encore être affrontés...*

2. *L'Écclésiologie de la Réforme (16^e siècle)*

C'est la Réforme qui fit apparaître le problème ecclésiologique de la co-territorialité sur le territoire du Patriarcat et de l'Église de Rome. En effet, au 16^e siècle, cette aliénation ecclésiologique qu'est la co-territorialité se transmet pour la première fois en Europe centrale et occidentale et fragmente le Patriarcat de Rome intérieurement et territorialement, exactement de la même façon que les autres Patriarcats d'Orient avaient été auparavant fragmentés intérieurement. Il vaut la peine de rappeler²⁰⁴ à ce propos que, cette fois, la *co-territorialité* a émergé sous une forme *confessionnelle* et a largement contribué à l'aggravation de ce problème ecclésiologique. C'est alors qu'on vit apparaître le terme "dénomination" dans le domaine de l'écclésiologie.

L'expérience ecclésiologique du premier millénaire était que, dans un lieu donné, l'unique critère *canonique* permettant la fondation et l'existence d'une Église "locale" ou "établie localement" était la *territorialité exclusive* et la *mono-juridiction ecclésiologique*. Or la Réforme, en raison de son *éloignement* de l'Église occidentale, dont elle "était issue", non tant du point de vue *spatial* que surtout du point de vue *de son mode d'existence*, introduit par définition une nouvelle donnée déterminante pour la fondation d'une Église, élément inconcevable jusqu'alors du point de vue ecclésiologique et canonique. En effet, les Communautés ecclésiastiques nouvellement nées, qui se formèrent à cette époque et dont l'existence était purement autonomisée, avaient besoin, en raison de leur différence confessionnelle, d'une hypostase ecclésiologique, qui, toutefois, ne pouvait être fondée ni sur l'expérience ecclésiologique de l'Église, telle qu'elle était vécue jusqu'alors, ni sur la structure institutionnelle de l'*Église locale-diocèse*. La raison en est simple : ces Communautés commencèrent à se former et à *co-exister* sur un territoire où existait déjà une Église, qui plus est une Église possédant une identité territoriale ecclésiologique (Église en un lieu-*Ecclesia in loco* : Église 'qui est à Rome').

²⁰⁴ Voir notre article intitulé "La relation oppositionnelle de l'Église locale et de la 'Diaspora' ecclésiastique (L'unité ecclésiologique face à la 'co-territorialité' et à la 'multi-juridiction')", in *Synaxie*, vol. 90 (4-6/2004), p. 28-44 (en grec). De même, "La relation d'opposition entre Église établie localement et 'Diaspora' ecclésiastique (L'unité ecclésiologique face à la 'co-territorialité' et la 'multi-juridiction')", in *L'Année canonique* [Paris], t. 46 (2004), p. 77-99, in *Contacts*, t. 57, n° 210 (4-6/2005), p. 96-132, in Ast. ARGYRIOU (Textes réunis par), *Chemins de la Christologie orthodoxe*, Paris, Desclée (coll. Jésus et Jésus-Christ, n° 91), 2005, XX, p. 349-379, et in Archim. Grigorios D. PAPATHOMAS, *Essais de Droit canonique orthodoxe*, Florence, Università degli Studi di Firenze Facoltà di Scienze Politiche "Cesare Alfieri" (coll. "Seminario di Storia delle istituzioni religiose e relazioni tra Stato e Chiesa-Reprint Series", n° 38), 2005, chap. II, p. 25-50. Voir également *supra*, dans le présent fascicule, le texte précédent (n° 6).

Il était cependant impératif de trouver un moyen, d'une part, de faire de ces Communautés une *Église*, ce qui était d'ailleurs l'objet de la Réforme, et, d'autre part, un élément permettant *de les différencier* d'avec l'Église existante, avec laquelle elles ne voulaient justement plus être identifiées. L'adoption d'une désignation locale quelconque aurait semé la confusion, d'autant plus qu'il aurait été nécessaire d'adopter les mêmes structures institutionnelles (évêque, diocèse et nom de lieu). On ne pouvait donc plus procéder comme l'avaient fait les Croisades, puisque celles-ci avaient *a priori* ouvertement proclamé le *schisme* (*sic*), qui permettait légitimement de reprendre, telles quelles, les structures et les désignations territoriales des Patriarcats et Églises d'Orient.

En ce qui concerne la Réforme, de même qu'elle n'avait pas proclamé de *schisme* avec l'Église d'Occident, dont elle était "issue", de même elle ne s'engagea pas dans un processus ecclésiologique de *rupture de communion* ni rien d'approchant. *La Réforme visait à l'acquisition d'un fondement ecclésiastique, mais, en tant que Réforme, tenait aussi absolument à se distinguer de l'Église existante.* Dans le Luthérianisme et le Calvinisme, c'est-à-dire dans le Protestantisme principalement traditionnel, où prévaut le dogme, on observe une dépendance de l'Église, exclusivement par rapport à la *Confession de Foi* (*Confessio Fidei* [cf. Confession d'Augsbourg-1530]). C'est pourquoi la Réforme choisit, fatalement mais aussi nécessairement, de *se désigner par une épithète, un déterminant adjectival* provenant de la *confession* de chaque chef protestant, ce qui évitait l'emploi d'une *désignation locale*. C'est ainsi que naquit le besoin du *confessionalismus* au sein de l'Ecclésiologie de même que la *confessionalisation* de l'Église, tout d'abord dans l'espace protestant, puis au-delà. En bref, la scission de l'*unité ecclésiologique* en Occident donna naissance au *confessionalisme* et détermina la désignation des Églises naissantes, laquelle n'était plus *territoriale*, mais *confessionnelle*. Non pas une référence locale donc, mais une *détermination de confession et de déterminant adjectival* (p. ex., *Église luthérienne*, *Église calviniste*, *Église méthodiste*, *Église évangélique*, etc.).

Pour récapituler, la Réforme, même si ce n'était pas son objet principal, élargit et systématisa la *co-territorialité* comme forme d'existence ecclésiologique, mais, par la suite, son auto-fragmentation en plusieurs et diverses Églises *confessionnelles* conduisit au même symptôme d'aliénation de l'Ecclésiologie. D'une manière étonnamment semblable, elle produisit à son tour ce même symptôme ecclésiologique de la double co-territorialité : *co-territorialité externe (extra-communionnelle)* en raison de la coexistence de toutes les Églises protestantes confessionnelles à côté de l'Église catholique dont elle sont issues, mais aussi *co-territorialité interne (intra-communionnelle)* vu que plusieurs Églises protestantes *coexistent* sur un même lieu et dans la même ville (*conviventia*), sans qu'elles parviennent à la plénitude de communion du corps ecclésial se trouvant en un lieu donné, cette communion – idéal qui nous était cependant bien proposé par l'Ecclésiologie *paulinienne* du Nouveau Testament, fondement exclusif de l'ecclésiologie protestante (*sola scriptura* et *fundamentum fidei*). Or il n'y a pas de *mono-confessionalité* au sein de la *Confession protestante*, initialement une et unique, mais d'auto-fragmentation et de prolifération confessionnelles. Ainsi, bien que le protestantisme se fonde sur l'Ecclésiologie paulinienne et la proclame vigoureusement seule vérité néo-testamentaire, non seulement il porte en son sein l'ecclésiologie confessionnelle de la co-territorialité, ce qui efface toute trace de la vision paulinienne et néo-testamentaire relativement à la fondation d'une Église en un lieu donné, mais de plus il relativise la position répétée, et pourtant soulignée avec persistance à maintes reprises, de la *sola scriptura*.

3. *L'Écclésiologie de l'Ethno-phylétisme (19e siècle)*

Pour les Orthodoxes, la situation est encore plus complexe et nous pourrions nous y arrêter un long moment. Nous nous limiterons cependant à deux aspects : a) l'existence d'une *co-territorialité intérieure (intra-communionnelle)* dans l'écclésiologie orthodoxe, à laquelle s'ajoute une deuxième caractéristique écclésiologique négative, la *multi-juridiction*, mais aussi b) la non-existence d'une *co-territorialité extérieure (extra-communionnelle)*. Commençons par la seconde, vu que, en pratique, le choix de cette position écclésiologique est historiquement antérieur.

Avant tout, malgré les points de vue contradictoires qui divisent aujourd'hui les Orthodoxes, l'année 1054, pour l'Église orthodoxe, ne fut pas qualifiée de "*schisme*", mais d'une "*rupture de communion*". Jamais l'Église orthodoxe ne proclama de schisme tout au long du deuxième millénaire. Parce que, en dehors du fait que « Tout schisme durable devient une hérésie » (Jean Chrysostome) et que, par conséquent, le détachement devient total d'avec le corps ecclésial, l'Église orthodoxe, s'il y avait eu *schisme*, aurait dû suivre le même processus écclésiologique que l'Église de Rome après les Croisades, et constituer un "Patriarcat orthodoxe de Rome", ce que, absolument conséquente avec elle-même, elle n'a pas fait pendant un millénaire et que, heureusement, elle refuse toujours énergiquement de le faire. Par ailleurs, pour la même raison, elle n'aurait pas dû accepter que se tiennent les trois Conciles communs du deuxième millénaire et, encore moins, d'y participer (Lyon [1274]-Ferrare-Florence [1438/39]-Brest-Litovsk [1596]). (Il se trouve, d'ailleurs, que le troisième Concile, celui de Brest-Litovsk (1596), a été convoqué au même siècle que le début de la Réforme. Toutefois, après le Concile de Trente (1545-1563), qui donna le coup de grâce à toute tentative d'unité, et à partir du 17e siècle, le bouleversement des données écclésiologiques au sein de l'Église catholique, conjointement aux guerres de religion en Occident, engendra d'autres priorités et les choses prirent une autre tournure, ce qui est clairement apparu lors de Vatican II (1962-64)).

Par conséquent, en employant le terme de "schisme" pour caractériser 1054, les Orthodoxes commettent une erreur écclésiologique. C'est encore là une caractéristique de la « captivité babylonienne de la Théologie orthodoxe » (G. Florovsky). En conséquence, le refus de l'Église orthodoxe de déclarer la "rupture de communion de 1054" comme un "schisme", ainsi que le refus conséquent, par extension, de constituer un "Patriarcat orthodoxe de Rome", prouvent qu'elle a longtemps vécu et vit toujours dans l'espoir tenace du *rétablissement de la communion* et que, pour cette seule et unique raison, elle ne pratique pas de *co-territorialité extérieure*. Nous devons donc reconnaître ici que, sur cette question, l'*Écclésiologie paulinienne*, de même que l'*Écclésiologie conciliaire et patristique* "d'une seule Église en un lieu" sont restées intactes dans l'Église orthodoxe et son écclésiologie.

Cependant, il n'en va pas de même de la *co-territorialité intérieure* chez les Orthodoxes. Nous devons même ajouter qu'à cet égard, les Orthodoxes ont surpassé les Catholiques et les Protestants pour ce qui est des déviations écclésiologiques, car, outre la *co-territorialité*, ils exercent aussi une *co-juridiction* ainsi qu'une *multi-juridiction* de fait *multilatéraliste* et *hyperoria*. (Nous prétendons être en communion, sans toutefois qu'il existe de communion réelle, puisque, comme nous en verrons la raison, chaque Église ethnique, avec un soin et une vigilance extrême, privilégie l'*acquis ethno-phylétique* et non la *communion écclésiologique*). C'est justement là que l'on peut constater, dans l'écclésiologie orthodoxe contemporaine, qu'il s'agit d'une écclésiologie non dépourvue de stratifications et de déviations symétriques. Ceci apparaît non seulement dans la pratique écclésiologique

orthodoxe répandue dans le monde d'aujourd'hui, mais cela va même jusqu'à s'inscrire explicitement et juridiquement dans la praxis statutaire des Églises nationales orthodoxes, ainsi que nous allons le voir dans un instant. Un double exemple de dispositions statutaires de contenu non ecclésiologique suffira à lui seul à mettre en relief le problème ecclésiologique dans toute sa grandeur. Contentons-nous ici de rappeler de nouveau un article des Chartes statutaires d'une Église hellénophone et d'une Église slavophone, en l'occurrence la Charte statutaire de l'Église de Chypre et celle de l'Église de Russie, afin de les placer dans la perspective de notre recherche ecclésiologique.

- « *Les membres de l'Église orthodoxe de Chypre sont :*
 - tous les Chypriotes chrétiens orthodoxes, qui sont entrés dans le sein de leur Église orthodoxe par le baptême, résidant en permanence²⁰⁵ à Chypre, *ainsi que*
 - *tous ceux qui, d'origine chypriote*²⁰⁶, *résident à ce jour à l'étranger* » (Article 2, Charte statutaire de l'Église de Chypre-1980)²⁰⁷.

- « *La juridiction de l'Église orthodoxe russe est étendue :*
 - aux personnes *de confession orthodoxe* résidant en URSS [1988] ; résidant sur le *territoire canonique* de l'Église orthodoxe russe [2000], *ainsi que*
 - *aux personnes*²⁰⁸ *qui résident à l'étranger et qui acceptent volontairement sa juridiction* » (Article I, § 3, Charte statutaire de l'Église de Russie-1988 et 2000)²⁰⁹.

Les articles en question sont représentatifs de Chartes statutaires partageant trois principales caractéristiques non ecclésiologiques :

a) La juridiction de ces Églises s'exerce sciemment et avant tout sur des *personnes* – comme dans l'ecclésiologie de la Réforme... – et non exclusivement sur un territoire. Autrement dit, il est possible d'affirmer sans plus d'analyse que l'exercice d'une juridiction ecclésiastique sur des personnes signifie tout simplement que ce fait statutaire donne, à lui seul et par définition, à ces Églises le droit de pénétrer dans les frontières canoniques des autres Églises établies localement... Alors que nous savons tous que l'autocéphalie, en conformité avec l'ecclésiologie paulinienne, est octroyée à un lieu donné, à un territoire qui a des limites concrètes observant des critères géographiques – et de nos jours principalement *géo-étatiques* – et non à une nation. Or le contenu de l'autocéphalie est ainsi essentiellement celui du Nouveau Testament, opposé à l'Ancien dans la mesure où ce dernier identifiait le peuple élu avec la Nation. Par conséquent, la juridiction d'une Église autocéphale établie localement s'épuise sur un territoire concret et jamais à l'ensemble d'une nation, à plus forte raison à des personnes éparpillées et dispersées. Sur des "*personnes*" donc, et non sur un "*territoire canonique*" qu'elles invoquent certes, mais uniquement en situation de défense contre des "*intrus*" qui, conformément à leur Charte statutaire, s'appêtent à exercer une co-territorialité externe (*transfrontière-hyperoria*) sur leur territoire. Et cela, dans le but d'empêcher, sur leur propre territoire, une intervention ecclésiastique extérieure justifiée par une autre juridiction (ou une autre "*dénomination*") en vertu des mêmes principes, alors que elles-mêmes

²⁰⁵ C'est le *jus soli*.

²⁰⁶ C'est le *jus sanguinis*.

²⁰⁷ Article 2 de la Charte statutaire de l'Église de Chypre. Voir le texte de l'édition primeur dans la Revue *Apostolos Barnabas*, 3e période, t. 40, n° 11 (11/1979), p. 407-512 (en grec). De même, en français, dans Archim. Grigorios D. PAPATHOMAS, *L'Église autocéphale de Chypre dans l'Europe unie (Approche nomocanonique)*, Thessalonique-Katérini, Éd. Épektasis (coll. Bibliothèque nomocanonique, n° 2), 1998, p. 229 ; souligné par nous.

²⁰⁸ Probablement, il fait référence aux fidèles orthodoxes.

²⁰⁹ Souligné par nous.

pratiquent *statutairement* un tel interventionnisme ecclésiastique de co-territorialité externe sur le territoire canonique des autres Églises.

b) Les Églises déclarent *statutairement* qu'elles ne sauraient admettre de limites, pour quelque raison que ce soit, à l'exercice de leur juridiction aux territoires situés à l'intérieur de leurs frontières canoniques, ainsi qu'elles y sont tenues du point de vue ecclésiologique, puisqu'elles sont toutes deux des Églises *établies localement*, et ainsi que l'exige d'ailleurs le principe de l'autocéphalie sur lequel repose leur existence ecclésiologique et institutionnelle. Au contraire, elles persistent à s'étendre au-delà de leurs frontières canoniques, alléguant que leur Charte statutaire leur en octroie le droit²¹⁰. Cependant, dans la pratique ecclésiologique, cela s'appelle *ingérence institutionnelle*, et surtout, *confirmation institutionnelle et statutaire de la co-territorialité*. En d'autres termes, il s'agit d'une tentative institutionnelle flagrante pour affermir la co-territorialité de manière ecclésiologique.

c) Plus important encore, ces Églises, parlant des territoires situés *hors de leurs frontières*, sciemment et en tout état de cause, n'aperçoivent à l'extérieur de leur territoire canonique que des "zones de diaspora", sans y reconnaître l'existence canonique d'autres Églises établies localement – cependant tout aussi légitimes ou canoniques qu'elles. Par suite, la référence statutaire à des *personnes* anéantit la distinction canonique élémentaire de "territoires canoniques" et "territoires de Diaspora", créant de ce fait non seulement la définition de la *co-territorialité intérieure* – fondée cette fois-ci sur une base statutaire – mais aussi un autre phénomène anti-ecclésiologique, une *juridiction ethno-ecclésiastique universelle*. Cet idiome ecclésiologique nouvellement né, comme d'ailleurs cela s'est passé avec l'Église catholique du Moyen Âge, commence à fonder une *ecclésiologie universaliste* mais fortement restreinte à un niveau national(iste) cette fois-ci, ou, mieux encore, provoque la naissance de plusieurs *ecclésiologies universalistes nationales* et la compétition entre elles.

Malgré la contradiction qu'en ressort, les Chartes statutaires des Églises de Chypre et de Russie introduisent un double système ecclésiologico-canonique d'exercice de leur juridiction ecclésiastique, dualité inadmissible du point de vue ecclésiologique. Car :

- *Du point de vue ecclésiologique*, elles privilégient le "territoire canonique", c'est-à-dire la *territorialité* et la *mono-juridiction* à l'**intérieur** des frontières du corps de l'Église établie localement.

Mais

- *Du point de vue statutaire*, elles revendiquent une "juridiction transfrontière (*hy-peroria*)", c'est-à-dire la *co-territorialité* et la *multi-juridiction* à l'**extérieur** des frontières du corps de l'Église établie localement.

Ce fait à lui seul constitue par définition une altération et une aliénation de l'Ecclésiologie de l'Église et engendre, en deux mots, si l'on peut se permettre l'expression,

²¹⁰ C'est dans ce même esprit que le Patriarcat de Russie a si facilement accordé les promesses récentes dans tous les sens (Europe occidentale, Estonie, Église russe "hors-frontières", etc.) pour une "*large (sic) autonomie*" ecclésiastique. Un événement récent explique cet état d'esprit. Au sujet de rétablissement de l'unité entre le Patriarcat de Russie et l'Église russe "hors-frontières", quatre documents ont été rendus publics. « Il ressort de ces documents publiés que les responsables actuels de l'Église russe "hors-frontières" abandonnent tous les griefs qu'ils faisaient auparavant au Patriarcat de Moscou. [...]. *En échange de sa reconnaissance de la juridiction du Patriarcat de Moscou, l'Église russe "hors-frontières" obtient "par souci d'économie" un statut d'"auto-administration", lui permettant de continuer à exister en tant que structure ecclésiale particulière dans les différentes parties du monde où elle est implantée, parallèlement aux structures diocésaines du Patriarcat de Moscou déjà existantes sur ces mêmes territoires* » (SOP, n° 300 (7-8/2005), p. 21-22 ; souligné par nous).

un *bricolage (bric-à-brac) ecclésiologique*. L'Ecclésiologie de l'Église du Nouveau Testament, des Canons et des Pères n'a, à ce sujet, rien de rien à voir avec les Chartres statutaires en question, et inversement. On confirme ainsi le fameux adage qui souligne les priorités *éonistiques* des Chrétiens : « Siamo primo Veneziani e poi Christiani ».

Il est cependant devenu tout à fait général de nos jours que les Églises des nations de tradition orthodoxe se dotent de textes de nature statutaire et législative qu'elles considèrent comme l'équivalent ecclésiastique de la Constitution et des principaux codes de leur État (les Slaves parlent d'*Ustav*). Cette réglementation fixe les normes de fonctionnement hiérarchique de l'Église, ses structures de gouvernement (en général il y a un Synode restreint, ce qui n'est pas toujours canonique) et des dispositions d'ordre judiciaire et tentent de le faire mieux que les canons qui composent le *Corpus canonum* transmis par la Tradition diachronique de l'Église. Faut-il faire remarquer que l'apparent professionnalisme de ces textes est illusoire. Ils n'ajoutent aucune précision significative aux canons et recouvrent la nature inspirée de la structure canonique de l'Église d'une vaine apparence de rationalité systématique. Les canons sont l'explicitation d'une Tradition en réponse à des circonstances précises.

« Les temps sont accomplis »²¹¹ et il nous faut prendre conscience que l'ecclésiologie statutaire des Églises nationales orthodoxes est profondément problématique. La déficience des Chartres statutaires est moins sensible à l'intérieur d'un pays, mais l'innovation canonique d'un "*territoire canonique*" *ethno-culturel* – rappelant le principe juridique international du *jus soli* – laisse prévoir un bon nombre de désordres dans les pays situés en dehors des frontières et que nous appelons, à tort, la "diaspora"²¹². La déficience de ces Chartres réside aussi en ce qu'elles présentent des éléments non pas seulement *ethno-phylétiques*, mais aussi *confessionnels*, *juridiques*, et surtout, *non-canoniques* et *non-ecclésiologiques*. Elles ressemblent, par la perspective qu'elles adoptent, aux pages d'un manifeste ethno-étatique plus qu'elles ne reflètent l'Ecclésiologie et la Théologie de l'Église. Ces textes statutaires officiels du 20e siècle témoignent encore une fois de la "captivité babylonienne" dans laquelle se trouve la Théologie de l'Église orthodoxe, prisonnière cette fois, du nationalisme étatique et de l'idéologie nationale dominante. Ils témoignent également de sa métamorphose en une *ethno-théologie* que l'Église a elle-même engendrée et qui a abouti à l'*ethno-ecclésiologie*, caractéristique principale de l'époque post-ecclésiale pour les Orthodoxes. Bien entendu, ce n'est pas un simple concept juridique qui caractérise l'époque, ce sont les réalités que ce terme reflète, où l'on peut dépister quelque chose de plus profond : de l'*ethno-culturalisme (ethnoculturalismus) ecclésiastique*.

²¹¹ Cf. Gal. 4, 4.

²¹² Le terme de "diaspora" (*sic*) est erroné pour désigner des territoires dont l'Église voulait qu'ils soient et constituent des *Églises locales*. Jusqu'à aujourd'hui, cela reste un problème ecclésiologique que nous avons quelque peu abordé dans une précédente publication (voir notre article, *op. cit.*). Il serait bon d'y ajouter quelque chose. Quand l'Église accepte, du point de vue ecclésiologique, le terme étrange à sa nature de "diaspora" – et maintenant incontestablement accepté par tous – pour désigner le Corps du Christ, son propre Corps, c'est comme si elle donnait priorité, non pas à la raison eschatologique de l'existence de l'Église du Christ, mais au *centre ecclésiastique national* d'un peuple, et donc à l'État national qui le représente. Et ce phénomène a pris son origine à l'époque où nous avons commencé à avoir des *Églises nationales*, et non de l'époque des *Villes-Patriarcats*. Autrement dit, tout corps ecclésial qui donne priorité au *centre étatique national* d'un peuple, et non à sa *vision eschatologique* commet une erreur théologique... Et pour l'Église, il n'existe pas d'autres centres que l'autel de chaque Église locale à travers le monde...

Acteurs du “multilatéralisme” (*multilateralismus*), pour des raisons qui, aujourd’hui, nous sont connues, claires et évidentes, les Orthodoxes de notre époque blâment les Croisades des Chrétiens d’Occident, mais ils sont incapables de comprendre que leur position ecclésiologique les place, *statutairement* et *institutionnellement*, dans la suite des Croisades et de l’ecclésiologie qui en est issue. Un regard ecclésiologique – et non ethno-phylétique – sur les cas de co-territorialité, par exemple, en Estonie, en Moldavie ou dans l’ex-République yougoslave de Macédoine (FYROM), suffit à montrer la confusion ecclésiologico-canonique qui règne dans les espaces géoecclésiastiques orthodoxes d’aujourd’hui.

Pour compléter cette analyse, examinons une question de même type, cette fois en rapport avec l’esprit que répandent de telles dispositions statutaires de contenu ethno-phylétique et de perspective ethno-culturaliste.

« Par essence, l’Église a toujours été *eucharistique* et, en ce qui concerne un lieu, *territoriale*. La détermination géographique d’une Église, “locale” ou “établie localement”, comme les termes eux-mêmes l’indiquent, est l’unique catégorie de l’ecclésiologie conciliaire paulinienne, mais aussi de l’ensemble de l’ecclésiologie patristique qui lui a succédé. Le critère permettant de définir une communauté ecclésiale, un corps ecclésial ou une circonscription ecclésiastique a toujours été le *lieu*, et jamais une catégorie raciale, culturelle, ritualiste, nationale ou confessionnelle. L’espace est en effet la catégorie la plus inclusive de nos vies quotidiennes. Nous avons et nous avons encore une *Église dans un lieu*, à savoir une *Église locale* ou *établie localement* (p. ex. Église qui est à Corinthe²¹³, Église de Galatie²¹⁴, Patriarcat de Jérusalem, Patriarcat de Rome, Église de Russie, etc.), mais nous n’avons jamais eu, comme aujourd’hui, d’Église suivie d’un adjectif *qualificatif* ou une *Église épithétique* (p. ex. Église corinthienne, Église galatienne, Église jérusalémite, Église romaine, Église russe, etc.). Et cela, parce que, dans le premier cas, il s’agit toujours de la même Église, mais incarnée en différents lieux (Église se situant à Corinthe, en Galatie, à Jérusalem, à Rome, en Russie, etc.), tandis que, dans le second cas, il n’apparaît pas clairement qu’il s’agisse de la même Église, puisqu’il est nécessaire de lui adjoindre un *adjectif* (représentant des catégories ethno-phylétiques ou confessionnelles) pour la définir et la distinguer d’une autre : nous disons ainsi Église serbe, Église grecque, Église russe, exactement de la même manière que nous disons Église évangélique, Église catholique, Église anglicane ou Église luthérienne. Et de même que, par exemple, l’Église luthérienne initialement, ayant perdu son assise locale “canonique”, pour des *raisons confessionnelles et relatives à son expression identitaire*, a eu recours à d’autres formes d’auto-définition, de même, dans l’espace de la “diaspora orthodoxe”, alors qu’il est absolument impossible de dire “Église de Serbie de France” ou “Église de Serbie en France”, ce qui serait inadmissible du point de vue ecclésiologique – parce que nous provoquons et nous sommes en pleine *confusion des Églises* –, mais nous pouvons, pour des raisons purement *ethno-phylétiques relatives à son expression ou d’exercice de sa juridiction ethno-ecclésiastique hyperoria*, aisément dire – comme nous le disons non seulement oralement, mais aussi institutionnellement et statutairement – “Église serbe en France” »²¹⁵...

²¹³ 1 Cor 1, 2 ; 2 Cor 1, 1.

²¹⁴ Gal 1, 2.

²¹⁵ Extrait de notre article *op. cit.*, in *Synaxie*, vol. 90 (4-6/2004), p. 32-33, in *L’Année canonique* [Paris], t. 46 (2004), p. 81-82, in *Contacts*, t. 57, n° 210 (4-6/2005), p. 102-103, et in Archim. Grigorios D. PAPATHOMAS, *Essais de Droit canonique orthodoxe*, chap. II, p. 29-30. Voir également *supra*.

La conclusion que nous pouvons tirer de cette brève analyse de la qualification ecclésiologique attributive est que nous avons une seule et unique Église à Corinthe, une seule et unique Église en Galatie, une seule et unique Église à Jérusalem. Cependant, il ne s'agit pas de trois Églises, mais d'*une seule Église, la seule et unique Église-Corps du Christ*, qui se trouve à Corinthe, en Galatie et à Jérusalem. En ce sens, il n'existe pas et ne peut exister d'*“Églises sœurs”*, car il n'y a pas deux corps distingués, mais *une Église* qui est et s'incarne en différents lieux. Dans ce contexte ecclésiologique, le mot “sœur” est totalement infondé, car il implique deux corps là où, sans aucune discussion possible, il n'y en a qu'un. Cette désignation n'existe pas dans l'Église du premier millénaire. L'emploi de ce terme suppose, et surtout sous-tend, des influences et des projections culturelles implicites dans le Corps un et indivisible de l'Église. En ce sens également, nous n'avons pas une Église russe, une Église bulgare, une Église jérusalémitique ; ces Églises seraient ainsi au nombre de trois. Par contre, nous avons *une Église, une seule et unique Église-Corps du Christ*, qui se trouve en Russie, en Bulgarie et à Jérusalem. Ainsi s'explique pourquoi les Chartes statutaires ethno-ecclésiastiques se dirigent, par leur position et par leur définition initiales, vers des perspectives divergentes – et non vers la *communio des Églises locales*, comme c'était le cas pour les canons des Églises qui étaient *universellement communs et les mêmes* pour tous.

Comparant les principes qui régissent nos trois ecclésiologies, nous constatons qu'elles présentent certains éléments extérieurs étonnamment communs. Chez les Catholiques, par exemple, c'est du *rite* que provient l'épithète désignant l'Église locale, à savoir “maronite”, “melkite”, “catholique grecque” ou “uniate”, etc. Chez les Protestants aussi, c'est de la *confession* que provient l'épithète désignant chacune des “*dénominations*”, à savoir “luthérienne” ou “calviniste”, etc. Pareillement et par analogie, ceci advient aussi dans l'Église *nationale* orthodoxe, où le messianisme de la Nation, autre forme de confession de foi, est, consciemment ou inconsciemment, accentué plus que tout autre aspect, et où, en même temps, on observe une relation et une dépendance *affectives* et même *lascives* de l'Église par rapport à la Nation et à l'idéologie nationale dominante. Il est, dès lors, naturel que ce soit de cette *relation de dépendance* réciproque par rapport à la Nation étatique que provienne l'épithète désignant les Églises locales, à savoir Église *serbe*, Église *roumaine* ou Église *russe*.

Ce phénomène d'innovation ecclésiologique attributive récemment né s'explique désormais sans grande difficulté, du fait que inconsciemment, depuis que le centre de gravité ecclésiologique, de *territorial* qu'il était, est devenu *confessionnel*, nous avons remplacé la désignation *locale* par une *épithète déterminante* qui correspond à des expériences ecclésiologiques divergentes. Si nous utilisons des catégories d'épithètes, c'est parce que nous sommes mus précisément par ce même besoin d'auto-désignation qui impose l'emploi de catégories d'épithètes confessionnels. Toutefois, pour l'Ecclésiologie, il n'existe ni Église *ritualiste* ni Église *confessionnelle*, ni Église *ethnico-ethnophylétique* respectivement.

Même s'il peut paraître équivalent (*isomorphique*) de parler par exemple d'*Église de Roumanie* ou d'*Église roumaine*, et bien que la différence de terminologie semble bien superficielle, nous devons constater, d'après ce que l'on a vu plus haut, qu'elle est réellement significative entre l'usage d'un nom de lieu et l'usage à la légère d'un attributif distinctif, car les intentions, soit ecclésiologiques, soit divergentes et hétéro-centriques renvoient à deux conceptions différentes de l'Église. L'Église est communion et non divergence. Le fossé qui sépare ces deux conceptions est large, aussi large que celui qui existe entre l'“ecclésiologique” et le “non ecclésiologique”...

* * * * *

Ces trois ecclésiologies divergentes, qui se sont développées tout au long des huit derniers siècles du deuxième millénaire (13e-20e siècles), ont en fait ouvert pour l'Église l'époque de la post-ecclésiologie. Telle est l'époque que nous traversons, une époque où l'on tente de donner des solutions superficielles, soit par des conciles tels que Vatican II qui a préconisé l'élargissement de l'œcuménisme, soit par une tentative accrue de fédéralisation des Églises protestantes, soit par la lutte infructueuse pour convoquer un Concile panorthodoxe, préparé, sans résultat, depuis bientôt un demi-siècle. Il est certain que la solution ne pourra être ni ritualiste ni œcuméniste, elle ne sera ni confessionnelle ni fédérative et sûrement pas ethno-phylétique et multi-juridictionnelle ; elle ne pourra qu'être ecclésiologique et canonique, et c'est peut-être pourquoi elle paraît très lointaine, sinon utopique, à l'époque post-ecclésiale que nous traversons et qui s'est instaurée comme l'époque du Christianisme moderniste, un Christianisme qui demeure tragiquement multilatéraliste et nullement ecclésiologique.

Dans cette approche comparatiste de la question, nous pourrions ajouter que l'émergence de la Réforme a imposé une situation de facto de co-territorialité et que, là où existait une Église (Patriarcat) d'Occident, a été créé, après les guerres de religion et, beaucoup plus tard, à la naissance de l'œcuménisme, l'évident et incontestable *acquis — l'évidence irréversible — de la co-territorialité* de l'ecclésiologie contemporaine. Depuis lors, la co-territorialité se transforme exclusivement en situation ecclésiologique de facto pour tous et en donnée ecclésiologique pérenne, acceptées à l'unanimité, au point de devenir finalement un *élément constitutif de l'expression territoriale* de toute Église et Confession chrétiennes établies localement. C'est ainsi qu'aujourd'hui, elle constitue la caractéristique commune et fondamentale de toutes les ecclésiologies des Églises chrétiennes :

- Pour l'Église catholique, citons un exemple : à Jérusalem, *cinq Patriarcats catholiques* co-existent, gouvernés par *deux Codes de Droit canonique unilatéraux*²¹⁶. Dans le même contexte que celui sous-tendant le problème ecclésiologique de la co-territorialité s'inscrit également l'émergence de l'Uniatisme, ainsi que la volonté tenace de Rome d'en préserver l'existence...

²¹⁶ La pathologie de l'Ecclésiologie de l'Église catholique se manifeste dans l'existence de deux Codes de Droit canonique, le Code *latin* et le Code *oriental*, qui admettent la *co-territorialité ritualiste et culturelle (du statut personnel)* comme un a priori ecclésiologique dans la fondation d'une Église ou d'une Communauté ecclésiale, indépendamment de la préexistence d'une autre Église, non seulement d'une autre confession, mais aussi de la même confession ou du même rite. À notre avis, la coexistence de deux codes, indépendants l'un de l'autre (cf. mariage des prêtres, interdit par l'un et accepté par l'autre selon un critère purement géoculturel, etc.), correspond pleinement à l'esprit de l'époque post-ecclésiologique. Il était inconcevable pour tout Concile de l'Église, œcuménique ou local, de formuler deux catégories de dogmes ou deux catégories de canons, destinés à deux catégories différentes de personnes, selon des critères culturels, ritualistes ou confessionnels, ainsi qu'il est advenu lors de Vatican II. En ce sens, Vatican I, qui a publié un Code, était plus progressiste que Vatican II qui en a publié deux, qui en plus sont divergents. Or ici il ne s'agit pas d'inculturation, mais d'un traitement discriminatoire des fidèles et des peuples. Néanmoins, il est vrai que Vatican II a fait de nombreux efforts, et parmi eux, de grands efforts positifs, pour se sortir de la situation désastreuse que l'époque post-ecclésiologique a imposée et impose encore inéluctablement. L'adoption de deux Codes, qui de plus sont *unilatéraux* et indépendants l'un de l'autre, montre qu'il reste encore beaucoup de chemin à parcourir pour que l'Église catholique résolve le *problème ecclésiologique de la co-territorialité*, d'abord en son sein puis au-delà, par une coopération œcuménique avec les autres Églises.

- Les Églises protestantes se multiplient en un même lieu et à travers le monde, et tentent de résoudre le problème par des fédéralisations.
- Pour les Églises orthodoxes établies localement, citons aussi un exemple : à Paris, six évêques orthodoxes co-existent, dont les juridictions ecclésiastiques équivalentes ou synonymes – et même parfois homonymes – se chevauchent (malgré l’interdiction explicite édictée par le Ier Concile œcuménique de Nicée [325]²¹⁷ et le IVe Concile œcuménique de Chalcédoine [451]²¹⁸), et les Églises établies localement présentent aussi toutes les *données statutaires de co-territorialité* mentionnées plus haut.
- À ces quelques exemples représentatifs, on pourrait ajouter l’ecclésiologie du Conseil Œcuménique des Églises (COE), pour lequel la *coexistence pluraliste* constitue un critère ecclésiologique essentiel, sans parler, bien sûr, de la communion des Églises anglicanes, des Églises arméniennes et de l’Église Catholique Orthodoxe de France (ÉCOF), mais aussi
- Dans les 17 Églises différentes des Vieux Calendaristes en Grèce, qui présentent, à un degré étonnamment élevé, ce même symptôme caractéristique de la *double co-territorialité* (*extérieure*, par rapport à l’Église orthodoxe de Grèce, mais aussi *intérieure*, par rapport aux 17 “Vrais (*sic*) Églises Orthodoxes de Grèce” homonymes et autoproclamées), sans oublier l’Église russe hors-frontières avec une juridiction ecclésiastique universelle et un comportement par définition de co-territorialité.

Par conséquent, pour les Églises, le problème n’est pas *ritualiste*, *confessionnel* ou *ethno-phylétique*, mais concerne avant tout l’Ecclésiologie et la communion ontologique des Églises en Christ.

Remarques-Conclusions

Jamais, dans l’Histoire deux fois millénaire du Christianisme, l’Ecclésiologie de l’Église n’a connu d’aliénation aussi générale et d’une telle portée, qu’au cours des huit derniers siècles (13e-20e siècles), en cette époque que nous pouvons qualifier comme “post-ecclésiologique”. Nous en portons tous la responsabilité, Catholiques, Protestants et Orthodoxes. L’organisation selon un code de droit canonique, un rite, une confession ou des statuts nationaux des Églises a, systématiquement et consciemment, ignoré et ignore encore totalement la tradition ecclésiologique canonique, issue de la praxis ecclésiastique vitale de l’Église du Christ, du Nouveau Testament, des Conciles œcuméniques et locaux et des Pères. Elle s’inspire à tort de données et de conditions propres à l’époque *éonistique* “post-ecclésiologique”, sans laisser la moindre possibilité, ni manifester la moindre volonté de trouver le chemin du retour vers « d’où nous sommes tombés »²¹⁹.

Au terme de cette analyse, s’il en est vraiment ainsi, pour nous résumer, nous constatons que les Croisades ont effectivement créé une nouvelle situation ecclésiastique de facto qui, depuis, a influencé – pour ne pas dire imposé – l’Ecclésiologie et son sens. La Réforme a aggravé le problème de la co-territorialité ecclésiologique, qui avait pris naissance dès les Croisades (1^{ère} Croisade-1099). Le trait principal de cette nouvelle organisation ecclé-

²¹⁷ Canon 8/Ier : « [...], qu’il n’y ait point *deux évêques dans une même ville* » ; souligné par nous.

²¹⁸ Canon 12/IVe : « Nous avons appris que certains, agissant en opposition avec les institutions de l’Église, s’adressent aux pouvoirs publics pour faire diviser une province en deux par des lettres pragmatiques impériales, si bien qu’à partir de ce moment-là, on peut voir *deux métropoles coexister dans une même province ecclésiastique*. Le saint concile décrète qu’à l’avenir *aucun évêque ne devra oser agir ainsi*, et que s’il le fait, ce sera à ses propres risques. [...] » ; souligné par nous.

²¹⁹ Cf. Ap. 2, 5.

siologique était la fondation d'Églises non plus *territoriales*, mais *co-territoriales*. D'où le *problème ecclésiologique de la co-territorialité*. En d'autres termes, des Églises non plus en *plénitude de communion* mais en *coexistence* avec d'autres Églises. Des Églises dont le fondement n'est plus ecclésiologique, mais *ritualiste*, *confessionnel* ou *ethno-phylétique* (*conviventia ritualiste*, *confessionnelle* et *ethno-phylétique*). Un fondement ritualiste, confessionnel ou ethno-phylétique cependant, qui détermine et dicte les Codes de Droit canonique, les textes officiels des Confessions protestantes, les Chartes statutaires, mais aussi l'ecclésiologie qu'ils sous-tendent. Tout cela constitue l'image et les caractéristiques de l'époque "post-ecclésiologique" qui, à l'heure actuelle, culmine et prospère.

De cette brève recherche, il ressort que, dans les Temps Modernes, l'ecclésiologie orthodoxe a été davantage influencée par l'ecclésiologie protestante lorsqu'elle s'est définie et affirmée que par l'ecclésiologie catholique, du fait que cette dernière présente une structure ecclésiastique unidimensionnelle à l'échelle mondiale, suite à la *rupture de communion* survenue en 1054 et au développement ecclésiologique ultérieur se fondant sur l'existence d'un seul Patriarcat-Église pour le monde entier. C'est peut-être cela qui explique aussi la co-existence facile des Orthodoxes et des Protestants au Conseil Œcuménique des Églises (COE), qui peut être considéré comme le couronnement de l'époque post-ecclésiologique.

Il serait possible de représenter cette époque post-ecclésiale dans le tableau suivant :

L'Ecclésiologie à l'époque post-ecclésiologique

- **Église catholique : Poly-ritualisme ; Co-territorialité :**
 - **Extérieure** : Fondation d'Églises sur le territoire d'autres Églises (*conviventia intraecclésiale*).
 - **Intérieure** : Églises sous forme de rite, acceptation de l'Uniatisme et recouvrement territorial mutuel en un même lieu (*conviventia ritualiste-intracatholique*).

- **Églises protestantes : Multi-confessionnalisme ; Co-territorialité :**
 - **Extérieure** : Fondation d'Églises sur le territoire d'autres Églises dès le jour de leur naissance confessionnelle (*conviventia intraecclésiale*).
 - **Intérieure** : Églises sous forme de multiplication informelle des Communautés et recouvrement territorial mutuel en un même lieu (*conviventia confessionnelle-intra-protestante*).

- **Églises orthodoxes établies localement : Multi-juridiction ; Co-territorialité :**
 - **Extérieure** : ∅
 - **Intérieure** : Églises et juridictions ecclésiastiques sous forme de multi-juridiction ethno-phylétique et culturelle et recouvrement territorial mutuel en un même lieu (*conviventia ethnophylétique-intraorthodoxe*).

Voilà le puzzle illustrant le sens, les caractéristiques et les perspectives de l'époque "post-ecclésiologique"...

Encore une remarque. De ces trois ecclésiologies :

- L'Église catholique n'a jamais condamné l'**ecclésiologie ritualiste** (qui est née au 13e siècle) comme déviante par rapport à l'Ecclésiologie de l'Église. Bien au contraire, le *Ritualisme ecclésiologique* continue à inspirer les Églises catholiques de rites divers et à déterminer leur naissance.
- Les Protestants non plus n'ont jamais condamné l'**ecclésiologie confessionnaliste** (qui est née au 16e siècle) comme déviante par rapport à l'Ecclésiologie paulinienne. Bien au contraire, le *Confessionnalisme ecclésiologique* continue à inspirer les Églises protestantes et à déterminer leur naissance.

C'est donc à l'absence de condamnation de toute sorte (conciliaire ou autre) que ces Églises, quoiqu'elles ne se justifient pas théologiquement, doivent en quelque sorte de ne porter aucune responsabilité...

- Les Orthodoxes, pour leur part, lorsque l'**ecclésiologie ethno-phylétique** a commencé à fleurir et prospérer (elle est née au 19e siècle, dès l'émergence des Nations-États), ont immédiatement convoqué un Concile panorthodoxe à Constantinople et ont condamné l'*Ethno-phylétisme ecclésiologique comme hérésie* (1872). De tous les Chrétiens, seuls les Orthodoxes ont eu le courage théologique de se mobiliser synodalement et de condamner comme hérésie une telle forme de déviance ecclésiologique, ce qui montre l'acuité de la sensibilité ecclésiologique qui les animait, tout du moins à ce moment-là. Toutefois, depuis ce Concile, la quasi-totalité des Églises nationales orthodoxes n'ont rien d'autre à montrer, statutairement et canoniquement, qu'une *ecclésiologie ethno-phylétique*, c'est-à-dire,

statutairement parlant, l'hérésie qu'elles avaient peu auparavant condamnée *conciliairement*. Ainsi, de nos jours, tous se comportent de manière ethno-phylétique, agissent de manière ethno-phylétique, organisent leur "diaspora ethno-ecclésiastique" (*sic*) et, jusqu'à aujourd'hui (20e siècle), s'organisent de manière ethno-phylétique.

C'est pourquoi, contrairement aux Catholiques et aux Protestants, les Orthodoxes seront inexcusables d'avoir aujourd'hui adopté un comportement anti-ecclésiastique, malgré les décisions et recommandations conciliaires *ad hoc*, contribuant ainsi à la fragmentation du corps ecclésial partout où celui-ci est invité à être constitué sur la terre.

Voilà justement ce qui atteste clairement que l'époque que nous traversons est de toute évidence *post-ecclésiologique*, au moment où on sait très bien que l'*Ecclésiologie concerne le mode d'existence de l'Église*. Et s'il en est vraiment ainsi, à une époque où tous (Catholiques, Protestants et Orthodoxes) parlent d'une *Ecclésiologie eucharistique*, une question se pose : à l'époque où l'Ecclésiologie n'est pas correcte, à quel point l'Eucharistie est-elle possible ? En tout cas, pour les Pères de l'Église, lorsque la foi n'était pas correcte, l'Eucharistie était impossible ! Qu'en est-il donc de l'Ecclésiologie ?...

En fin de compte, la pathologie des trois ecclésiologies que nous avons examinées est commune, malgré quelques différences dans la théologie ou la confession ou encore dans l'Église, si bien que, ce qui est dit de la pathologie de l'ecclésiologie d'une Église est, d'une manière générale, également valable pour l'ecclésiologie des autres Églises, avec tout ce qui en découle, toutes proportions gardées sauf le respect des particularités spécifiques des unes et des autres. Par conséquent, il s'agit de trois ecclésiologies-*"sœurs"* (par analogie avec les Églises-*"sœurs"*), dont les caractéristiques se croisent et se répondent, et non pas d'ecclésiologies *en communion*, parce que tout simplement ces caractéristiques sont réparties de part et d'autre. Trois *ecclésiologies "sœurs"* donc, mais qui n'ont rien à voir avec l'Ecclésiologie de l'Église... Il faudrait ...réécrire le Nouveau Testament pour pouvoir justifier théologiquement les ecclésiologies chrétiennes contemporaines...

* * * * *

Aujourd'hui, dans notre société multiculturelle, les revendications culturelles s'entendent davantage que les réponses ontologiques très faibles des Églises. Les Églises devront choisir, à l'avenir, si elles conserveront l'Ecclésiologie paulinienne néo-testamentaire qui a guidé l'Église durant quinze siècles ou si elles céderont aux revendications confessionnelles, ritualistes, culturelles ou ethniques de l'époque post-ecclésiologique, qui ont été incontestablement consacrées comme ecclésiologie – ayons le courage de le dire – du passé et, selon toute apparence, du futur. Dans le second cas, l'Église du Christ deviendra la cinquième roue du carrosse dans la tragique marche *éonistique* des peuples – *et cela, par la faute des Églises* – et non pas le *leader* sur la voie déjà tracée par la Résurrection de leur cheminement eschatologique²²⁰...

* * * * *

Le vote de la France et de la Hollande lors du référendum européen (29-5 et 31-5-2005 respectivement) nous a démontré que des peuples, qui se sont libérés du nationalisme et d'un étatisme inflexible, des peuples tenant un rôle de leader dans le devenir européen et l'idée européenne, des peuples qui ont combattu sincèrement le passé nationaliste en Europe, ne sont

²²⁰ Ap. 22, 20.

finalement pas parvenus à lui échapper... Comment donc y seraient parvenus et y parviendraient ceux qui ne s'en sont jamais libérés... Et que non seulement les Européens ne s'en sont pas libérés, mais, jusqu'à cet instant, ils surenchérisent, par un moyen ecclésiastique institutionnel ou un autre, en affirmant que c'est l'idée de la Nation-État, autrement dit le nationalisme d'État ou mieux le *nationalisme phylétique*, qui détermine l'ecclésiologie de l'Église et le règlement canonique de toute question ecclésiologique. En ce cas, la voix des canons de l'Église et de son Ecclésiologie est très faible face au puissant écho des Chartes statutaires ethno-phylétistes orthodoxes actuelles. C'est pourquoi cette voix n'est pas entendue dans le tumulte qu'émet, en cette époque post-ecclésiologique, l'écho déformé de l'Ecclésiologie...