

D. La présence du Patriarcat œcuménique en Europe

8. Différentes modalités canoniques d'exercice de la juridiction du Patriarcat œcuménique de Constantinople²²¹

Au cours des siècles, la Tradition canonique de l'Église a accordé à l'Église de Constantinople — comme à toute autre Église établie localement d'ailleurs selon le cas *chorogéographique* et temporel — certaines modalités canoniques pour accomplir l'œuvre sotériologique qu'incombe chaque Église établie localement dans l'espace et dans le temps. De nos jours, ces modalités peuvent être réparties en différentes catégories selon qu'elles concernent :

Catégories des modalités canoniques d'exercice de la juridiction du Patriarcat œcuménique de Constantinople

- A.** 1. La juridiction de l'(Archi)épiscopie de Constantinople
2. La juridiction du 'Patriarcat de Constantinople'
3. L'exercice du *droit préjuridictionnel** du Patriarcat

- B.** 1. Le primat canonique des territoires *hyperorii*

- C.** 1. La fonction de "*locum tenens*" — des Orthodoxes — de l'Église d'Occident
2. La fonction du *droit d'appel (ekkliton*)* au sein de l'Église orthodoxe

- D.** 1. Sa qualité d'interlocuteur de l'Europe unie pour l'Église orthodoxe

²²¹ Texte publié dans *Istina*, t. 40, n° 4 (1995), p. 369-385. De même, in *Témoignage et Pensée orthodoxes*, n°s 11-12 (3-4/1999), p. 22-35 (bilingue), in *Le Messager Orthodoxe*, n° 141 (II/2004), p. 42-72, 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. IV, p. 77-114. De plus, in Archim. Grigorios D. PPATHOMAS, *Kanonika; a[morfa (Dokivmia Kanonikh`" Oijkonomiva") (Questions ecclésiologico-canoniques (Essais d'Économie canonique))*, Thessalonique-Katérini, Éd. Épektasis (coll. Bibliothèque nomocanonique, n° 19), 2006, ch. V, p. 175-229 (en grec).

Comme on peut le constater, l'exercice de la juridiction patriarcale dans le champ de son application ne présente pas des modalités uniformes — en ce qui concerne particulièrement son contenu — et se différencie selon la fonction accordée par la tradition canonique de l'Église pour des raisons diverses. Il reste donc à examiner en détail aussi bien ces différentes modalités canoniques que les raisons pour lesquelles le Patriarcat œcuménique de Constantinople, au cours des siècles, les a acquises. Cela nous assurera une base commune de vision des choses et permettra de saisir la fonction des différents systèmes canoniques de l'Église afin de donner des réponses à des questions contemporaines qui se posent au sein de l'Église orthodoxe.

A. Modalités de la juridiction du 'Patriarcat' de Constantinople

Tout d'abord, le terme "Patriarcat œcuménique de Constantinople", correspond à trois qualités canoniques bien distinctes :

Modalités canoniques

1. **Archiépiscopie de Constantinople**
2. **Patriarcat œcuménique de Constantinople**
3. **Qualité d'exercice du *droit préjuridictionnel***

On désigne (1°) l'Archiépiscopie de Constantinople, avec sa propre région géographique. On désigne également (2°) le Patriarcat œcuménique de Constantinople défini conciliairement par le IV^e Concile œcuménique de Chalcédoine (451). Enfin, (3°) on vise un droit patriarcal spécifique déterminé par le terme représentatif "droit préjuridictionnel" qui puise sa justification dans le fait de la constitution du (des) Patriarcat(s) ancien(s) en tant que tel(s). À son tour, le terme "Patriarcat" évoque une modalité canonique, à long terme, qui reflète les différentes manières d'exercice des droits patriarcaux — établis par le IV^e Concile œcuménique — dans l'espace de sa circonscription juridictionnelle telles qu'elles sont explicitement manifestées dans le droit précité.

1. La juridiction de l’(Archi)épiscopie de Constantinople

C’est la ville épiscopale de Constantinople — y compris son hinterland — dont l’(arch)évêque porte le titre de/est le patriarche du Patriarcat homonyme. De même, la presque île hagiorite du Mont Athos est considérée comme territoire de l’(archi)épiscopie de Constantinople, car le patriarche est l’évêque de ce lieu, exerçant la plénitude des droits épiscopaux.

2. La juridiction du ‘Patriarcat de Constantinople’

Les limites *géo-ecclésiastiques* du Patriarcat de Constantinople — comme des autres quatre Patriarcats [anciens] d’ailleurs — reposent sur des fondements historico-canoniques. L’événement décisif pour les Églises patriarcales a été le IV^e Concile œcuménique de Chalcédoine (451). Comme on le sait, l’œuvre canonique de ce Concile a été la constitution de nouvelles “entités géo-ecclésiastiques”, appelées ‘Patriarcat’²²². Il s’agit d’une *nouvelle* existence canonique, inconnue dans la tradition de l’Église jusqu’alors, qui reflète la volonté de l’Église — créant l’ensemble de Patriarcats — de s’administrer synodalement dans toutes les manifestations de sa vie “institutionnelle”. L’Église a donc regroupé au cours de [4^e et] 5^e siècle[s] les “métropoles autocéphales” du vaste Empire romain en Patriarcats pour mieux organiser et aider, à travers l’institution du ‘synode local’, l’Église locale.

Une question se pose toujours à ce propos : depuis quand le Patriarcat de Constantinople existe-t-il en tant que tel ? La réponse demeure claire : depuis que les autres Patriarcats ont pris conciliairement naissance en tant que tels par la volonté conciliaire de l’Église, au IV^e Concile œcuménique (451). Dans cette perspective patriarcale établie conciliairement, le Patriarcat de Constantinople avait acquis la deuxième place dans la *taxis* [des diptyques] canonique des Églises établies localement. Par ailleurs, ce même Concile “désigna” d’une autre manière — sans la mentionner *expressis verbis* — l’autocéphalie de l’Église de Chypre qui avait été déterminée par le III^e Concile œcuménique d’Éphèse (431). Ledit Concile confirma une pratique ecclésiastique transmise par la *tradition métropolitaine* de l’Église, alors que, par la suite, le IV^e Concile œcuménique (451) réconfirma “par son

²²² Après la formation de l’*Église locale* à l’époque de l’Église primitive, on observe que l’exercice de la fonction synodale — qui exprime la nature profonde de la conciliarité ecclésiastique — s’est coulée tout naturellement dans le cadre des provinces de l’Empire romain. Dans le regroupement des Églises locales en “*Métropoles* administratives autocéphales”, on constate une pratique largement manifestée dans l’œuvre canonique du I^{er} Concile œcuménique de Nicée (325). Le regroupement des Métropoles en répartitions administratives plus vastes donna par la suite les [cinq] Patriarcats (IV^e Concile œcuménique de Chalcédoine-451) ; cf. VI. PHIDAS, “L’“autocéphalie” et l’“autonomie” dans l’Église orthodoxe”, in *Néa Sion*, t. 71 (1979), p. 9-19 (en grec).

silence” (*a silentio*) la même autocéphalie administrative de Chypre en regroupant toutes les autres métropoles et évêchés de l’Empire romain en Patriarcats sans y intégrer l’Église autocéphale de Chypre. C’est la formation des cinq “patriarchies” auxquelles la tradition canonique de l’Église accorda la qualité patriarcale caractérisée par ce qu’on appelle aujourd’hui un droit ecclésial “absolu”²²³.

Pour récapituler l’œuvre conciliaire canonique de l’Église au cours des cinq premiers siècles, on peut présenter les étapes canoniques successives également bien distinctes :

Étapes canoniques successives

1. **a.** Évêché/Église locale (Nouveau Testament/3 premiers siècles)
b. Synode local (Nouveau Testament/3 premiers siècles)
2. Métropole (Ier Concile œcuménique de Nicée-325)
3. Église autocéphale (IIIe Concile œcuménique d’Éphèse-431)
4. Patriarcat (IVe Concile œcuménique de Chalcédoine-451)
5. La *Pentarchie* des Patriarcats (IVe Concile œcuménique-451)

Ce dernier élément, celui de la *pentarchie*, constitue un *système* — et non une institution — canonique fondé sur le principe de l’*in-dépendance* administrative ecclésiastique (*auto-céphalie*) réservant une juridiction propre dite patriarcale (*jus patriarchati*), inventé(e) canoniquement par l’Église (IVe Concile œcuménique de Chalcédoine-451). La *pentarchie synodale* vient s’ajouter au *système métropolitain* (Ier Concile œcuménique de Nicée-325) et au *système de l’autocéphalie* (IIIe Concile œcuménique d’Éphèse-431). En effet, l’*œcuménie* chrétienne d’alors était divisée ecclésiologiquement en cinq centres de guide ou de primat, coïncidant avec les centres majeurs historiques de la chrétienté : c’est-à-dire Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem. Il s’agit d’une répartition administrative conciliaire de l’autorité — synodale — de l’Église en cinq patriarcats *désignant/voulant exprimer la manifestation de la synodalité dans son administration suprême* et dont feront également partie ultérieurement et jusqu’à aujourd’hui, les Églises autocéphales. Cette articulation structurale a des incidences ecclésiologiques depuis sa constitution conciliaire.

²²³ Voir *infra*.

C'est ainsi que le *système de la pentarchie* inventé par l'Église, selon la *taxis* canonique adoptée alors, présente la structure suivante :

***Le système de la “Pentarchie des Patriarcats”
(4e Concile œcuménique de Chalcédoine-451)***

1. Patriarcat de Rome
2. Patriarcat de Constantinople
3. Patriarcat d'Alexandrie
4. Patriarcat d'Antioche
5. Patriarcat de Jérusalem

Or l'Église de Constantinople se présente alors comme possédant une “nouvelle existence canonique” avec un territoire canonique de sa circonscription patriarcale qualifiée historiquement par la ville de Constantinople et les trois éparchies limitrophes (Thrace, Pont et Asie Mineure). Ce Patriarcat devait par la suite être *choro-géographiquement* délimité par les quatre mers (Caspienne, Méditerranée, Adriatique et Baltique), deuxième trône patriarcal dans le “*système de la pentarchie*” des Patriarcats, et jouissant d'une primauté d'honneur — selon la *taxis* canonique — au sein de l'Église orthodoxe, après la “*désunion ecclésiale*” survenue en 1054.

3. L'exercice du ‘droit préjuridictionnel’ du Patriarcat

Cette modalité est également liée à la notion du Patriarcat telle que définie par le IV^e Concile œcuménique (451). En effet, comme les autres, le Patriarcat œcuménique²²⁴ de

²²⁴ Le patriarche de Constantinople prit, pour la première fois, le titre (la qualification) ecclésiastique de ‘patriarche œcuménique’ à l'époque de l'empereur romain Justinien (527-565), qui donna ce titre au patriarche Épiphane (520-535) en 533. (Selon une autre opinion, c'est le patriarche Jean IV le Jeûneur (582-595), qui fut proclamé ‘patriarche œcuménique’). Depuis 533 (ou 588), le patriarche de Constantinople porte le titre : “Archevêque de Constantinople, Nouvelle Rome, et Patriarche œcuménique”. Cf. *Corpus Juris Civilis* : t. III, *Novellæ*, Berlin 1954, v, p. 28. Voir également l'article intéressant de A. TUILIER, “Le titre de Patriarche œcuménique et le schisme entre les Églises”, in *Messenger de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, n° 60 (1967), p. 215-229 ; de même, S. VAILHÉ, “Le titre de Patriarche œcuménique avant Saint Grégoire le Grand”, in *Échos d'Orient*, t. XI (1908), p. 65-69 et 161-171 ; A. TUILIER, “Grégoire le Grand et le titre de Patriarche œcuménique”, in *Colloques internationaux du CNRS : GRÉGOIRE LE GRAND*, Paris, éd. du CNRS, 1986, p. 69-82 ; V. GRUMEL, “Le titre de Patriarche œcuménique sur les sceaux byzantins”, in *Revue des Études Grecques*, t. 58 (1945), p. 212-218 ; A. TUILIER, “Le titre de Patriarche œcuménique à l'époque de Michel Cérulaire et le schisme entre les Églises”, in *Studia Patristica XI*, Berlin, Akademie-Verlag, 1972, p. 247-258 ; V.

Constantinople englobait — et englobe de nos jours — plusieurs nations-ethnies. C’est une caractéristique fondamentale pour sa définition en tant que tel mais aussi pour son *hypostase* ecclésiale. Cela peut être de plus constaté d’après le fait manifesté dans le tableau suivant.

Structure de l’Église orthodoxe (20e s.)

1. Patriarcats ou Églises patriarcales
2. Églises autocéphales-patriarcales
3. Églises autocéphales
4. Églises autonomes
5. Église(s) semi-autonome(s)

Or l’organisation actuelle de l’Église orthodoxe “répandue à travers tout l’univers”²²⁵ — non seulement en Europe mais aussi dans le monde entier — est autant le résultat d’une évolution diachronique que le fruit d’une procédure établie au sein de la tradition canonique de l’Église. Cette organisation présente le schéma suivant :

LAURENT, “Le titre du Patriarche œcuménique et la signature patriarcale (Recherches de Diplomatie et de Sigillographie byzantines)”, in *Revue des Études Byzantines*, t. VI (1948), p. 5-26 ; Avr. SPATHARIS, *Le Patriarcat œcuménique, institution panorthodoxe séculaire*, Athènes, “Centre des Hellènes de Constantinople”, 1958, p. 13-15 (en grec). En ce qui concerne le sens du terme *œcuménique* dans un contexte conciliaire, voir A. TUILIER, “Le sens de l’adjectif *œcuménique* dans la tradition patristique et dans la tradition byzantine”, in *Nouvelle Revue Théologique*, t. 86, n° 3 (1964), p. 260-271, et in *Studia Patristica VII*, Berlin, Akademie-Verlag, 1966, p. 413-424 ; J. E. ANASTASIOU, “L’usage du terme *œcuménique* par les Conciles”, in *Grégoire Palamas*, t. 49 (1966), p. 21-36 (en grec).

²²⁵ Voir le canon 57 du Concile local de Carthage (419) ; cf. canon 56 du Quinisexte Concile œcuménique in *Trullo* (691).

L'Église orthodoxe "répandue par tout l'univers" (20e s.)²²⁶
(Patriarcats, Églises autocéphales et autonomes :
Ancienneté d'honneur-Diptyques-Taxis canonique)

Patriarcats anciens

— [• Patriarcat de Rome]

1. • Patriarcat de Constantinople
2. • Patriarcat d'Alexandrie
3. • Patriarcat d'Antioche
4. • Patriarcat de Jérusalem

Patriarcats modernes

5. Patriarcat de Russie
6. Patriarcat de Serbie
7. Patriarcat de Roumanie
8. Patriarcat de Bulgarie
9. Patriarcat de Géorgie

Églises autocéphales

10. Église autocéphale de Chypre
11. Église autocéphale de Grèce
12. Église autocéphale de Pologne
13. Église autocéphale d'Albanie
14. Église autocéphale de Tchéquie et Slovaquie

Églises autonomes

15. Église autonome de Finlande
16. Église autonome d'Estonie

La procédure conciliaire réalisée au sein de la Tradition canonique de l'Église pour les autres Églises patriarcales d'alors, fut valable également pour le Patriarcat œcuménique²²⁷. En

²²⁶ Cf. canon 57 du Concile local de Carthage (419) ; 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 de Césarée).

²²⁷ Cf. Damaskinos A. PAPANDRÉOU, "Le Patriarcat œcuménique dans les temps modernes", in *CONSTANTINOPLE, LE PATRIARCAT ŒCUMÉNIQUE ET LES MONUMENTS BYZANTINS*, Athènes-Chambésy, Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique-E. Tzaphéris (éd. française), 1989, p. 293-339.

effet, l'Église, par voie conciliaire²²⁸, lui confia les diocèses²²⁹ de la Thrace, du Pont et de l'Asie Mineure, en lui accordant le *jus patriarchi*, le droit de juridiction d'un patriarche, comme cela avait été le cas pour les quatre autres patriarches, ceux de Rome, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem. Il acquit alors un "droit juridictionnel *territorial*" dans les limites de son patriarcat. Le territoire patriarcal juridictionnel — jusqu'à la fin du 1er millénaire — est déterminé *historiquement* et *choro-géographiquement* par quatre mers (Caspienne, Méditerranée, Adriatique et Baltique). Or, sur le territoire européen, il s'agit bien de la péninsule balkanique tout entière prolongée vers les pays nordiques (Europe centrale et orientale). L'attribution de ce territoire juridictionnel, on l'a vu, date du IVe Concile œcuménique (451) et, par la suite, de l'attachement à ce trône patriarcal de l'*Illyricum orientale* (731)²³⁰.

Par conséquent, depuis 451/731 jusqu'en 1593 (autocéphalie et patriarchie de l'Église de Russie) et 1850 (autocéphalie de l'Église de Grèce), le territoire déterminé ci-dessus lui demeurait juridictionnellement propre. À partir de ces dernières dates, son "territoire juridictionnel" initial commence à être canoniquement "amputé" par la proclamation des différentes autocéphalies ecclésiales, car le Patriarcat constantinopolitain, pour affronter le nationalisme et l'étatisme accrus — transmis et apparus depuis le début de 19e siècle dans les Balkans —, qui avaient commencé à contaminer la communion des différentes ethnies-

²²⁸ Le Patriarcat œcuménique est cité comme *trône* alors *métropolitain* important dès le IIe Concile œcuménique de Constantinople, en 381 ap. J.-C., et, relativement aux "droits d'honneur", il se trouve immédiatement après le Patriarcat de Rome. Selon le 3e canon du Concile précité, la place de l'évêque de Constantinople, quant aux droits d'honneur, est « après l'évêque de Rome, car elle [Constantinople] est la 'nouvelle' Rome ». Ce canon fut réaffirmé par le 28e canon du IVe Concile œcuménique de Chalcédoine (451 ap. J.-C.) et répété dans le 36e canon du Quinisixte Concile œcuménique *in Trullo* (691 ap. J.-C.). Ainsi, le Patriarcat œcuménique acquit la première place parmi les Patriarcats de la "partie orientale de l'Empire romain", ce qui avait été alors reconnu également par l'autorité politique impériale : « L'Église de Constantinople est la tête de toutes les autres » (*Codex Justinianus*, I, 2. 24, et *Novelle* n° 123). Le texte impérial veut accentuer une priorité de l'Église locale de la capitale, mais il respecte la taxis canonique préexistante vis-à-vis de l'Église de Rome qui avait acquis une priorité pour des raisons analogues.

²²⁹ « Dioclétien, à la fin du IIIe siècle, avait partagé tout l'Empire romain (Occident et Orient) en douze diocèses civils groupés en quatre grandes préfectures. Trois de celles-ci (Italie, Gaule, et Illyrie) constituèrent le Patriarcat de Rome. La quatrième préfecture dite préfecture d'Orient avait cinq diocèses civils : la Thrace, l'Asie, le Pont, le diocèse d'Orient [Antioche] et l'Égypte [Alexandrie]. Les trois autres diocèses civils de Thrace, d'Asie, et du Pont, [...] donnèrent naissance au Patriarcat de Constantinople » ; P. LESOURD et J.-M. RAMIZ, *Le pape et le patriarche*, Paris 1964, p. 9-10.

²³⁰ Voir à ce propos, V. GRUMEL, "L'annexion de l'Illyricum oriental de la Sicile et de la Calabre au Patriarcat de Constantinople", in *Recherches des Sciences Religieuses*, t. 40 (1952), p. 191-200 ; D. I. PALLAS, "L'Illyricum oriental-Aperçu historique. La problématique de son archéologie chrétienne", in *Théologia*, t. 51, n° 1 (1980), p. 62-76 ; de même, V. GRUMEL, "L'Illyricum de la mort de Valentin Ier et à la mort de Stilicon", in *Revue des Études byzantines*, t. 9 (1951), p. 5-46.

communautés ecclésiales²³¹, réactiva le “système de l’autocéphalie” que l’Église avait déjà connu dans sa tradition conciliaire. L’acquis de ce “droit juridictionnel *territorial*” dont nous venons de parler constitue la raison principale justifiant la proclamation des autocéphalies ecclésiales. Pour appliquer ce droit accordé conciliairement par l’Église, le Patriarcat de Constantinople demeure seul à proclamer des autocéphalies.

La soustraction progressive des territoires du Patriarcat, appartenant à des Églises autocéphales canoniquement proclamées en tant que telles, changea la structure *géo-ecclésiastique* de l’Europe centrale et orientale, mais cette dernière rest(ait)e un “territoire ex-juridictionnel” (d’un sens/contenu non définitif) ou plutôt un “territoire *pré-juridictionnel*” (*prodikaiodosiakov*)²³². Ce terme donc — qui est un néologisme — qualifie le territoire d’une Église autocéphale émancipée par une juridiction ecclésiale — *toujours* patriarcale —, où l’Église patriarcale-*mère* n’exerce aucune autorité ecclésiastique juridictionnelle, spirituelle ou administrative, cette Église étant *auto-céphale*. Il faut encore rappeler que parmi les cinq Patriarcats anciens, le Patriarcat de Constantinople demeure le seul, pour des raisons historiques et théologiques, qui pour faire face à des circonstances pluriformes extrêmement difficiles, procéda au *système de l’autocéphalie* et proclama des autocéphalies *dans son ressort territorial patriarcal propre* pour les peuples ethniques formant un État national. Les quatre autres Patriarcats anciens (à savoir le Patriarcat de Rome, d’Alexandrie, d’Antioche et de Jérusalem) n’ont pas adopté ce système ecclésial. Ainsi, une Église autocéphale *moderne* constitue, toujours et par définition, un “territoire *préjuridictionnel*” du Patriarcat de Constantinople, duquel elle est issue et canoniquement émancipée ; de plus, elle ne constitue pas un “territoire ex-juridictionnel”.

Cela s’explique par le fait qu’en cas d’abolition d’une Église autocéphale établie localement (cf. les autonomies ecclésiastiques de Serbie et de Bulgarie au cours du 12^e siècle, ainsi que l’exemple récent de l’Église autocéphale d’Albanie [1967-1991]), la juridiction en revient à l’Église patriarcale de Constantinople qui a le plein droit canonique, ainsi que la possibilité de prendre l’initiative canonique d’agir pour restaurer l’autocéphalie abolie par les différentes circonstances. De ce point de vue, dans l’Église orthodoxe, le “territoire *préjuridictionnel*” du Patriarcat de Constantinople est constitué de l’ensemble des ressorts territoriaux canoniques des Églises autocéphales — à l’exception de l’Église autocéphale de

²³¹ Durant la période de l’ottomanocratie, parmi les asservis qui constituaient une “mosaïque des nationalités”, le lien de base était l’Orthodoxie ecclésiale au sein du Patriarcat de Constantinople.

²³² Il s’agit d’une approche développée dans notre étude *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 canonique, présentée à la Faculté de Droit de l’Université Paris XI et à la Faculté de Droit canonique de l’Institut Catholique de Paris), vol. I, Paris 1994, p. 124-130, et reprise ici d’une manière adaptée au sujet du présent article.

Chypre²³³, et des quatre Patriarcats anciens bien entendu — circonscrites dans les limites “géo-patriarcales” définies par les [(Ile) IVe et le Quinisexte] Conciles œcuméniques, c’est-à-dire de l’Europe centrale et orientale. En conséquence, ce droit ecclésial ne manifeste pas une “primauté juridictionnelle”, mais, au contraire, il explique le lien qui (doit) existe(r) entre l’Église patriarcale-*mère* et les Églises autocéphales issues de son sein.

Cela signifie de surcroît que la juridiction ecclésiale du Patriarcat de Constantinople n’est pas en réalité *universelle* au sens où on l’entend dans l’adjectif canonique “œcuménique”. En tant que Patriarcat, c’est-à-dire en tant qu’entité (géo)ecclésiale déterminée par un territoire donné (caractéristique de l’*indigénité* [ejntopiovth]) mais aussi en tant qu’Église établie localement, il est — si étrange que cela puisse paraître — *en voie de limitation*. Le fait d’activer le système de l’autocéphalie — il était tout à fait libre de ne pas le faire — signifie qu’il a procédé à un acte canonique par libre choix ayant comme but initial et unique la sauvegarde de l’unité ecclésiale à l’intérieur de son ressort territorial patriarcal au ...“détriment” de l’intégralité de son territoire. Du point de vue territorial, cela lui “coûta” — extérieurement et, si l’on veut, politiquement parlant — la diminution de sa juridiction territoriale *traditionnelle* — ce qui représente bien entendu une certaine valeur mais seulement relative —, afin de rester en communion ecclésiale permanente avec les peuples ethniques qui se trouvaient dans son espace juridictionnel patriarcal (émancipés par le biais des autocéphalies ecclésiales).

Or les [neuf] Églises autocéphales existantes à ce jour — à la seule exception de l’Église autocéphale de Chypre qui ne fit jamais partie du territoire juridictionnel d’un des cinq Patriarcats —, à savoir les Églises de Russie, de Serbie, de Roumanie, de Bulgarie, de Géorgie, de Grèce, de Pologne, d’Albanie et de Tchéquie et Slovaquie, constituent un “territoire préjuridictionnel” du Patriarcat œcuménique. La fondation des Églises susmentionnées explique manifestement la constitution conciliaire du “Patriarcat” par l’Église, qui, comme on l’a dit, est [son territoire] *en voie de limitation*. L’Église établie localement orthodoxe d’un État, ayant acquis son autocéphalie ecclésiale, exerce dans les limites étatiques une *juridiction positive* strictement réservée aux limites de cette Église autocéphale (juridiction *intraoria*). Le territoire de cette Église autocéphale étant soustrait de ce [territoire du] Patriarcat, il n’est plus juridiction de ce dernier, car cette Église émancipée est “auto-céphale”. En revanche, après toutes ces proclamations d’autocéphalie précitées, le Patriarcat

²³³ Cela s’explique par le fait que l’Église autocéphale de Chypre acquit son autocéphalie par le IIIe Concile œcuménique d’Éphèse (431) — [voir Gr. PPATHOMAS, *Le Patriarcat œcuménique de Constantinople, ..., op. cit.*, dans le vol. II, la 3e Partie, Titre I, le 1er chapitre] —, à un moment où le système de la pentarchie (IVe Concile œcuménique de Chalcédoine-451) n’avait pas encore été inventé et appliqué et qu’elle n’a donc jamais fait partie du territoire d’un des cinq trônes patriarcaux, constitués vingt ans après la proclamation canonique de son autocéphalie.

œcuménique de Constantinople exerce une *juridiction soustractive* (ajfairetikh; dikaiodosiva) *réelle* — sans que cela veuille dire qu’il perde sa notion *positive* — sur le territoire patriarcal qui reste après les proclamations *canoniques*. En d’autres termes, cette *juridiction soustractive* patriarcale concerne les territoires qui restent en dehors des limites des Églises autocéphales, territoires qui n’appartiennent pas à une autre Église autocéphale.

***Les Églises patriarcales, autocéphales et autonomes
du “territoire préjuridictionnel”
du Patriarcat œcuménique de Constantinople***

1. Patriarcat de Russie
2. Patriarcat de Serbie
3. Patriarcat de Roumanie
4. Patriarcat de Bulgarie
5. Patriarcat de Géorgie
6. Église [autocéphale] de Grèce
7. Église autocéphale de Pologne
8. Église autocéphale d’Albanie
9. Église autocéphale de Tchéquie et Slovaquie
10. Église autonome de Finlande
11. Église autonome d’Estonie

Pour éclaircir encore la question posée, ajoutons que le droit des cinq patriarches accordé par le IV^e Concile œcuménique de Chalcédoine (451), comporte entre autres une double notion : c’est (a) un *droit territorial* et (b) un *droit juridictionnel*. Le premier est lié à la répartition territoriale entre les cinq Patriarcats faite par le Concile lui-même. Le second regarde l’*espace intrajuridictionnel* de chaque trône patriarcal. Le privilège patriarcal originel et l’initiative canonique du Patriarcat œcuménique — fondée sur le *droit juridictionnel territorial* comme *droit d’émancipation* — de proclamer des Églises autocéphales dans son “territoire juridictionnel” fait exclusivement partie de sa seconde qualité en tant que Patriarcat — à laquelle est également liée la notion de “territoire préjuridictionnel”, développée plus haut.

Or toutes les Églises autocéphales possèdent la première qualité en ayant leur ressort territorial propre, dans lequel elles peuvent agir canoniquement selon les principes découlant de leur autocéphalie [*droit plein*], sans pour autant qu’elles aient le droit — et cela ressort des

mêmes principes — de sortir des limites de ce territoire canonique pour exercer une juridiction *hyperoria*. La seconde qualité est donc strictement réservée aux cinq anciens Patriarcats [*droit absolu*]²³⁴. C'est pour cette raison également que les Églises autocéphales en tant que Patriarcats (modernes) peuvent accorder une autonomie [*droit relatif*] ecclésiale *intraoria* — et non *hyperoria* —, mais pas une autocéphalie tant dans leur territoire *intrajuridictionnel* que (et encore moins) dans un autre territoire *hyperorius*. On doit aussi souligner que, dans l'histoire, le Patriarcat œcuménique a, dans tous les cas, respecté l'*autocéphalie patriarcale* et l'intégrité du territoire juridictionnel des autres trônes patriarcaux, ne proclamant des Églises autocéphales que dans les limites de son territoire patriarcal canonique : celles [Églises autocéphales] qui se trouvent dans son "territoire préjuridictionnel". Il a donné l'exemple et ainsi formulé la règle d'or d'un comportement canonique bien entendu "*non hyperorius*".

Nous proposons donc cette nouvelle approche du "territoire préjuridictionnel" sur la question posée, qui a manifestement un fondement canonique, étant donné que les autocéphalies ecclésiales récentes n'ont pas encore été revêtues d'une affirmation canonique *conciliaire*. En utilisant ce terme nous n'entendons cependant aucune notion de perspective d'assimilation des Églises autocéphales de la part du Patriarcat œcuménique. Le terme canonique "Église-mère" (*Mater Ecclesia*) est bien justifié par le terme "préjuridictionnel" qui est lui-même expliqué par le terme "Église-mère". C'est pour cette raison que le Patriarcat œcuménique s'est avéré être un récepteur sensible des problèmes des Églises autocéphales orthodoxes et, qu'en sa qualité d'Église-mère, il a soutenu leur lutte, de diverses manières, comme il en avait le devoir ecclésial.

B. Modalités de l'"acquis juridictionnel hyperorius"

[1.] Le primat des territoires *hyperorii*

Comme cela vient d'être rappelé, les autocéphalies ecclésiales accordées aux Nations-États à l'intérieur des limites canoniques du Patriarcat l'ont été pour des raisons tant pastorales que missionnaires. En effet, dans un vaste Empire comme l'était l'Empire romain, l'évangélisation des différents peuples ethniques résidant sur l'ensemble de son territoire

²³⁴ Voir la qualification interprétative et distinctive de chaque entité géo-ecclésiale qu'elle soit un Patriarcat ([ancien] qui porte un droit absolu), une Église autocéphale (qui porte un plein droit) et une Église autonome (qui porte un droit relatif), faite correctement par le canoniste 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, p. 32 (en grec).

serait demeurée irréalisable si l'Église était restée soumise à leurs intérêts ou à leurs initiatives, car le syncrétisme religieux et les abus des hérésies de l'époque ne rendaient pas évidente la vérité révélée qu'elle adressait aux peuples²³⁵. Dans cette perspective, on pouvait qualifier le droit canonique conciliaire accordé au Patriarcat de Constantinople "chez les régions barbares" (canon 28/IVe)²³⁶ comme une *jurisdiction soustractive* (*ajfai-retikh; dikaiodosiva*), qualifiant par le terme "les barbares" les territoires situés à l'extérieur des juridictions canoniques des cinq Patriarcats — et de l'Église autocéphale de Chypre —, territoires qui, par *voie de diminution*, allaient être anéantis comme territoires du Patriarcat œcuménique — acquis par mandat conciliaire canonique —, depuis que des Églises autocéphales "nouvelles" allaient se fonder dans l'espace de ce territoire *hyperorius*.

Le texte de canon 28/IVe est ainsi conçu : « Suivant en tout les décrets des saints Pères et reconnaissant le canon lu parfaitement des cent cinquante évêques aimés de Dieu, réunis dans la cité basilique de Constantinople, la nouvelle Rome, pendant le règne du basileus Théodose le grand, de pieuse mémoire, nous approuvons et prenons la même décision au sujet de la préséance de la très sainte Église de Constantinople, la nouvelle Rome. Les Pères en effet accordèrent avec raison au trône de l'ancienne Rome la préséance, parce que cette cité était la cité basilique ; mûs par ce même motif les cent cinquante évêques aimés de Dieu accordèrent la même préséance au très saint trône de la nouvelle Rome, pensant que la cité honorée de la présence du basileus et du sénat et jouissant des mêmes privilèges d'honneur que Rome, l'ancienne cité basilique, devait aussi avoir le même rang supérieur qu'elle dans les affaires ecclésiastiques, tout en étant la deuxième après elle ; en sorte que les métropolitains des diocèses du Pont, de l'Asie [proconsulaire] et de la Thrace, et eux seuls, ainsi que les évêques des parties de ces diocèses se situant chez les régions barbares, seront ordonnés par le saint trône de l'Église de Constantinople ; bien entendu, les métropolitains des diocèses

²³⁵ C'est à partir de cette approche que commence la définition historique de la notion du patriarcat. C'est là qu'apparaît aussi la différence entre les "patriarcats anciens" et les "patriarcats modernes". Les "patriarcats modernes" sont, par définition, des Églises autocéphales portant la qualification de "patriarcat" comme titre honorifique (*ad honores*) accordé à l'Église autocéphale d'un peuple. Un "patriarcat ancien" garde tous les droits canoniques qui lui ont été accordés conciliairement en ce qui concerne notamment les droits juridictionnels d'élire, de nommer, d'ordonner et de juger les évêques de son ressort territorial propre, mais de plus le double contenu des droits (territorial et juridictionnel).

²³⁶ Une contestation fut exprimée par certains canonistes contemporains pour le contenu de l'application de ce canon (qui accorde au patriarche de Constantinople le droit de confirmer les évêques des régions situées en dehors des territoires des autres Églises établies localement) à notre époque, question qu'on n'aborde pas ici, parce qu'elle déborde le propos de cet article. À propos de ce canon, voir une approche herméneutique dans l'article précieux de CHRYSOSTOME de Myra, "Le Patriarcat œcuménique dans la communion des Églises établies localement", in (collectif) *Église locale et Église universelle*, Chambésy-Genève, éd. du Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique (coll. Études Théologiques, n° 1), 1981, p. 204 et ss. ; de même, une problématique analytique faite par MAXIME de Sardes, *Le Patriarcat œcuménique dans l'Église orthodoxe*, Paris 1975, p. 253-288.

mentionnés ordonneront régulièrement avec les évêques de leurs provinces les nouveaux évêques de chaque province, selon les prescriptions des canons, tandis que, comme il vient d'être dit, les métropolitains de ces diocèses doivent être ordonnés par l'archevêque de Constantinople, après élection concordante faite selon la coutume et relative à celui-ci »²³⁷.

L'esprit de ce canon, résolution du Concile œcuménique, se concentre sur "ce qui demeure" géographiquement à l'extérieur de la juridiction canonique de toutes les Églises patriarcales et autocéphales, c'est une juridiction ecclésiale constantinopolitaine, et cela dans une perspective *soustractive* d'après la répartition synodale des juridictions territoriales de chaque Église. Ce territoire constitue donc, d'une part, un droit canonique d'une *juridiction hyperoria* et, d'autre part, l'unité ecclésiastique juridictionnelle réservée dans le fait précité, qui sauvegardait la *taxis* ecclésiale manifestée dans le droit de chirotonie et l'exercice de la diaconie pastorale. À titre d'exemple, la juridiction canonique du Patriarcat œcuménique sur l'Église autonome de Finlande manifeste concrètement que l'application du canon 28/IVe demeure en vigueur. Car l'Europe centrale (Églises d'Albanie, de Serbie, de Pologne et de Tchéquie et Slovaquie) et l'Europe orientale (Églises de Grèce, de Bulgarie, de Roumanie, de Russie et de Géorgie) constituent *de facto* un "territoire préjuridictionnel" du Patriarcat œcuménique de Constantinople. De plus, le Patriarcat œcuménique n'a certainement pas le droit canonique pour abolir l'autocéphalie d'une Église autocéphale de son territoire préjuridictionnel sans que l'Église concernée ne le demande elle-même.

Nous avons donc trois termes canoniques qui exigent toujours une clarification et de les prendre en permanence en considération :

Clarification terminologique

1. *Intraoria* juridiction canonique
2. *Hyperoria* juridiction anticanonique
3. *Hyperoria* juridiction canonique *unique* (canon 28/IVe)

Ici encore, par voie conciliaire, l'Église a réparti le territoire du monde alors connu en cinq juridictions territoriales, les soumettant du point de vue juridictionnel aux cinq

²³⁷ 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 9, t. I, 1, Grottaferrata (Rome), Tipografia Italo-Orientale "S. Nilo", 1962, p. 90-93. De même, dans *Pidalion*, p. 206-209, et *Syntagma*, vol. 2, p. 280-286.

patriarcats en les constituant consciemment et conciliairement (IVe Concile œcuménique de Chalcédoine-451). Au niveau pratique de cette invention canonique conciliaire, on constate clairement deux raisons fondamentales : d'une part, la volonté manifestement constante de l'Église de sauvegarder le fait et l'acquis de la synodalité dans l'administration suprême de l'Église, ainsi que la *koinonia* des Églises établies localement regroupées en patriarcats ; d'autre part, elle a voulu activer, comme on l'a dit, l'aspect missionnaire de l'Église.

Pour conclure, ce sont les Conciles œcuméniques IIe de Constantinople (canons 2 et 3), IVe de Chalcédoine (canon 28) et Quinisexte *in Trullo* (canon [2 et] 36), qui accordèrent de surcroît au Patriarcat œcuménique une autre qualité : l'acquis de juridiction ecclésiale *hyperoria*, comme modalité canonique exceptionnelle, sur les territoires des "régions barbares" d'alors, c'est-à-dire *sur le "reste" du territoire* — et à *l'extérieur* des limites — des autres Églises patriarcales [4] et autocéphale [1-Chypre], ayant lui-même le droit d'exercice d'une *juridiction hyperoria canonique*²³⁸.

Enfin, pour qualifier la situation issue des interprétations qui ont été proposées sur la question posée par le canon 28/IVe, d'emblée, il faut dire qu'un problème théologique est d'abord un problème herméneutique. Cela montre bien que les plus grandes tentatives herméneutiques peuvent aboutir à des conclusions différentes en ce qui concerne les grandes questions posées ou visées par le(s) canon(s). Toute grande entreprise herméneutique prend consciemment ou non comme point de départ une explication différente des grands problèmes abordés dans le(s) canon(s), et cette différence au niveau des explications fournit un prisme dans lequel on veut voir les problèmes. De même elle fournit un critère de jugement qui permet aux autres commentateurs de la juger. Cette situation peut prêter à confusion. On peut certes la trouver étrange ; elle n'est pas moins bien compréhensible. Mais les données historiques et surtout la praxis ecclésiale relativisent très souvent le principe de méthodologie que nous citons, en offrant les conditions préalables pour résoudre tel ou tel problème posé à notre époque. Alors que la communion ecclésiale est gardée, on sauvegarde la possibilité d'agir canoniquement en restant sur la voie de la synodalité qui demeure synonyme de l'ecclésialité (cf. « *jEkkhsiva sunovdou o[noma]* »²³⁹ ; st Jean Chrysostome).

²³⁸ « Le seul trône qui a été honoré par décision d'un Concile œcuménique d'une juridiction s'étendant au-delà des limites géographiques strictes, est le trône œcuménique de Constantinople » ; VI. PHIDAS, "Points de vue sur la Diaspora orthodoxe", in *Épiskopsis*, n° 218 (15-10-1979), p. 9.

²³⁹ Voir *P. G.*, t. 55, col. 493.

C. Modalités du “premier trône” des Églises établies localement orthodoxes

1. La fonction de *locum tenens* — des Orthodoxes — de l’Église d’Occident

Depuis que la formation du système patriarcal par l’Église avait été complétée (451), dans l’Europe géographiquement définie, deux Patriarcats *européens* ont joué un rôle déterminant pour l’évangélisation de toute l’Europe : le Patriarcat de Rome et le Patriarcat de Constantinople, les deux premiers trônes patriarcaux dans la *taxis* canonique de l’Église. Le premier évangélisa les peuples de l’Europe de l’Ouest, le second les peuples de l’Europe centrale et orientale. Ce sont les deux facteurs spirituels qui ont largement joué un rôle primordial. Or l’Europe occidentale demeure historiquement juridiction ecclésiale du Patriarcat de Rome et, par conséquent, un territoire patriarcal uni et unique dans cet espace²⁴⁰. En effet, « les commentateurs grecs Zonaras et Balsamon disent que le 6e canon [Ier] confirme les droits de l’évêque de Rome, en tant que patriarche [(sic)²⁴¹] sur tout l’Occident. [...] Nous voyons que, dans tout l’Occident, il n’y a qu’un seul et unique patriarche »²⁴². *Par conséquent, il n’y a qu’une seule juridiction ecclésiale canonique sur le territoire de l’Europe occidentale, celle du Patriarcat de Rome*²⁴³. De même, l’application canonique du 28e canon

²⁴⁰ À propos de ce sujet, voir l’article fort intéressant de 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.

²⁴¹ Cela ne doit s’entendre que dans un sens indéterminé. Car, il faut noter à cette occasion qu’à l’époque du Ier Concile œcuménique de Nicée (325), il n’y avait pas de titre particulier pour désigner les *évêques métropolitains* de grandes villes, et cela jusqu’au IVe Concile œcuménique de Chalcédoine (451), où personne ne portait la dignité de patriarche, comme primat d’une métropole, même “extra-ordinaire”, de l’époque. Aussi, le titre d’ “archevêque” fut-il utilisé vers le milieu (451) du 5e siècle (canon 30/IVe), alors que le titre de “patriarche” le fut dans la seconde moitié du même siècle (patriarche Acacius (472-488/489)).

²⁴² C. J. HÉFÉLÉ-H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles, d’après les documents originaux. Nouvelle traduction française corrigée et augmentée par H. Leclercq*, Hildesheim-New York 1973, t. I, vol. 1, liv. II, chap. II [§ 399], p. 564-565 ; cf. SYNTAGMA, t. 2, p. 129 et 131. Le même commentateur cite par ailleurs : « Zonaras entend la juridiction de cette dernière [Rome] sur l’Occident. Rufin qui en pouvait être mieux instruit, n’y soumet que les Églises suburbicaires ; ce qui a donné lieu à des contestations et des disputes. Néanmoins, si l’on veut agir avec sincérité, il y a bien de l’apparence que cela comprenait l’Italie, à l’exception de la Gaule Cisalpine, et encore les îles de Sicile, de Sardaigne, et de Corse » ; C. J. HÉFÉLÉ-H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles...*, *op. cit.*, p. 1198 et note 3. En tout cas, l’extension de l’Empire romain vers l’ouest de l’Europe prolongeait en conséquence et incontestablement la juridiction du pape et du patriarche de Rome en Europe occidentale. Comme il n’y avait pas d’autre patriarcat en Occident, l’exercice juridictionnel allait de soi sous l’archevêque de Rome, sans que ce fait exige une réglementation conciliaire spéciale. Mais cela ne se faisait pas par hasard. Le même principe fut appliqué pour les autres patriarcats : extension des limites de l’Empire, prolongation de la juridiction patriarcale limitrophe. La juridiction du territoire extérieur à l’Empire — qualifié par le terme de “territoires barbares” — fut par ailleurs attribuée conciliairement, comme on l’a vu, au trône patriarcal de Constantinople (canon 2/IIe ; canon 28/IVe).

²⁴³ À ce propos, voir aussi Ol. CLÉMENT, “Un “vicariat extraordinaire” du Trône œcuménique en Europe occidentale”, in *Istina*, t. 17, n° 1 (1972), p. 14. De même, IDEM, “La diaspora orthodoxe en Europe occidentale : rôle et avenir” (Conférence prononcée au IIIe Congrès orthodoxe

du IV^e Concile œcuménique de Chalcédoine (451) ne concerne pas l'Occident, autrement dit l'Europe occidentale²⁴⁴, malgré les interprétations contemporaines persistantes de certains théologiens orthodoxes.

Puisque les Églises patriarcales (Patriarcat de Rome, d'une part, et les quatre Patriarcats, d'autre part, ainsi que les autres dix Églises autocéphales orthodoxes d'aujourd'hui) demeurent encore — depuis la rupture de la communion en 1054 — en *désunion* ecclésiastique, selon le principe canonique de priorité d'honneur (“presbeî`a timh`”) des Églises autocéphales, étant donné qu'il n'y a pas un “pape et patriarche orthodoxe de Rome” pour les chrétiens orthodoxes de l'Europe occidentale, la juridiction de celui-ci “est transférée” à l'Église patriarcale suivante dans la taxis des diptyques ecclésiastiques²⁴⁵. En d'autres termes, il *subroge* le pape et patriarche de Rome en ce qui regarde *uniquement* les orthodoxes de cet espace ouest-européen jusqu'au moment où la cause ou bien la question de la *désunion* pourra être examinée dans un Concile et résolue définitivement. C'est pour cette raison que la juridiction territoriale du Patriarche de Constantinople, en tant que *locum tenens*, se prolonge *canoniquement* jusqu'aux confins de l'Europe de l'Ouest. Il demeure un “subrogé tuteur” en Europe occidentale et cela par un *déplacement* de la juridiction territoriale patriarcale de Rome sur lui. Par conséquent, on peut répéter ici qu'il n'y a qu'une *monojuridiction ecclésiastique canonique* sur le territoire de l'Europe occidentale, celle du Patriarcat de Rome, exercée *provisoirement* par le Patriarche de Constantinople. Or tout ce qui vise à valider plusieurs juridictions ecclésiastiques [multiformes-multinationales] “canoniques” (*sic*) sur le territoire de l'Occident n'est pas justifié par la tradition canonique de l'Église. De même, l'application du canon 28/IV^e n'a rien à voir avec les orthodoxes de l'Europe occidentale ;

d'Europe occidentale, 11-13 nov. 1977), in *Contacts*, t. 30, n°103 (3/1978), p. 274, et in [Extraits du supplément du] *SOP*, n° 23 (12/1977), p. 1 ; de même (traduit en anglais par M. M.), in *Sobornost*, t. 7, n° 7 (1978), p. 576-577.

²⁴⁴ Nous estimons que l'application du 28^e canon/IV^e pour la solution du problème de la diaspora orthodoxe en Europe occidentale constitue une application canonique erronée. Cette application s'oppose au principe canonique de primauté d'honneur (“presbeî`a timh`”). Car, si l'on fait application du 28^e canon/IV^e sur l'espace territorial de l'Europe occidentale, on ignore institutionnellement entre autres l'existence diachronique de l'Église patriarcale de Rome. De plus, une telle application met à l'écart non seulement son existence actuelle mais également son existence historique. Par ailleurs, cette interprétation incorrecte dudit canon constitue aussi une interpellation historique et un défi à l'histoire, car les “territoires [pays] des barbares” étaient situés à l'extérieur de l'Empire romain et ne relevaient donc pas de la juridiction territoriale du Trône de Rome, c'est-à-dire de l'Europe occidentale, fait reconnu depuis lors. Or, dans la tradition canonique, l'Europe de l'Ouest constitue le territoire juridictionnel de l'Église patriarcale de Rome, qui n'appartient pas au cas des territoires visés par le canon précité.

²⁴⁵ Trois sont les cas pour assumer l'exercice du *locum tenens* : 1) le “protos” du Saint-Synode (métropolitain, archevêque ou patriarche) [cf. le canon 35/Quinisexte], 2) l'évêque d'un diocèse limitrophe, et 3) l'évêque suivant dans la taxis canonique (lorsqu'il y a de constatations). Vis-à-vis du Patriarcat de Rome, le Patriarche œcuménique remplit toutes les trois conditions pour assumer l'exercice du *locum tenens* des Chrétiens orthodoxes se situant au sein de l'Europe occidentale.

elle peut toujours être examinée pour les continents de l'Amérique et de l'Océanie mais évidemment pas pour l'Europe occidentale et — de nos jours — spécialement pas pour l'Europe (communautaire) unie.

Par conséquent, la juridiction patriarcale constantinopolitaine canoniquement exercée sur l'Europe centrale et orientale (à l'extérieur des limites canoniques des Églises autocéphales de cet endroit européen) est également étendue à l'Europe occidentale — juridiction historiquement canonique du patriarche et pape de Rome —, intégrant les orthodoxes de la “diaspora²⁴⁶ européenne”, située dans les limites de l'Église patriarcale d'Occident. Le fait qu'il soit *locum tenens* constitue une raison de plus pour que l'exarque, délégué (ejkprovswpo") — et non représentant (ajntiprovswpo") — du Patriarcat œcuménique de Constantinople en diaspora, soit le président des assemblées épiscopales orthodoxes de chaque pays européen (Europe)²⁴⁷.

2. L'acquis du 'droit d'appel'

Le droit d'appel (e[kkhlton) était appliqué avant le Concile local de Sardique (343), qui n'a fait qu'instituer canoniquement, définir et officialiser pour la première fois une pratique antérieure²⁴⁸. Les canons 3, 4 et 5 de Sardique traitent de l'appel à l'évêque de Rome. Le caractère de cette prérogative est dû à des raisons théologiques et historiques, et s'explique par le fait que l'évêque de Rome demeure le *primus*, étant l'évêque d'une ville importante, de la capitale de l'Empire, qui est en Occident et, par la suite, le *protos* patriarche dans le système patriarcal, l'Église patriarcale de Rome étant la première dans la *taxis* des Églises établies localement. Le droit d'appel fut donc établi synodalement et systématisé en vertu des canons de Sardique et appliqué par la suite dans les différents systèmes canoniques de l'Église, sans ignorer, certes, ce que les canons 9 et 17 du IV^e Concile œcuménique de Chalcédoine (451) développent par la suite et prévoient pour le même aspect canonique.

²⁴⁶ Lorsque ce terme porte une notion “nationo-centrique”, il est en contradiction théologique manifeste avec 1 Cor 10, 26, car il justifie l'idée et la mentalité que l'Église nationale est un *centre* ; consécutivement, ceux qui ne se trouvent ou n'habitent pas là, sont en diaspora. L'Église n'a pas et n'a pas développé des centres, comme le sont Jérusalem pour les juifs ou la Mecque pour les musulmans. La perspective eschatologique de l'Église ne justifie pas un tel *éonisme* spirituel.

²⁴⁷ Voir la décision commune récente de la réunion de travail de Chambésy (Genève) des représentants de plusieurs Églises autocéphales sur le statut de la diaspora orthodoxe, dans *Épiskepsis*, n° 517 (30-4-1995), p. 5-7 ; *SOP*, n° 198 (5/1995), p. 2-3. De même, le chronique “Célébration du Dimanche de l'Orthodoxie à Paris”, in *Témoignage et pensée orthodoxes*, 2^e période, n° 1, (1/1997), p. 13-15.

²⁴⁸ C. J. HÉFÉLÉ-H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles...*, t. I, vol. 2, liv. IV, § 64, p. 771. De même, voir Yv. M.-J. CONGAR, “Le Pape comme patriarche...”, *op. cit.*, p. 378-379.

Il est question de l'appel après la *désunion* ecclésiale survenue en 1054. En effet, la question de l'*ekkliton* devait rebondir après la *désunion* de 1054. D'après ce qu'on vient de voir, le droit d'appel revient *par transfert* au trône patriarcal suivant. C'est la raison déterminante pour laquelle le recours est revenu au patriarche de Constantinople, c'est-à-dire une sorte d'exercice *extra-territorial* du droit de recours²⁴⁹. Il faut cependant souligner ici qu'après la chute de Constantinople (1453) ce droit a été renforcé par l'*Ethnarchie*, lorsque le patriarche œcuménique, en raison des circonstances de l'époque, est devenu un *interlocuteur* représentatif de la population chrétienne devant les autorités ottomanes. De même, les titulaires des Patriarcats de l'Orient présentent leurs affaires devant le Sultan, utilisant l'intermédiaire de patriarche de Constantinople ; il était leur représentant auprès de la Sublime Porte. Par conséquent, la modalité canonique d'exercice de l'*e[kk]lhton* par le patriarche œcuménique ne se déduit pas de ses qualités patriarcales originelles ; la raison de son acquis peut un jour être réduite à néant. Néanmoins, depuis 1054, il exerce canoniquement ce droit ecclésial *par transfert* au sein de l'Église orthodoxe.

D. Modalités issues de la formation de l'Europe unie (depuis 1993)

[1.] Sa qualité d'interlocuteur²⁵⁰ de l'Union Européenne pour l'Église orthodoxe

La formation en cours de l'Europe unie porte a différentes catégories de conséquences, mais spécifiquement des conséquences géographiques et juridictionnelles pour l'Église orthodoxe. En effet, après la fondation initiale, en 1957, par six pays européens comme États membres de l'Europe communautaire unie (Belgique, République Fédérale d'Allemagne, France, Italie, Luxembourg, Pays-Bas), et son élargissement en cinq étapes : 1er agrandissement (1973) avec le Royaume-Uni, le Danemark et l'Irlande ; 2e agrandissement (1981) avec la Grèce ; 3e agrandissement (1986) avec l'Espagne et le Portugal ; 4e agrandissement (1995) avec l'Autriche, la Finlande et la Suède, 5e agrandissement (2004) avec l'Estonie, la Lettonie la Lituanie, la Pologne, la Tchéquie, la Slovaquie, la Hongrie, la Slovénie, Malte et Chypre, le Patriarcat œcuménique de Constantinople en créant, en 1963, des Exarchats patriarcaux (Métropoles) dans les pays membres, devient, *ipso facto*, la *première Église (Protoecclesia) orthodoxe européenne*. Pour l'instant, il n'y a que cinq Églises orthodoxes *établies localement* dans l'espace de l'Union Européenne : le Patriarcat de Constantinople (1963) — qui

²⁴⁹ Cf. les articles *ad hoc* de S. VAILHÉ, "Le droit d'appel en Orient et le Synode permanent de Constantinople", in *Échos d'Orient*, t. XXIV (1921), p. 129-146, et de VI. PHIDAS, "Droit stavropégiaque et droit de recours (*ekkliton*) du Patriarcat œcuménique", in *Épiskepsis*, t. 24, n° 497 (10/1993), p. 17-24.

²⁵⁰ Cf. Grigorios D. PAPATHOMAS, *Le Patriarcat œcuménique de Constantinople...*, *op. cit.*, p. 130-136.

comprend les Églises autonomes de Finlande (1995) et d'Estonie (2004) — et les Églises de Grèce (1981), de Chypre (2004), de Pologne (2004), et de Tchéquie et Slovaquie (2004).

C'est la qualité du Patriarcat œcuménique en tant que tel qui concerne l'Europe unie. C'est cette même qualité également qui lui donne le droit d'être classé comme "Église européenne" dans l'Union Européenne. Pourquoi ? Certes l'archiépiscopie de Constantinople ne fait pas géographiquement partie de l'Union Européenne, étant donné que la Turquie, pays de son siège, n'est pas — pour le moment — un État membre de cette dernière ; mais en partant de sa juridiction patriarcale canonique, sa qualité justifie le droit de son appartenance et sa présence sur le sol communautaire européen²⁵¹. En d'autres termes, ce n'est pas l'archiépiscopie de Constantinople qui appartient à l'Union Européenne, mais c'est le Patriarcat œcuménique de Constantinople qui l'est, ainsi que la juridiction territoriale qu'il possède sur le sol européen.

En ce qui concerne les aspects de la qualité patriarcale concernant l'Europe communautaire unie, il faut les déterminer avant de citer concrètement son exercice. D'une part, l'Église autonome de Finlande, l'Église autonome d'Estonie, les Métropoles du Dodécane, de [l'Église semi-autonome de] Crète, des *Nouveaux Territoires* (Épire, Macédoine, Thrace et les îles de l'Archipel d'Égée) et de l'Europe centrale (cadre des quatre mers), ainsi que la Politeia monastique du Mont Athos, manifestent la "juridiction canonique directe" du Patriarcat, laquelle demeure réelle et intacte. Un deuxième aspect, d'autre part, concerne l'exercice de la juridiction patriarcale sur les orthodoxes de l'Europe occidentale (Métropoles en Europe), juridiction qui demeure également directe et qui résulte d'un *transfert* et d'une *subrogation* canoniques et demeure consécutivement "provisoire" et "circonstancielle" ; elle ne contient aucun motif historique et même canonique de devenir stable et définitive, car aucune juridiction patriarcale — des cinq anciens Patriarcats — ne peut être assimilée à une autre. La présence du Patriarcat œcuménique dans l'Europe unie est donc caractérisée dans un double sens : elle est aussi bien *géographique* que *juridictionnelle*. Par conséquent, la tentative faite par les *juridictions ecclésiastiques nationales* tout au cours du 20^e siècle de refuser la juridiction du Patriarcat œcuménique sur les Chrétiens orthodoxes en Europe de l'Ouest ne trouve pas de fondement canonique dans la tradition de l'Église et constitue une

²⁵¹ Bien que le Patriarcat œcuménique ne fasse pas géographiquement partie de l'Union Européenne ayant son siège à l'"extérieur" de ce territoire défini et uni, il en fait néanmoins partie juridictionnellement. Cela se passe de la même façon qu'avec l'Église catholique. En effet, le Saint-Siège se situe dans l'État du Vatican, qui lui aussi — comme la Turquie —, ne fait pas "géographiquement" — ou plutôt institutionnellement — partie de l'Union Européenne. Néanmoins, le Saint-Siège conserve un droit juridictionnel plein et intact sur les Églises particulières des États membres de l'U. E. exercé à travers les Conférences Épiscopales. Pour la même raison et d'une manière analogue, le Patriarcat œcuménique jouit d'une juridiction ecclésiastique pleine et intacte sur les Métropoles — et la "diaspora" — orthodoxes en Europe communautaire unie.

autre forme de situation non-canonique qui porte préjudice à l'unité interorthodoxe. Néanmoins, la nouvelle perspective européenne réaffirme l'engagement du Patriarcat œcuménique en faveur de l'instauration d'une organisation unifiée de tous les orthodoxes sur l'Europe unie en formation dans le respect des normes canoniques et avec l'accord de l'ensemble des Églises établies localement orthodoxes.

Ici encore, dans le même ordre d'idées et du fait précité, le Patriarcat œcuménique demeure l'interlocuteur officiel pour l'Église orthodoxe dans l'Europe unie, qui en tant que *protos*²⁵² exprime à travers sa diaconie "préventive" la volonté commune manifestée par le biais de l'unité interorthodoxe, fondée sur la synodalité, des Églises autocéphales pour les affaires communes²⁵³. (Lorsqu'un évêque, dans la liturgie, fait mémoire du patriarche, il ne le fait pas pour mentionner son "autorité ecclésiastique suprême" ; il n'en a pas. Mais il le fait pour indiquer le synode d'une Église établie localement auquel il appartient et dont le *protos* est le patriarche, et pour sauvegarder ainsi l'unité ecclésiale). Ce fait historique et coutumier est déjà juridiquement accepté par certains États membres de l'U. E., comme la Grèce²⁵⁴, la Belgique²⁵⁵ aussi que l'Autriche²⁵⁶. L'Allemagne exprime sa reconnaissance à travers une représentation dans plusieurs Länder — le service compétent étatique se réfère à un style ou type procédural fixé par la "coutume" —, alors que dans les autres États, bien qu'il ne soit pas législativement considéré comme interlocuteur officiel des gouvernements étatiques, le fait historique et coutumier précité ainsi que sa modalité récente d'interlocuteur est respecté par tous. De plus, au niveau communautaire européen, l'accueil officiel fait par les autorités de l'Union Européenne au patriarche œcuménique Bartholomée Ier qui fut reçu à Bruxelles (mai

²⁵² Voir à ce propos l'article de G. TSETISIS, "Le Patriarche œcuménique en tant que *protos* dans l'Église orthodoxe-Présupposés ecclésiologiques", in *Kanon*, t. 9 (1989), p. 197-206. Dans l'Église orthodoxe, les relations entre les Églises autocéphales sont réglées par une relation d'honneur — selon la *taxis* canonique de l'Église — où la première place (après 1054) revient au patriarche œcuménique de Constantinople.

²⁵³ C'est de cette façon que l'on doit interpréter la manière dont l'Église autocéphale de Grèce envisage la nouvelle perspective européenne lorsqu'elle dit, par la voix de ses organes compétents, que « le Patriarcat œcuménique exerce une juridiction canonique incontestable sur la diaspora orthodoxe de tous les États membres de la Communauté Européenne, comme cela se passe d'ailleurs sur des régions étendues de l'espace helladique. Aucune initiative visant des questions d'un intérêt propre à l'Église de Grèce à l'endroit de la C. E. ne peut toucher le cadre de la juridiction canonique du Patriarcat œcuménique. D'ailleurs, une coopération coordonnée de l'Église de Grèce avec l'Église-mère rendra cet effort plus authentique et plus fort » ; Bulletin de l'Église de Grèce pour des questions interorthodoxes et interchrétiennes *Plirophoria*, n° 7-8 (10-12/1992), p. 18-19 (en grec).

²⁵⁴ *Constitution de Grèce (1975)*, articles 3, §§ 1 et 3, et 105, §§ 1, 3 et 4.

²⁵⁵ En 1985, sur le sol belge, le métropolite du Patriarcat œcuménique, choisi comme président du Comité interépiscopal (interorthodoxe) de Belgique, est devenu l'interlocuteur officiel de l'Église orthodoxe locale avec le Gouvernement belge. Cf. la loi datée du 29-3-1985 (promulguée comme loi du 17-4-1985 ; J.O., n° 91/11-5-1985) de l'État belge, ainsi que le décret royal daté du 15 mars 1988 relatif à l'organisation de l'Église orthodoxe en Belgique, chapitre I, article 1.

²⁵⁶ Loi fédérale 229/23-6-1967 (J.O., n° 54/14-7-1967).

1993) par Jacques Delors, président en exercice de la Commission Européenne — et plus tard par son successeur Jacques Santer (novembre 1994) —, et à Strasbourg (avril 1994), à l’invitation d’Égon Klepsch, président du Parlement Européen, manifeste qu’il est bien perçu comme interlocuteur représentatif de l’Église orthodoxe dans l’espace géopolitique de l’Europe unie.

Enfin, dans l’Europe unie à venir, la *diaconie préventive* du Patriarcat œcuménique — découlant de la place qu’il occupe dans la *taxis* des Églises et de son “droit préjuridictionnel” — fait partie de sa tâche ecclésiale principale. Cette *diaconie préventive* ne signifie l’exercice d’aucune hégémonie dans l’Église orthodoxe, mais seulement le droit canonique de prendre des initiatives et de coordonner les activités des Églises établies localement orthodoxes.

En guise d’Appendice

Les quatre statuts ecclésiastiques de compétence juridictionnelle que le Patriarcat œcuménique exerce en Grèce peuvent servir comme modèle d’Histoire aussi bien pour les problèmes de la “diaspora” d’aujourd’hui que pour les transformations géo-ecclésiastiques de l’Europe unie à venir.

Au niveau européen, on peut en effet distinguer principalement, sous la juridiction du Patriarcat, les diocèses de Turquie, du Dodécanèse et de la “diaspora orthodoxe européenne”, et également, mais avec un statut semi-autonome, celui de Crète, et, avec un statut autonome, celui de Finlande et celui d’Estonie. Dans l’Europe communautaire unie se trouvent d’abord quatre Églises autocéphales, celles de Grèce, de Chypre, de Pologne et de Tchéquie et Slovaquie²⁵⁷. Leur *status* ecclésiastique est clair, précis et canoniquement bien déterminé. Le reste du territoire ecclésiastique européen uni constitue le ressort juridictionnel du Patriarcat œcuménique. Pour préciser ce “reste”, il faut rappeler l’articulation administrative intereuropéenne au niveau du Vieux Continent.

On distingue deux aspects de la juridiction ecclésiale patriarcale, comme l’on a vu plus haut : la “juridiction canonique directe” et la “juridiction canonique indirecte”. Ces juridictions, directe et indirecte, présentes sur le territoire communautaire européen, s’articulent comme suit :

A.

²⁵⁷ Demain sans doute l’Église de Roumanie et l’Église de Bulgarie (2008).

***Juridiction canonique directe du Patriarcat œcuménique
en Europe***

1. Église autonome de Finlande
2. Église autonome d'Estonie
3. Église *semi-autonome* de Crète
4. Métropoles du Dodécanèse
5. Éparchies de l'Europe centrale et orientale
6. Éparchies de l'Europe occidentale (*locum tenens*)
7. Politeia monastique du Mont Athos

B.

***Juridiction canonique indirecte du Patriarcat œcuménique
en Europe***

8. Métropoles des Nouveaux Territoires (Grèce du Nord)

Dans le premier cas, la juridiction patriarcale canonique directe répandue sur le territoire communautaire européen représente, du point de vue territorial, 87,1 % de la superficie de l'Europe communautaire unie, le reste faisant partie de la juridiction canonique des Églises autocéphales orthodoxes de Chypre, de Grèce, de Pologne et de Tchéquie et Slovaquie. Le second cas concerne une question canonique, apparemment ouverte, celle de l'appartenance des Métropoles des Nouveaux Territoires dans la nouvelle perspective de l'Europe unie. Pourquoi ? C'est la question de la "double" appartenance — tout à fait canonique — de ces Métropoles, qui se pose sérieusement *pour la première fois* après l'acquisition en 1928 de leur "nouveau" statut de "double" appartenance.

Plus précisément, l'Europe communautaire unie fait coexister sur le même territoire uni deux Églises *autocéphales* — celle de Constantinople et celle de Grèce — "auxquelles appartiennent" les Métropoles des Nouveaux Territoires : à l'Église patriarcale, spirituellement et canoniquement (tant *de facto* que *de jure canonico* depuis toujours), alors qu'administrativement du fait de circonstances et de vicissitudes géopolitiques, elles sont confiées à l'Église autocéphale de Grèce mais "provisoirement" et "sous tutelle" ("*par procuration*") depuis 1928. Les Métropoles des Nouveaux Territoires de la Grèce septentrionale ont été "prêtées" par le Patriarcat de Constantinople à l'Église autocéphale de Grèce en 1928, mais leur soumission spirituelle au Patriarcat est garantie canoniquement

(Acte patriarcal et synodal de 1928) et législativement (Constitution de Grèce de 1975). Seule reste à régler dans cette nouvelle perspective la situation administrative de ces Métropoles : selon l'Acte de 1928, il revient à la discrétion du Patriarcat œcuménique de se les soumettre et à nouveau, unilatéralement et selon les mêmes normes canoniques. Enfin, toutes les Métropoles (de Crète, du Dodécanèse et de l'Europe centrale et occidentale) se rangent dans le même ordre géo-ecclésiastique, y compris celles des Nouveaux Territoires.

La Grèce présente donc canoniquement aujourd'hui — et il convient d'en tenir compte dans l'Union Européenne — l'image suivante du point de vue ecclésiastique, administratif et juridictionnel avec deux statuts ecclésiastiques (A et B ci-dessus) :

GRÈCE

A. Église de Grèce

- I. Église autocéphale de Grèce (1850-1882) :
 - La Grèce du Sud (1850)-Heptanèse (1866)-Thessalie (1882)
- II. Métropoles des Nouveaux Territoires du Trône œcuménique (1928) :
 - Épire-Macédoine-Thrace-Îles de l'Archipel d'Égée

B. Patriarcat œcuménique de Constantinople

- III. Église semi-autonome de Crète :
 - Crète (9 Métropoles)
- IV. Métropoles du Dodécanèse :
 - Dodécanèse (5 Métropoles)
- V. Politeia monastique du Mont Athos :
 - Presqu'île du Mont Athos

On constate donc l'existence des cinq statuts canoniques différents dans la Grèce d'aujourd'hui. Il faut cependant souligner à cette occasion que la "cohabitation" des cinq statuts ecclésiastiques n'a jamais posé aucun problème.

De même, quant au régime nomocanonique, les autres territoires res-sortissant de la juridiction du *Patriarcat œcuménique de Constantinople en Grèce* constituent quatre catégories différentes, et dont, néanmoins, le territoire fait directement partie du ressort territorial hellénique/européen :

- I. L'Église semi-autonome de Crète
- II. Les Métropoles du Dodécanèse
- III. Les Métropoles des *Nouveaux Territoires*
- IV. La Politeia monastique du Mont Athos

L'articulation de la juridiction patriarcale dans le monde entier avec la répartition des Métropoles présente la structure suivante :

<i>PATRIARCAT ŒCUMÉNIQUE DE CONSTANTINOPLE</i>

• TURQUIE

- I. Archiépiscopie de Constantinople
- II. Métropole de Chalcédoine
- III. Métropole d'Imbros et Ténédos
- IV. Métropole des Îles des Princes
- V. Métropole de Dercos

• GRÈCE/EUROPE

- I. Église semi-autonome de Crète (9 Métropoles)
- II. Métropoles du Dodécanèse (5)
- III. Métropoles des *Nouveaux Territoires* (38)
- IV. Politeia monastique du Mont Athos

• EUROPE

- V. Église autonome de Finlande (3)
- VI. Église autonome d'Estonie (3)
- VII. Éparquies de l'Europe centrale et occidentale (9)
- VIII. Archevêché des Paroisses de Tradition Russe d'Europe occidentale

• AMÉRIQUE

- I.** Archiépiscopie d'Amérique (USA) et huit épiscopies (9)
- II.** Métropoles d'Amérique du Nord et du Sud (sauf USA) (3)
- III.** Église orthodoxe ukrainienne de Canada

• ASIE

- I.** Métropole de Hong Kong (1)
- II.** Métropole de Corée (1)

• OCÉANIE

- I.** Archiépiscopie d'Australie (1)
- II.** Métropole de Nouvelle-Zélande (1)

CONCLUSION

Nous avons exposé toutes les modalités canoniques qui régissent l'exercice de la juridiction du Patriarcat œcuménique de Constantinople. Il en résulte que la juridiction patriarcale s'exerce à des niveaux différents, qui peuvent être définis comme suit :

***Niveaux (catégories) d'exercice de la juridiction
du Patriarcat œcuménique de Constantinople***

- 1°) Exercice de juridiction (canonique) *sur ses territoires patriarcaux propres* (A, 1 et A, 2) ;
- 2°) Exercice de juridiction canonique *sur ses territoires préjuridictionnels*, lorsque l'autocéphalie d'une Église (nationale) établie localement est abolie (A, 3) ;
- 3°) Exercice de juridiction canonique *en dehors des limites juridictionnelles des autres Églises patriarcales et autocéphales*, autrement dit, *sur les territoires hyperorii* (B, 1) ;
- 4°) Exercice de juridiction canonique *sur les territoires du Patriarcat de Rome*, en raison de la fonction de *locum tenens* qui échoit au Patriarcat œcuménique (C, 1).

Récapitulant la pratique de l'*institution de l'Église locale* des trois premiers siècles de l'ère chrétienne, celle du système métropolitain (Ier Concile œcuménique-325) et celle du système de l'autocéphalie (IIIe Concile œcuménique-431), le IVe Concile œcuménique de Chalcédoine (451) s'orienta consciemment vers la formation d'*entités géo-ecclésiastiques* nouvelles, inexistantes comme telles jusqu'alors : les Patriarcats. (Il a fallu quatre siècles pour que l'Église puisse parvenir à une organisation globale). Ce fait historique au sein de l'Église marque aussi bien une *taxis* dans la *koinonia* des Églises établies localement qu'une volonté constante de manifestation de la synodalité dans l'administration suprême de l'Église. Cinq Églises patriarcales et une Église autocéphale [de Chypre] assuraient donc la perspective visée par les fermentations canoniques de cette époque. Nous avons préféré consacrer plus de temps aux commentaires aux divers stades et aux divers développements successifs des systèmes

canoniques de l'Église. Cet itinéraire de progrès et de développement accompli par les Conciles ne représente que la traduction résumée dans la praxis ecclésiale de l'énorme élaboration théologique correspondante, celle que nous pouvons suivre dans les œuvres des Pères et des écrivains ecclésiastiques.

Par ailleurs la juridiction épiscopale du patriarche de Constantinople est en tant que telle limitée, quant à l'étendue territoriale, au territoire constantinopolitain de la Turquie d'Europe (et le territoire athonite qui est hellénique/européen). Mais sa juridiction patriarcale, étendue sur tout le territoire européen, est motivée par une exigence liée à la qualité de patriarche — *canonique* (Europe centrale et orientale) et *par transfert* (Europe occidentale) —, consentie par les Conciles œcuméniques de l'Église et également acceptée par les Actes internationaux. Du fait des limitations imposées par les Néo-Turcs, le patriarche de Constantinople cessa d'être l'Ethnarque des Chrétiens orthodoxes (traité de Lausanne-1923)²⁵⁸ ; il ne conserva que sa mission ecclésiale (*patriarcale*) comme déjà auparavant, durant le millénaire — juste — de la période *romaine* (451-1453). (Il faut rappeler ici le fait qu'au cours des 17^e, 18^e et 19^e siècles, la juridiction patriarcale s'étendait même sur les pays orthodoxes qui n'étaient point soumis à la Sublime Porte²⁵⁹). Or, il s'agit d'une juridiction qu'il doit exercer comme sa mission patriarcale propre, en toute liberté, dans la perspective canonique de sa tâche ecclésiale.

Ici encore, le Patriarcat œcuménique de Constantinople jouit d'une "diaconie préventive" acquise et reconnue diachroniquement par les autres Églises établies localement tant patriarcales qu'autocéphales orthodoxes, non seulement en raison de sa place canonique en tant que *primus inter pares* — "primauté de diaconie"²⁶⁰ et d'honneur qui n'a jamais été une "primauté de pouvoir"²⁶¹ — dans la *taxis* de l'Église orthodoxe, mais aussi en raison de

²⁵⁸ Cf. Chr. KARYKOPOULOU, *Le statut international du Patriarcat œcuménique*, Athènes 1979, p. 57 (en grec) ; Th. PANAGOPOULOS, "Le statut juridique du Patriarcat œcuménique de Constantinople", in *Christianos*, n° 276 (1985), p. 153-154 (en grec) ; IRENÉE de Samos, "Mémoire introductif à l'Assemblée de la Hiérarchie de la Grèce", in *Istina*, t. VI, n° 4 (1959), p. 389-390 ; G. BARTAS, "Accord entre le Phanar et l'Église de Grèce à propos des Églises de la dispersion", in *Échos d'Orient*, t. XI (1906), p. 54-55 et 243-245.

²⁵⁹ Cf. Th. H. PAPADOPOULOS, "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 ; N. M. VAPORIS, "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.

²⁶⁰ Cf. BARTHOLOMÉOS de Philadelphie, "Le Patriarcat œcuménique et sa fonction au sein du monde chrétien" (interview), in *Épiskepsis*, n° 334 (15-4-1985), p. 11.

²⁶¹ La "primauté d'honneur" (*presbeî a timh`*) que les canons accordent au patriarche œcuménique n'est point une "primauté d'autorité" sur l'Église et les autres évêques du Patriarcat de Constantinople ou de l'Église orthodoxe, car le patriarche n'a aucune autorité ni droits juridictionnels sur les autres patriarches et archevêques. Il s'agit d'une "antériorité d'honneur"

son *droit préjuridictionnel* vis-à-vis des Églises autocéphales modernes. De l'Adriatique à la mer Caspienne et de la Méditerranée jusqu'à la mer Baltique, le ressort territorial antique du Patriarcat de Constantinople était plus vaste que celui du Patriarcat d'aujourd'hui. Cette délimitation géographique initiale constitue la base sur laquelle demeure la notion du "territoire préjuridictionnel" du Patriarcat. Or, dans son domaine propre, il agit en tant qu'organe de coordination et d'exécution de la volonté commune de l'ensemble de l'Église orthodoxe et cela également du fait de sa mission dans le vaste domaine de sa diaconie interorthodoxe.

Enfin, dans l'Europe communautaire unie, le Patriarcat œcuménique demeure, d'abord en tant qu'Église établie localement, une 'Église européenne' du continent uni en formation, ensuite, en raison de sa qualité patriarcale, un 'subrogé tuteur' *de jure canonico* pour la "diaspora" orthodoxe européenne. Autrement dit, pour être plus précis, le Patriarcat œcuménique exerce canoniquement trois juridictions :

Exercice de la juridiction du Patriarcat œcuménique

1. Juridiction patriarcale *traditionnelle* (Patriarcat de Constantinople)
2. Juridiction *hyperoria* canonique (tant missionnaire que de la diaspora)
3. Juridiction *subrogatoire* (Patriarcat de Rome)

De plus, en tant que *protos* [patriarche], il demeure l'un 'interlocuteur' représentant l'Église orthodoxe, en raison de sa priorité juridictionnelle, devant les autorités politiques communautaires européennes. Or si l'on doit examiner une question liée à cette distinction juridictionnelle, il faut toujours prendre en considération ces conditions préalables et savoir dans quel cas l'on se situe. Autrement, on risque d'examiner de façon fautive — c'est-à-dire non-canonique — la question posée et d'élever des constructions arbitraires du fait d'une interprétation erronée.

* * * * *

parmi les primats des Églises patriarcales-autocéphales ainsi que les évêques de l'Église, étant bien observé qu'il règne une "égalité d'honneur et bonne *taxis*" (*Pidalion*, Athènes ¹¹1993, p. 157-158 ; en grec).

Pour conclure, on doit dire à propos des modalités canoniques A, B, C et D, mentionnées au début de ce texte : la catégorie A concerne les qualités propres qui sont liées à la constitution du Patriarcat de Constantinople en tant que tel. Les fonctions correspondant aux catégories B, C et D ont été canoniquement assumées par lui au cours des siècles, comme on l'a vu, pour différentes raisons et du fait de circonstances particulières, qui peuvent un jour être réduites à néant.

BIBLIOGRAPHIE

- AKANTHOPOULOS Pr., *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, Pournaras, 1988, 398 p. (en grec).
- ANASTASIOU J. E., “L’usage du terme œcuménique par les Conciles”, in *Grégoire Palamas*, t. 49 (1966), p. 21-36 (en grec).
- BARTAS G., “Accord entre le Phanar et l’Église de Grèce à propos des Églises de la dispersion”, in *Échos d’Orient*, t. XI (1908), p. 54-55 et 243-245.
- BARTHOLOMÉOS de Philadelphie, “Le Patriarcat œcuménique et sa fonction au sein du monde chrétien” (interview), in *Épiskepsis*, n° 334 (15-4-1985), p. 10-12.
- CHRYSOSTOME de Myra, “Le Patriarcat œcuménique dans la communion des Églises établies localement”, in (collectif) *Église locale et Église universelle*, Chambésy-Genève, éd. du Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique (coll. Études Théologiques, n° 1), 1981, p. 199-218.
- CLÉMENT Ol., “Un “vicariat extraordinaire” du Trône œcuménique en Europe occidentale”, in *Istina*, t. 17, n° 1 (1972), p. 5-16.
- CLÉMENT Ol., “La diaspora orthodoxe en Europe occidentale : rôle et avenir” (Conférence prononcée au IIIe Congrès orthodoxe d’Europe occidentale, 11-13 nov. 1977), in [Extraits du supplément du] *SOP*, n° 23 (12/1977), 7 p. ; de même (traduit en anglais par M. M.), in *Sobornost*, t. 7, n° 7 (1978), p. 576-587.
- 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.
- CORPUS JURIS CIVILIS* : t. I, *Institutiones & Digesta* (éd. P. Krueger & Th. Mommsen), Berlin, Apud Weidmannos, 1954, XIX-56 p. & 957 p. ; t. II, *Codex Justinianus* (éd. P. Krueger), Berlin, Apud Weidmannos, 1954, XXIX-513 p. ; t. III, *Novellæ* (éd. R. Schoell et G. Kroll), Berlin, Apud Weidmannos, 1954, XXIII-813 p.
- GRUMEL V., “Le titre de Patriarche œcuménique sur les sceaux byzantins”, in *Revue des Études Grecques*, t. 58 (1945), p. 212-218.
- GRUMEL V., “L’Illyricum de la mort de Valentien Ier et à la mort de Stilicon”, in *Revue des Études byzantines*, t. 9 (1951), p. 5-46.

- GRUMEL V., “L’annexion de l’Illyricum oriental de la Sicile et de la Calabre au Patriarcat de Constantinople”, in *Recherches des Sciences Religieuses*, t. 40 (1951-1952), p. 191-200.
- HÉFÉLÉ C. J.-LECLERCQ H., *Histoire des Conciles, d’après les documents originaux. Nouvelle traduction française corrigée et augmentée par H. Leclercq*, Paris, Letouzey et Ané, 1ère éd. 1907 sqq ; nouvelle édition Hildesheim-New York, Georg Olms (Verlag), 1973, 11 tomes en 22 volumes.
- IRÉNÉE de Samos, “Mémoire introductif à l’Assemblée de la Hiérarchie de la Grèce : À propos des relations de notre Église avec les Églises orthodoxes et hétérodoxes ainsi qu’avec le Conseil Œcuménique des Églises” (traduit du grec par Ph. Evréniadis), in *Istina*, t. VI, n° 4 (1959), p. 387-397.
- KARYKOPOULOU Chr. P., *Le statu quo international du Patriarcat œcuménique*, Athènes, Grigoris, 1979, 125 p. (en grec).
- LAURENT V., “Le titre du Patriarche œcuménique et la signature patriarcale (Recherches de Diplomatique et de Sigillographie byzantines)”, in *Revue des Études Byzantines*, t. VI (1948), p. 5-26.
- LESOURD P. et RAMIZ J.-M., *Le pape et le patriarche*, Paris, éd. de Paris, 1964, 395 p.
- MAXIME de Sardes, *Le Patriarcat œcuménique dans l’Église orthodoxe* (Étude 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.
- PALLAS D. I., “L’Illyricum Orientale-Aperçu historique. La problématique de son archéologie chrétienne”, in *Théologia*, t. 51, n° 1 (1980), p. 62-76.
- PANAGOPOULOS Th. I., “Le statut juridique du Patriarcat œcuménique de Constantinople”, in *Christianos*, n° 276 (1985), p. 145-158 (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.
- PAPANDRÉOU D. A., “Le Patriarcat œcuménique dans les temps modernes”, in *CONSTANTINOPLE, LE PATRIARCAT ŒCUMÉNIQUE ET LES MONUMENTS BYZANTINS*, Athènes-Chambésy, Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique-E. Tzaphéris (éd. française), 1989, p. 293-339.
- PAPATHOMAS Gr. D., “Les différentes modalités canoniques d’exercice de la juridiction du Patriarcat œcuménique de Constantinople”, in *Istina*, t. 40, n° 4 (1995), p. 369-385. De même, in *Témoignage et pensée orthodoxes*, n°s 11-12 (3-4/1999), p. 22-35 (bilingue).
- PAPATHOMAS Gr. D., *Le Patriarcat œcuménique de Constantinople (y compris la Politeia monastique du Mont Athos) dans l’Europe unie (Approche nomocanonique)*, Thessalonique-Katérimni, Éd. Épektasis (coll. Bibliothèque nomocanonique, n° 1), 1998, 941 p.

- PHIDAS VI., “L’“autocéphalie” et l’“autonomie” dans l’Église orthodoxe”, in *Néa Sion*, t. 71 (1979), p. 9-32 (en grec).
- PHIDAS VI., “Points de vue sur la Diaspora orthodoxe”, in *Épiskepsis*, n° 218 (15-10-1979), p. 9.
- PHIDAS VI., “Droit stavropégiaque et droit de recours (*ekkliton*) du Patriarcat œcuménique”, in *Épiskepsis*, t. 24, n° 497 (10/1993), p. 17-24.
- PIDALION* des St Nicodème l’Hagiorite et Agapios-Léonardos, édité à Leibzig en ¹1800 ; Athènes, Astir, ¹1993, 789 p. (en grec). De même, sa traduction en anglais [faite par D. Cummings] *THE RUDDER of the Orthodox Catholic Church*, Chicago, The Orthodox Christian Educational Society, ¹1957 ; New York, ²1983, 1084 p.
- RHALLIS G. A.-POTLIS M., *Syntagma des saints Canons*, t. I-VI, Athènes, 1852-1859 (en grec).
- SPATHARIS Avr., *Le Patriarcat œcuménique, institution panorthodoxe séculaire*, Athènes, “Centre des Hellènes de Constantinople”, 1958, 27 p.
- TSETISIS G., “Le Patriarcat œcuménique en tant que *protos* dans l’Église orthodoxe-Pré-supposés ecclésiologiques”, in *Kanon*, t. 9 (1989), p. 197-206.
- TUILIER A., “Le sens de l’adjectif *œcuménique* dans la tradition patristique et dans la tradition byzantine”, in *Nouvelle Revue Théologique*, t. 86, n° 3 (1964), p. 260-271, et in *Studia Patristica VII*, Berlin, Akademie-Verlag, 1966, p. 413-424.
- TUILIER A., “Le titre de Patriarcat œcuménique et le schisme entre les Églises”, in *Messenger de l’Exarchat du Patriarcat russe en Europe occidentale*, n° 60 (1967), p. 215-229.
- TUILIER A., “Le titre de Patriarcat œcuménique à l’époque de Michel Cérulaire et le schisme entre les Églises”, in *Studia Patristica XI*, Berlin, Akademie-Verlag, 1972, p. 247-258.
- TUILIER A., “Grégoire le Grand et le titre de Patriarcat œcuménique”, in *Colloques internationaux du CNRS : GRÉGOIRE LE GRAND*, Paris, éd. du CNRS, 1986, p. 69-82.
- VAILHÉ S., “Le titre de Patriarcat œcuménique avant Saint Grégoire le Grand”, in *Échos d’Orient*, t. XI (1908), p. 65-69 et 161-171.
- VAILHÉ S., “Le droit d’appel en Orient et le Synode permanent de Constantinople”, in *Échos d’Orient*, t. XXIV (1921), p. 129-146.
- VAPORIS N. M., “Some aspects of the civil jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople during the Ottoman period”, in *The Greek Orthodox Theological Review*, t. XII, n° 2 (1966-1967), p. 154-160.

9. Le Droit d'appel (*Ekkliton*) au sein de l'Église orthodoxe

Le droit d'appel ecclésial, connu dans les sources canoniques avec le terme *ekkliton* (ε[κκλ]ι-ton-appelatio), est principalement sinon exclusivement lié au canon 34 des Apôtres (2e-3e siècles). Ce canon constitue un critère de base ecclésiologique, herméneutique et canonique pour plusieurs aspects de la vie ecclésiale. Tout d'abord, il reflète la dimension trinitaire de l'Église, de la communion ecclésiale et généralement de la synodalité. Par la suite, il esquisse la possibilité d'organisation ecclésiale, comme d'ailleurs de beaucoup d'autres aspects de la vie des Églises, et, quant au sujet traité ici, il offre une voie pour le développement ultérieur du *recours d'appel (ekkliton)*, constituant lui-même la base ecclésiologique et le point de départ canonique. Or le canon 34/Apôtres évoque la réalité trinitaire, ecclésiologique et conciliaire du *protos (primus)*, le proposant comme celui qui reçoit toutes les requêtes, y compris toute demande de droit d'appel. Par conséquent, **a**) il y a un *protos conciliaire* pour la Métropole provinciale du *système métropolitain* (4e siècle) [c'est l'évêque métropolitain, le métropolitain], **b1**) il y a un *protos conciliaire* pour l'Église autocéphale du *système de l'autocéphalie* (4e-5e siècles) [c'est le primat de l'Église autocéphale (l'archevêque, etc.)], **b2**) il y a un *protos conciliaire* pour le Patriarcat du *système patriarcal* (5e siècle) [c'est le patriarche] et, enfin, **c**) il y a un *protos conciliaire* pour le *système de la Pentarchie* (5e siècle) [c'est le pape et patriarche de Rome]. Le même canon apostolique constitue toujours la clé herméneutique pour la compréhension de chaque niveau de la manifestation du droit d'appel.

En effet, chaque *protos* reçoit (peut recevoir) par définition et à son niveau un tel *recours d'appel*, et il convient de distinguer précisément les différents niveaux de ce droit d'appel. Cela est d'autant plus vrai lorsqu'on voit que c'est la Tradition canonique de l'Église qui opère cette distinction des niveaux et ce développement. D'après donc la Tradition canonique bimillénaire de l'Église, il y a trois niveaux de droit d'appel pour le premier millénaire, les cas b1 et b2 appartenant au même niveau (et l'on peut y ajouter une variante du niveau b1 qui est née au cours du deuxième millénaire (à partir du 16e siècle), lié au droit

canonique *pré-juridictionnel*²⁶²). Mais il faut les examiner par ordre chronologique et notamment par l'ordre de leur développement historique, ainsi que finalement dans la distinction canonique de *siège* (patriarcal) et de *rang* (dans la communion des Primats). Les différents niveaux évoqués sont les suivants :

a) Droit d'appel du système métropolitain (2e-4e siècles)

Si un évêque a un différend avec un autre évêque, il fait appel à l'évêque métropolitain qui préside le synode de la province. Les sources canoniques de ce droit d'appel *de base* sont :

- i) Le canon 34/Apôtres.
- ii) Le canon 19/Carthage.

Il s'agit d'un droit d'appel qui découle du *siège* du protos (*primus*) parmi les évêques d'une Métropole de l'évêque métropolitain. On peut l'appeler *droit d'appel métropolitain*. C'est la Tradition canonique de cette époque qui a inventé la notion de droit d'appel (*ekkliton*).

b) Droit d'appel suprême et ultime (4e siècle)

Si un évêque a un différend avec le métropolitain de sa province métropolitaine, il fait appel « à l'évêque de l'Église de Rome » (canon 5/Sardique). Les sources canoniques de ce droit d'appel *général* sont :

- i) Le canon 34/Apôtres.
- ii) Le canon 3/Sardique.
- iii) Le canon 4/Sardique.
- iv) Le canon 5/Sardique.

Il s'agit d'un droit d'appel qui découle du *rang* du protos (*primus*) évêque de l'Église "répandue à travers tout l'univers"²⁶³, fondé sur la base d'une praxis ecclésiale antérieure (système métropolitain). On peut l'appeler *droit d'appel suprême et ultime*.

En effet, le droit d'appel (*ekkliton*) était pratiqué dès avant le Concile local de Sardique (343), qui n'a fait que confirmer canoniquement, définir et officialiser pour la première fois une pratique antérieure²⁶⁴. Les canons 3, 4 et 5 de Sardique traitent de l'appel

²⁶² Voir *infra*.

²⁶³ Voir le canon 57 du Concile local de Carthage (419) ; cf. canon 56 du Quinisexte Concile œcuménique *in Trullo* (691).

²⁶⁴ C. J. HÉFÉLÉ-H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles, d'après les documents originaux. Nouvelle traduction française corrigée et augmentée par H. Leclercq*, Paris, Letouzey et Ané, 1ère éd.

ultime à l'évêque de Rome. Le caractère de cette prérogative canonique est dû à des raisons théologiques et historiques, et s'explique par le fait que l'évêque de Rome demeure le *primus*, parce qu'il est l'évêque d'une ville de témoignage apostolique primordiale, et, par la suite, le *protos* patriarche dans le système patriarcal de l'Église patriarcale de Rome, étant la première Église dans la *taxis* des Églises patriarcales établies localement. Le droit d'appel fut donc établi conciliairement et systématisé en vertu des canons de Sardique et appliqué par la suite dans les différents systèmes canoniques de l'Église.

c) Droit d'appel du système patriarcal et d'autocéphalie (5e siècle)

Suite à l'institution conciliaire de l'"entité ecclésiale établie localement" qui, pour le IVe Concile œcuménique de Chalcédoine (451), est bien le *Patriarcat*, — et, pour le IIIe Concile œcuménique d'Éphèse (431), est l'*Église autocéphale* (Chypre) —, si un évêque a un différend avec le métropolitain de sa province, il fait appel « à l'*exarque du diocèse* ou au *trône de la cité impériale de Constantinople* » (canon 9/IVe). Les sources canoniques de ce droit d'appel *spécifique* sont :

- i) Le canon 34/Apôtres.
- ii) Le canon 9/IVe.
- iii) Le canon 17/IVe.

Il s'agit d'un droit d'appel qui découle du *siège* du *protos* (*primus*) évêque, exarque du *Diocèse* — et ultérieurement de l'archevêque de l'Église autocéphale²⁶⁵ — et successivement de l'évêque patriarcal (patriarche), qui sont deux formes du même niveau de l'*ekkliton*, intermédiaire, entre le niveau métropolitain et le niveau de l'Église "répandue à travers tout l'univers". On peut l'appeler *droit d'appel exarchal ou patriarcal*, qui peut intervenir dans le cas d'une décision métropolitaine insatisfaisante. Il faut souligner ici que les deux canons chalcédoniens précités n'ont pas institué une nouvelle praxis canonique, mais un autre niveau (*patriarcal*) de l'exercice de l'*ekkliton*, découlant de la praxis préexistante mentionnée ci-dessus (niveau a : droit d'appel du système métropolitain (2e-4e siècles)).

Signalons sur cette question que l'herméneutique canonique contemporaine²⁶⁶ confond parfois la notion du droit de recours institué par les canons du Concile local de Sardique (343)

1907 sqq ; nouvelle édition Hildesheim-New York, Georg Olms (Verlag), 1973, t. I, vol. 2, liv. IV, § 64, p. 771. De même, voir Yv. M.-J. CONGAR, "Le Pape comme patriarche d'Occident. Approche d'une réalité trop négligée", in *Istina*, t. 28, n° 4 (1983), p. 374-390 (ici p. 378-379).

²⁶⁵ À partir du 16e siècle, la praxis du *système de l'autocéphalie* (Églises patriarcales modernes) a bien montré que c'est au primat de chaque Église autocéphale à recevoir l'appel des clercs de son Église.

²⁶⁶ Il suffit de lire l'article intéressant de l'Archim. Job GETCHA, "Le droit d'appel au Patriarche de Constantinople au sein de l'Église orthodoxe. La pensée de A. Kartachev et sa répercussion dans

[niveau c] avec les appels institués par les canons du Concile œcuménique de Chalcédoine (451) [niveau b2] un siècle plus tard. Ici, il y a donc deux choses à souligner.

- Premièrement, et dans tous les cas, l'instance judiciaire première compétente est celle dont fait partie l'évêque accusé, non celle qu'il choisit. Or chaque évêque (ou clerc) est soumis par le Concile de Chalcédoine à la compétence judiciaire des organes synodaux (de deux niveaux successifs, le métropolitain [niveau a] et l'exarchal ou patriarcal [niveau b2]) de son Église (de son Exarchat ou de son Patriarcat), selon la pratique de la subsidiarité [*droit d'appel chalcédonien*]. Cependant, le Concile de Sardique avait auparavant institué un appel à Rome, même pour les évêques qui ne se trouvaient pas sous sa juridiction territoriale directe (on dirait aujourd'hui métropolitaine ou patriarcale). Le Concile de Chalcédoine ajoute donc un appel intercalé à l'Église établie localement de *Diœcesis* (Exarchat) ou au Patriarcat, préalable à l'appel à Rome. Le droit d'appel suprême (niveau c) demeure alors un recours d'appel ultime accordé par l'Église au protos²⁶⁷ des patriarches dans la communion des tous les évêques de l'Église "répandue à travers tout l'univers", selon toujours la pratique de la subsidiarité [*droit d'appel sardicien*].

- Deuxièmement, on ne pourrait avoir deux instances judiciaires de recours "suprême" (à égalité de niveau ou simultanées) au sein de l'Église "répandue à travers tout l'univers". Chaque évêque, ou clerc, de l'Église est soumis par les Conciles de Sardique et de Chalcédoine à une double [triple] compétence d'appel, selon la praxis canonique de la subsidiarité : [celle de la Métropole-Église établie localement (*siège*)], celle du Primus patriarcal du Patriarcat dont il relève (*siège*), et celle du Primus parmi les Patriarches (*rang*). Or le droit d'appel créé en niveau intermédiaire par le Concile de Chalcédoine (niveau b2) n'est en aucun cas un droit d'appel suprême et ultime. L'instance suprême et ultime de droit d'appel demeure donc fondée exclusivement sur les canons 34 des Apôtres et 3, 4 et 5 du Concile local de Sardique, et appartient au pape et patriarche de Rome (Protos parmi les Patriarches), bien qu'à partir de 1054 (en raison de la rupture de la communion survenue avec le Patriarcat de Rome à cette date-là) ce droit d'appel suprême et ultime revient *par transfert* au patriarche de Constantinople (comme *locum tenens*). Les canons des Apôtres et de Sardique restent donc de nos jours valables, en vigueur, et entre-temps appliqués au patriarche œcuménique — car la *rupture de la communion* de 1054 n'est pas encore réparée²⁶⁸ — et non pas modifiés parce que les canons conciliaires, ultérieurs de Sardique (343), auraient ordonné autrement.

Le IV^e Concile œcuménique de Chalcédoine (451) ne détourne pas les décisions conciliaires de Sardique — concernant le Protos (Rome) — en faveur de Constantinople et

les œuvres des théologiens orthodoxes contemporains", in *L'Année canonique*, vol. 46 (2004), p. 169-183, et sa bibliographie.

²⁶⁷ Cf. canon 34/Apôtres.

²⁶⁸ Voir *infra*.

n’instaure pas non plus une nouvelle structure de droit de recours différente de celle qui existait jusqu’à cette époque au sein de l’Église (451). On peut donc dire que le Concile œcuménique de Chalcédoine, dans la même structure ecclésiale existante, a intercalé un niveau canonique intermédiaire, le “système patriarcal”, et que donc ses canons 9 et 17 visent le fonctionnement de l’*ekkliton* à ce niveau là (niveau b2), à l’intérieur de chaque entité patriarcale, au sein de chaque Patriarcat, en instituant ainsi le *modèle* du *droit d’appel patriarcal* [*droit d’appel chalcédonien*]. Dans cette optique des choses, Mgr Callistos Ware approche la question dans le cadre de dispute du patriarche œcuménique Photius avec le pape de Rome Nicolas Ier (858-867). Il dit que « Byzance était bien d’accord pour en appeler à Rome, mais sous certaines conditions, émises dans le canon 3 du Concile local de Sardique (343). Ce canon statuait qu’un évêque encourant une condamnation pouvait en appeler à Rome et que le pape, s’il jugeait la requête fondée, pouvait ordonner un nouveau procès »²⁶⁹. En ce sens également, le métropolitain Maxime de Sardes, écrivant en 1973, souligne que ce privilège de Constantinople ne lui permet aucunement de s’ingérer dans les affaires des autres Patriarcats, mais que le trône œcuménique peut user de son droit d’appel suprême et ultime uniquement lorsque des personnes en litige s’adressent à lui²⁷⁰.

Ce qui est valable au niveau des principes et du fonctionnement du droit d’appel pour le patriarche de Constantinople (canons 9 et 17/IVe) en tant que patriarche de son Patriarcat (niveau b2) revient également au même pour les quatre autres patriarches au sein de leurs Patriarcats respectifs. Jean Zonaras²⁷¹ le dit clairement dans ses *commentaires canoniques* (“*canonispudence*”) *ad hoc* qu’il a effectués au cours de 12e siècle (et donc un siècle après la rupture de la communion de 1054), qui retentissent la réalité canonique du premier millénaire arrivée jusqu’à son époque : « Le patriarche de Constantinople n’est pas au-dessus de tous les métropolitains, mais seulement sur ceux qui dépendent de lui. Il ne peut pas juger les métropolitains de Syrie, ou de Palestine, ou de Phénicie, ou d’Égypte, contre leur gré, car les évêques syriens sont jugés par le patriarche d’Antioche, les évêques palestiniens par le patriarche de Jérusalem et les évêques égyptiens par le patriarche d’Alexandrie, ceux-ci les

²⁶⁹ Kallistos WARE, *L’Orthodoxie. L’Église des sept Conciles*, Paris, éd. du Cerf-Le Sel sur la Terre, 2002, p. 72-73. C’est vraiment intéressant de voir dans son développement l’évolution de cette affaire ; *ibid.*

²⁷⁰ Voir plus sur les deux canons et la problématique relative apparue dans MAXIME de Sardes, *Le Patriarcat œcuménique dans l’Église orthodoxe*, Thessalonique, Institut Patriarcal d’Études patristiques (coll. Analecta Blatadon, n° 24), 1973, p. 138-211 (en grec). De même, IDEM, *Le Patriarcat œcuménique dans l’Église orthodoxe* (Étude historique et canonique, traduit du grec par Jac. Touraille), Paris, Beauchesne (coll. Théologie historique, n° 32), 1975, p. 169-253.

²⁷¹ Jean Zonaras est un moine de l’Église de Constantinople et un éminent canoniste qui a vécu de la fin du 11e siècle jusqu’à probablement après 1160.

ordonnent et les administrent »²⁷². Dans la même vision des choses, on peut voir également le canon 11/VIIe qui fait référence à un cas parallèle et qui trace l'action juridictionnelle du patriarche œcuménique au sein du Patriarcat de Constantinople.

D'ailleurs, le Prof. Archim. Job Getcha confirme également dans ce sens : « Il nous semble que la notion de ce droit d'appel se fonde sur la pratique du droit d'appel au métropolitain, établi par les canons 28, 29 et 125 du Concile local de Carthage (419), et dont il s'avère un développement. Ces derniers canons établissaient le principe qu'en cas de litige avec un évêque, il convenait de faire appel au premier d'entre eux dans la région, c'est-à-dire au métropolitain. Par conséquent, les canons 9 et 17 de Chalcédoine (451) ne font qu'extrapoler cette pratique antérieure en ajoutant que si le métropolitain de la région ne peut résoudre le litige, il incombait au premier d'entre les métropolitains, c'est-à-dire à l'"exarque" ou au "patriarche" de trancher le litige »²⁷³. Les canons 9 et 17 affirment donc le rôle du *synode* de l'éparchie (*métropolitain*), comme première instance de jugement, de toute sorte d'affaires qui concernent chaque éparchie. Ensuite, comme deuxième instance, à laquelle les évêques recourent, a été désigné l'exarque de *diœcesis*, qui convoque le *synode* majeur (*exarchal* ou *patriarcal* respectivement) pour juger et résoudre l'affaire, comme nous avons vu auparavant. En d'autres termes, ce qui est très important et constitue une évolution considérable (création du niveau intermédiaire d'appel [b1 et] b2), c'est le droit d'appel soit à l'exarque de *diœcesis*, soit devant le trône patriarcal de Constantinople²⁷⁴. Rappelons que le terme d'"exarque" désignait alors le président des Synodes de chaque *Diœcesis*. Néanmoins, si l'on acceptait que les canons 9 et 17 de Chalcédoine (451) eussent créé un nouveau système de droit d'appel au sein de l'Église "répandue à travers tout l'univers" différent ou complémentaire de celui qu'institue le Concile local de Sardique (343), l'on introduirait deux principes parallèles et égaux au même niveau de droit d'appel au sein de la *Pentarchie conciliaire* (communauté synodale des Églises établies localement). Cette dualité altérerait la structure « entre l'un et le multiple » de la communion ecclésiale et synodale envisagée pertinemment par le 34e canon apostolique sur la base du principe trinitaire — dans une perspective théologique et ecclésiologique et non pas dans une perspective historique et culturelle.

Il faut souligner, par ailleurs, que certains cas canoniques spécifiques sont traités par le système de la Pentarchie des Patriarcats (IVe Concile œcuménique de Chalcédoine-451)²⁷⁵.

²⁷² Jean ZONARAS, "Commentaire au canon 17 du IVe Concile œcuménique de Chalcédoine", in G. A. RHALLIS-M. POTLIS, *Syntagma des saints Canons* [Recueil de canons], t. II, Athènes 1852 [Athènes, éd. Grigoris, ²1992], p. 260 (en grec).

²⁷³ Archim. Job GETCHA, "Le droit d'appel au Patriarche de Constantinople...", *op. cit.*, p. 182.

²⁷⁴ Voir également MAXIME de Sardes, *Le Patriarcat œcuménique...*, *op. cit.*, p. 169-253.

²⁷⁵ Voir à ce propos VI. I. PHIDAS, *L'institution de la Pentarchie des Patriarcats*, Athènes, vol. I, *Présumptions de la formation de l'institution (du commencement jusqu'au 451)*, 1969, 350 p. ;

C'est ici qu'il faut retrouver le sens primitif précis du mot "Pentarchie", utilisé souvent de nos jours de façon beaucoup plus générale et parfois méfiante. Il s'agit de la *synodalité* de tous les Primats des Églises patriarcales et autocéphales, agissant comme tribunal relationnel suprême et ultime. On trouve très souvent dans les sources canoniques des phrases comme p. ex. pour telle ou telle question, "la *Pentarchie* l'emportera". Au sein de l'Église orthodoxe, cette praxis synodale canonique survit encore. Il suffit de citer l'événement récent du problème ecclésiastique survenu au Patriarcat orthodoxe de Jérusalem. Un synode extraordinaire (il s'agit toujours de synodes extraordinaires) a été convoqué par le patriarche œcuménique Bartholomée Ier au Phanarion avec tous les *quinze Primats* des Églises patriarcales et autocéphales orthodoxes actuelles, qui ont traité cette question canonique judiciaire en suspendant le patriarche de Jérusalem (24 mai 2005)²⁷⁶. S'il fallait actualiser l'expression des sources canoniques, on pourrait dire que c'était "la *Quinzarchie* qui l'a emporté"...

Pour récapituler, le IV^e Concile œcuménique de Chalcédoine institue le système patriarcal et institutionnalise en intercalant ainsi l'*ekkliton* patriarcal (niveau b2) entre le système métropolitain et l'"autorité" singulière du protos²⁷⁷, c'est-à-dire un droit d'appel qui découle du *siège* du patriarche de chaque Patriarcat. C'est ce même Concile œcuménique qui institue un deuxième système canonique, le système de la Pentarchie des Patriarcats, et réaffirme, en conformité avec la vision ecclésiologique du canon 34/Apôtres, les décisions conciliaires du Concile local de Sardique, qui est bien le droit d'appel suprême et ultime, qui découle du *rang* du *protos*, du pape et patriarche de Rome. Autrement dit, le système de la Pentarchie réconfirme et renforce le droit d'appel suprême et ultime existant comme droit canonique au sein de l'Église "répandue à travers tout l'univers"²⁷⁸ du premier millénaire. Or pour le deuxième millénaire, « il faut se rappeler que la notion du droit d'appel provient de l'ordre des diptyques découlant de la Pentarchie qui demeure un système et non pas une institution. Par conséquent, le droit d'appel, tout comme les diptyques, sont de l'ordre fonctionnel (relève d'un système) et n'implique aucunement une nature particulière (ou une institution). Le droit d'appel n'appartient pas au siège de Constantinople par nature, mais lui incombe de par son rang dans les diptyques »²⁷⁹. C'est ainsi que le patriarche œcuménique reçoit le droit d'appel suprême et ultime au sein de l'Église orthodoxe, en tant que *locum tenens* du Patriarcat de Rome, actuellement en désunion.

vol. II, *Problèmes historico-canoniques concernant l'exercice de l'institution (451-553)*, 1970, 275 p. (en grec).

²⁷⁶ Voir *Épiskepsis*, n° 648 (31-5-2005), p. 19-20.

²⁷⁷ Pour l'Église orthodoxe, l'"autorité" unique ("*mono-autorité*") du protos constitue un *charisme* et non pas un *système*.

²⁷⁸ Voir le canon 57 du Concile local de Carthage (419) ; cf. canon 56 du Quinisixte Concile œcuménique *in Trullo* (691).

²⁷⁹ Archim. Job GETCHA, "Le droit d'appel au Patriarcat de Constantinople...", *op. cit.*, p. 182-183. Probablement, le p. Job ici se réfère au niveau c de droit d'appel.

Le droit d'appel au Patriarcat œcuménique de nos jours²⁸⁰

Nous avons évoqué la question du droit d'appel après la *désunion* ecclésiale survenue en 1054. En effet, la question de l'*ekkliton* devait rebondir après la *désunion* de 1054 entre le Patriarcat de Rome et le Patriarcat de Constantinople (et, par extension, les Patriarcats de l'Orient). D'après ce qu'on vient de voir, le droit d'appel suprême et ultime revient *par transfert* au trône patriarcal qui suit (en tant que *locum tenens*), de par son *rang* dans les diptyques canoniques. C'est une raison déterminante pour laquelle le recours est revenu au patriarche de Constantinople, c'est-à-dire une sorte d'exercice *extra-territorial* du droit de recours (il ne faut jamais confondre le droit d'appel avec l'ingérence [l'*empiétement*])²⁸¹. On doit par ailleurs souligner ici qu'après la chute de Constantinople (1453) ce droit a été renforcé par la création de l'institution de l'*Ethnarchie* par les Ottomans, lorsque le patriarche œcuménique, en raison des circonstances de l'époque, est devenu l'*interlocuteur* représentatif de la population chrétienne devant les autorités ottomanes. De même, les titulaires des Patriarcats de l'Orient ont dû présenter leurs affaires devant le Sultan, en utilisant l'intermédiaire du patriarche de Constantinople ; c'était lui leur représentant auprès de la Sublime Porte. Par conséquent, la modalité canonique d'exercice de l'*ekkliton* par le patriarche œcuménique ne se déduit pas de ces qualités patriarcales circonstanciées et la raison de son exercice actuel (pro tempore ?) pourrait un jour être réduite à néant si la pleine communion sera un jour restaurée. Néanmoins, depuis 1054 et jusqu'à présent, il exerce canoniquement ce droit ecclésial d'appel suprême et ultime *par transfert*, comme *locum tenens*, au sein de l'Église orthodoxe.

Pour conclure, la procédure canonique d'*ekkliton* est clairement présentée et systématisée dans les canons 34/Apôtres (2e-3e siècles), 3, 4 et 5/Sardique (343), 12, 19 et 20/Carthage (419), et 9 et 17/IVe (451), qui ont profondément influencé et formé la praxis canonique synodale telle qu'elle se présente encore de nos jours. Le droit d'appel au patriarche œcuménique de Constantinople, *exercé de nos jours*, est un droit canonique relevant d'abord de son *siège* [selon la présentation dans le tableau qui suit : **1a** et **1b**] et ensuite de l'ordre de son *rang* [**2**]. En d'autres termes, il s'agit d'un droit d'appel découlant :
— de son *siège* ([a] Canons 34/Apôtres ; 9 et 17/IVe-[b] Droit canonique pré-juridictionnel) ;
— de l'ordre de son *rang* (Canons 34/Apôtres ; 3, 4 et 5/Sardique [*par transfert* comme *locum tenens*]).

²⁸⁰ Voir les canons 34/Apôtres ; 3, 4 et 5/Sardique ; 9 et 17/IVe ; 19 et 20/Carthage.

²⁸¹ Cf. les articles *ad hoc* de S. VAILHÉ, "Le droit d'appel en Orient et le Synode permanent de Constantinople", in *Échos d'Orient*, t. XXIV (1921), p. 129-146, et de V. PHIDAS, "Droit stavropégiaque et droit de recours (*ekkliton*) du Patriarcat œcuménique", in *Épiskopsis*, t. 24, n° 497 (10/1993), p. 17-24.

On peut en effet distinguer les trois niveaux d'exercice du droit d'appel (*ekkliton*) par le patriarche œcuménique qui jouit de nos jours de ce triple droit canonique :

1a) Droit d'appel patriarcal

En tant que patriarche de son Patriarcat de Constantinople (Canons 34/Apôtres ; 19 et 20/Carthage ; 9 et 17/IVe)²⁸².

1b) Droit d'appel patriarcal fondé sur le *droit pré-juridictionnel*

En tant que patriarche de son Patriarcat, d'après son *droit pré-juridictionnel*²⁸³ (cf. canons 19 et 20/Carthage ; 9 et 17/IVe) institué *de facto* et *de jure canonico* à partir de 16e siècle (Église-Mère). Cela concerne les évêques de toutes les Églises autocéphales (et patriarcales ?) orthodoxes²⁸⁴ qui ont canoniquement émergé durant ces quatre derniers siècles (de 1589/1593²⁸⁵ jusqu'en 1998²⁸⁶) sur son territoire juridictionnel patriarcal.

2) Droit d'appel suprême et ultime

²⁸² Les canons 9 et 17/IVe ordonne *expressis verbis* que ce droit canonique d'appel revient au patriarche œcuménique dans les termes suivants : « [...] Si un évêque ou un clerc a quelque chose contre l'évêque métropolitain de l'éparchie, qu'il porte l'affaire devant l'*exarque* du *diœcesis* ou bien devant le trône de la cité impériale de Constantinople, et s'y faire rendre justice (c. 9/IVe) ; « Si en pareil cas l'évêque pense que son propre métropolitain l'a desservi, qu'il porte l'affaire devant l'*exarque* de *diœcesis* ou bien devant le trône de Constantinople pour s'y faire rendre justice, comme il a été dit plus haut [c. 9/IVe] » (c. 17/IVe).

²⁸³ Voir à ce propos notre recherche publiée, "Les différentes modalités canoniques d'exercice de la juridiction du Patriarcat œcuménique de Constantinople", in *Istina*, t. 40, n° 4 (1995), p. 371-375, et in *Le Messager Orthodoxe*, n° 141 (II/2004), p. 46-53). De même, dans Archim. Grigorios D. PAPATHOMAS, *Le Patriarcat œcuménique de Constantinople (y compris la Politeia monastique du Mont Athos) dans l'Europe unie (Approche nomocanonique)*, Thessalonique-Katérini, Éd. Épektasis (coll. Bibliothèque nomocanonique, n° 1), 1998, p. 98-131. Dans le présent fascicule, voir le texte précédent (n° 8).

²⁸⁴ L'exemple de l'Église autocéphale de Grèce est tout à fait significatif en ce sens. En effet, dans sa Charte statutaire de 1977 (Loi hellénique 590/1977), article 44, § 2, il est défini : « 2. *Le droit de se pourvoir en appel (ekkliton) devant le Patriarcat œcuménique*, à la suite de sentences irrévocables condamnant à la suspension, à la destitution du trône épiscopal ou à la dégradation, droit concédé aux métropolitains des Nouveaux Territoires par la clause VI de l'Acte patriarcal et synodal du 4-9-1928, est également accordé aux métropolitains de l'Église autocéphale de Grèce. [...] » ; souligné par nous. Ici, il ne s'agit pas du droit d'appel suprême et ultime (canons 3, 4 et 5/Sardique), de même qu'il ne s'agit pas non plus du droit d'appel patriarcal (canons 9 et 17/IVe), car l'Église [du Sud de] de Grèce est autocéphale, il s'agit de l'exercice d'un droit d'appel fondé purement sur le *droit préjuridictionnel* du Patriarcat œcuménique en Grèce en tant qu'Église-Mère. Sinon ce recours d'appel serait abusif et sans aucun fondement canonique. Voir le texte statutaire dans Archim. Grigorios D. PAPATHOMAS, *L'Église de Grèce dans l'Europe unie (Approche nomocanonique)*, Thessalonique-Katérini, éd. Épektasis (coll. Bibliothèque nomocanonique, n° 3), 1998, p. 632.

²⁸⁵ Autocéphalie et Patriarchie de l'Église orthodoxe de Russie.

²⁸⁶ Autocéphalie de l'Église orthodoxe de Tchéquie et Slovaquie.

En tant que protos (*primus*) patriarche dans le rang de la *Quinzarchie*, par transfert et comme *locum tenens*, au sein de l'Église orthodoxe "répandue à travers tout l'univers" (en conformité avec les canons 34/Apôtres ; 3, 4 et 5/Sardique)²⁸⁷.

* * * * *

Ceci étant, il faut également clarifier la question évoquée ici d'un point de vue supplémentaire. On sait très bien que les évêques doivent être élus et ordonnés par un synode épiscopal, qui délègue au moins (deux ou) trois évêques pour ordonner ce nouveau membre synodal²⁸⁸. En conformité avec la tradition conciliaire et canonique de l'Église, les membres du synode épiscopal doivent ensuite participer régulièrement à ce synode, y faire part de toutes les affaires importantes concernant leur "éparchie" (on dit généralement leur *épiscopie* ou *diocèse*), des décisions importantes qu'ils ont prises et des difficultés qu'ils ont rencontrées. Dans ces réunions, ils doivent vérifier leur communion dans la foi, et c'est toujours par l'intermédiaire de ces synodes qu'ils s'associent à la vie de l'Église répandue par l'univers entier. Ils peuvent enfin être jugés, condamnés et déposés par ces synodes, auxquels, par définition, eux-mêmes prennent part et participent.

De même, un synode doit se réunir dans le cadre d'une circonscription parallèle à l'administration civile. L'Église a toujours tenu à rappeler ce principe canonique²⁸⁹. Dans l'Empire romain de l'époque, depuis les réformes administratives de Dioclétien, les cités étaient regroupées en un certain nombre de "provinces" et tout naturellement l'Église a adopté ce cadre pour son compte, s'organisant en *synodes provinciaux* présidés par des évêques *métropolitains*. Il n'y a pas de vie synodale possible sans que le siège du chef-lieu confère à son titulaire la tâche de présider la concorde synodale²⁹⁰. Mais qu'il n'y ait pas de synodalité possible sans présidence implique comme corollaire immédiat qu'il ne peut pas y avoir de présidence sans synodalité (cf. canon 34/Apôtres). C'est en cela que la structure trinitaire de l'Église se distingue radicalement de la structure pyramidale de l'État. L'analogie (consciemment voulue) entre les synodes de l'Église et les découpages de l'administration civile s'accompagne d'une profonde différence de fonctionnement.

²⁸⁷ Voir les canons 3, 4 et 5/Sardique. Voir également à ce propos Archim. Grigorios D. PAPHOMAS, "Les différentes modalités canoniques d'exercice de la juridiction du Patriarcat œcuménique de Constantinople"..., *op. cit.*, in *Istina*, t. 40, n° 4 (1995), p. 379, et in *Le Messager Orthodoxe*, n° 141 (II/2004), p. 60-61.

²⁸⁸ Cf. canon 1/Apôtres.

²⁸⁹ Canon 17/IVe.

²⁹⁰ Voir canon 34/Apôtres.

Les empires se sont succédés, les découpages administratifs ont évolué, mais les termes canoniques antiques restent toujours valables et en usage. Les métropolitains présidant les synodes provinciaux ne sont pas élus personnellement pour présider le synode, mais sont élus pour être l'évêque du chef-lieu : c'est l'"autorité" du chef-lieu qui confère la présidence du synode à tous les évêques successifs du chef-lieu. Le président d'un synode, donc l'évêque métropolitain, doit agir au nom de tous les membres du synode dans les affaires qui concernent l'ensemble, leur rendre compte de tout ce qu'il fait, de même qu'eux, ils doivent l'informer de tout ce qu'ils font qui pourrait mettre en cause la volonté commune. On voit que, dans le cadre de ces règles, le président d'un synode ne peut pas être considéré comme un "chef", mais comme un *protos* et *caput* par rapport aux autres²⁹¹.

Les synodes provinciaux ne suffisaient cependant pas à répondre à tous les besoins que pouvaient susciter la communion des évêques dans le cadre de l'Église répandue par tout l'univers, ils ne pouvaient non plus suffire à exprimer sa catholicité, c'est-à-dire la communion des évêques au sein des synodes provinciaux et des synodes provinciaux eux-mêmes avec ce qui a toujours été cru « par tous et en tout lieu » selon la formule de saint Jean Cassien. Et ces synodes provinciaux n'étaient pas non plus capables de résoudre les conflits susceptibles d'altérer le bon *ordre* ("*taxis*") dans la vie de l'Église entière. Il y fallait un cadre de discussion et un ressort d'appel plus vaste d'une part, et aussi une "autorité" permanente veillant à la solution des conflits disciplinaires et canoniques. Sans l'"autorité" permanente d'un siège local déterminé, la synodalité ne pouvait pas s'exercer.

Les Conciles œcuméniques apportaient certes une réponse, et leur histoire, leur succession marque l'essentiel de la vie de l'Église, mais ils se réunissaient extraordinairement. Les Conciles œcuméniques n'ont jamais constitué une institution régulière dans la vie de l'Église. Ils représentaient plutôt des événements exceptionnels, dont la réception faisait l'objet d'un processus long et souvent imprévisible. Les Patriarcats comme cadres plus restreints que l'Empire et plus vastes que la province étaient donc nécessaires pour certains débats, théologiques et canoniques. Ce cadre intermédiaire avait été providentiellement fourni par la réforme de l'administration impériale qui fut l'œuvre de l'empereur Dioclétien, quelques années avant que l'édit de tolérance de Constantin, promulgué à Milan (313), marquât le début d'une ère nouvelle dans l'histoire de l'Église, précédant de peu la convocation, par le même empereur Constantin, du Ier Concile œcuménique de Nicée (325).

²⁹¹ Cf. canon 34/Apôtres qui, à partir de sa référence trinitaire, exclut toute forme d'hégémonisme, de subordinationisme et de polyarchisme.

En définissant quinze grands diocèses administratifs civils pour son Empire (qui selon les conceptions de l'époque représentait tout l'univers civilisé), Dioclétien assura la cohérence de l'Empire romain. On se gardera de faire une confusion entre le sens civil et antique de ce mot (les quinze diocèses de l'Empire, qui avaient une dimension moyenne s'établissant grosso modo au niveau des Nations-États de l'ère moderne) l'empereur Dioclétien permettait aux nombreuses provinces de base du monde romain et civilisé de participer à la vie universelle. *Mutatis mutandis* il en fut aussi dans la vie de l'Église, d'après notamment l'ordre conciliaire : « Il est d'usage que les provinces ecclésiastiques s'adaptent à l'état de l'organisation civile »²⁹². Les évêques des différents synodes provinciaux eurent alors la possibilité de participer, de temps à autre, à des Conciles locaux, événements sans périodicité qui permettaient de débattre des grandes questions, théologiques ou canoniques, de la vie de l'Église.

C'est ainsi qu'une série de Conciles locaux prirent des décisions qui se trouvent à la base de la Tradition canonique et qui ont été rassemblées avec les décisions des Conciles œcuméniques, dans le *Corpus canonum* de l'Église (1er-9e siècles). Leur caractère épisodique cependant, ainsi que l'absence de capitale civile permanente au niveau des Provinces ne permirent pas à la plupart d'entre eux de dégager à ce niveau une "autorité" qui pût jouer un rôle d'appel et de confirmation des décisions provinciales. Il était évident par tous en effet que c'était l'apostolicité et la canonicité ecclésiastiques envisagées par le 34e canon apostolique qui demeurait diachroniquement valable et qui pouvait donner à son titulaire une autorité particulière et stable dans les débats de l'Église.

Il ne semble donc pas que, d'une manière générale, les synodes provinciaux soient parvenus à dégager des présidences permanentes, sauf dans le cas des trois plus grandes villes de l'époque, Rome, Antioche et Alexandrie, avec une préférence d'appel pour Rome pour des raisons d'apostolicité et des martyrs (canons 3, 4 et 5/Sardique), et successivement une seconde préséance pour Constantinople 'la Nouvelle Rome' (canons 3/IIe ; 9, 17 et 28/IVe). Le titre de patriarches sera par la suite attribué à leurs titulaires (IVe Concile œcuménique de Chalcédoine-451). Chacun de ces sièges exerçait sa primauté synodale sur un Patriarcat. On eut alors le système conciliaire de la Pentarchie des Patriarches : l'Église ne pouvait se reconnaître comme communion que dans une synodalité au niveau administratif suprême de l'Église, et le système synodal de la Pentarchie permettait d'éviter tout sorte d'hégémonisme, de subordinationisme ou de polyarchisme.

²⁹² 17e canon du IVe Concile œcuménique de Chalcédoine (451) et 38e canon du Quinisixte Concile œcuménique *in Trullo* (691).

Après la rupture de la communion ecclésiale (1054), le Patriarcat de Rome s'est retrouvé le seul en réalité Patriarcat en Occident, et c'est à Constantinople qu'il revint d'assumer la diaconie de présidence (y compris le droit d'appel suprême et ultime) des Églises patriarcales redevenues quatre en Orient, puis de toutes les Églises autocéphales-patriarcales (existant sur son ressort territorial patriarcal [16e-20e siècles]) du deuxième millénaire. Le privilège qui avait été accordé initialement à Rome, à Antioche et à Alexandrie était de confirmer les métropolitains de toutes les provinces d'un diocèse civil, d'arbitrer entre eux et éventuellement d'exercer un droit d'appel. Ainsi naquit le concept d'autonomie. Constantinople, pour se constituer en Patriarcat, reçut trois diocèses civils : le Pont, la Thrace et l'Asie mineure. Le privilège qui fut initialement accordé à Rome (1er millénaire), puis *par transfert* (comme *locum tenens*) à Constantinople, la Nouvelle Rome (2e millénaire), fut celui de pouvoir recevoir tous les appels de l'Église, et de pouvoir juger "en cassation".

Pour récapituler, le rôle de recevoir des appels du Patriarcat de Constantinople, est le privilège de Constantinople depuis que Rome, en raison de la *désunion* (1054)²⁹³, ne se trouve pas au sein de la communion des Églises patriarcales et autocéphales (*orthodoxes*), et il le restera aussi longtemps que cette désunion demeurera sans restauration au sein de l'Église, telle qu'elle est répandue par tout l'Univers. Le Patriarcat œcuménique de Constantinople joue donc toujours son rôle d'appel, aussi bien (a) comme *patriarche* de son Patriarcat (niveau b2) que (b) comme *locum tenens* du pape et patriarche de Rome (niveau c), ainsi que de confirmation et de coordination au sein de l'Église orthodoxe. Encore récemment c'est sous la présidence du patriarche œcuménique de Constantinople qu'une réunion des Églises patriarcales et autocéphales confirma la déposition d'un patriarche (Jérusalem), puis c'est ce même patriarche œcuménique qui demanda à une Église établie localement d'observer la procédure canonique pour la déposition d'un évêque afin qu'il pût éventuellement user de son droit d'appel.

²⁹³ Voir à propos de ce sujet dans Archim. Grigorios D. PPATHOMAS, "Les différentes modalités canoniques d'exercice de la juridiction du Patriarcat œcuménique...", *op. cit.*, in *Istina*, t. 40, n° 4 (1995), p. 369-385. De même, in *Témoignage et Pensée orthodoxes*, n°s 11-12 (3-4/1999), p. 22-35 (bilingue), in *Le Messager Orthodoxe*, n° 141 (II/2004), p. 42-72, 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. IV, p. 77-114, et in Archim. Grigorios D. PPATHOMAS, *Kanonika; a[morfa (Dokivmia Kanonikh" Oijkonomiva")* (*Questions ecclésiologique-canoniques (Essais d'Économie canonique)*), Thessalonique-Katérini, Éd. Épektasis (coll. Bibliothèque nomocanonique, n° 19), 2006, ch. V, p. 175-229 (en grec). Voir également dans le présent fascicule, le texte précédent (n° 8), le chapitre C, 1.

La préséance ainsi accordée au siège de Constantinople lui est accordée *inter pares*²⁹⁴, parmi ses égaux, selon le *rang*, c'est-à-dire qu'elle consiste à exercer la présidence parmi les Églises patriarcales et autocéphales. C'est en tout état de cause entre les Églises orthodoxes établies localement que la communion doit régner. Il ne s'agit pas d'un accord de "*chefs*" mais d'*Églises*. Cela interdit qu'une décision canonique de portée capitale, mettant en cause l'étendue de la communion, puisse être prise par une Église établie localement (patriarcale ou autocéphale), sans qu'elle ait reçu l'approbation des autres Églises. Il n'était donc pas possible à l'Église patriarcale de Russie d'accorder l'autocéphalie à sa Métropole d'Amérique sans avoir sollicité l'accord des autres Églises autocéphales, comme ce fut hélas le cas. L'Église russe agissait en effet en vertu du sentiment qui l'animait d'avoir à elle seule un statut universel. Il s'agit de l'exercice d'un universalisme ecclésial, russe en l'occurrence, de la part d'une Église patriarcale (de type nationale). Ici encore et au sein de l'Église orthodoxe, c'est au Patriarcat œcuménique de Constantinople de jouer le rôle de préséance qui lui revient et de jouer, non pas un rôle propre universel, mais une diaconie de présidence dans la communion des Églises patriarcales et autocéphales.

Toutefois, il ne peut pas y avoir de fonctionnement d'une réunion synodale (d'un synode) de l'Église à quelque échelon que ce soit sans que quelqu'un assure la présidence ; et au niveau du système de la "Pentarchie des patriarches", ce rôle était joué jadis par le patriarche de Rome. Depuis 1054, ce rôle, comme on l'a vu, est dévolu au patriarche de Constantinople. Il faut noter que ce rôle implique également qu'il doive exercer un dernier appel dans tous les cas où un jugement est porté concernant la condamnation d'une personne. On ne peut donc nier que le patriarche œcuménique ait un rôle singulier à jouer — comme les présidents de tout synode, chacun à son échelle, mais le patriarche œcuménique à l'échelle de l'ensemble de l'Église orthodoxe répandue par tout l'univers. (C'est ce rôle qu'il a joué récemment en invitant l'Église de Grèce à adopter une procédure correcte pour condamner un évêque, afin que lui puisse ultérieurement le juger en appel).

Tels furent donc les éléments de l'exercice de droit d'appel, de l'*ekkliton*, au sein de l'Église répandue à travers tout l'univers au cours des siècles du premier millénaire et au sein de l'Église orthodoxe au cours des siècles du deuxième millénaire.

²⁹⁴ L'expression synodale "*primus inter pares*" (premier parmi les égaux) signifie : il est "*inter pares*" selon le *siège* (épiscopal) et "*primus*" selon le *rang* (patriarcal).

E. Église et Monde

10. Démocratie et ecclésialité **(L'êtré démocratique et l'êtré ecclésial)²⁹⁵**

On s'interroge encore aujourd'hui sur le rapport entre ces deux aspects de notre vie humaine, la démocratie et l'ecclésialité (ou la *démocratie* et la *synodalité*), alors que, au cours des siècles, la question posée a été clarifiée de façon concrète et manifestement pertinente.

D'emblée, le mot "démós", le *dh`mo* athénien, qui signifie "assemblée de peuple", a la même origine que le mot *devma*, "démás", qui veut dire en grec "corps". Par conséquent, tous les deux mots font communément référence à une *communauté d'existence, de pensée et d'action*. Comme l'*unique corps* humain a des fonctionnements communs, alors que ses membres sont unis harmonieusement l'un à l'autre, de la même façon les membres d'une Assemblée ou d'une Communauté d'un peuple fonctionnent comme un corps et les membres sont liés harmonieusement entre eux. Partant de cette conception, l'Apôtre Paul a bien adapté la notion de peuple de Dieu en tant que corps au *nouveau "démós"*, non pas au "démós" social, mais au *peuple de Dieu*, l'Église (voir notamment Rom, ch. 12 et 1 Cor ch. 12).

En fin du compte, quel est le lien entre ces deux paramètres le "démós" social et le "démós" ecclésial ? Nous examinerons donc brièvement cette question de trois points de vue, en partant justement du "principe de majorité" qui constitue l'élément fondamental de la condition démocratique, pour élucider l'aspect unique en son genre, l'aspect de l'ecclésialité.

A. De l'Antiquité hellénique des Philosophes

Si nous remontons jusqu'à l'Antiquité, nous ne retrouvons pas vraiment de trace, dans la tradition hellénique antique qui se veut "démocratique", du principe de majorité. Le monde occidental, par la suite, afin de distinguer ce qui est *juste* de ce qui est *faux*, s'est fondé sur le principe d'authenticité, sur les preuves *infaillibles*, sur les principes de majorité et d'utilité du résultat. Pour les philosophes hellènes de l'Antiquité, ces principes sont inconnus et

²⁹⁵ Texte publié dans (Collectif) *Omagiu Profesorului Nicolae V. DURA la 60 de ani*, Constanta, Editura Archiepiscopiei Tomisului, 2006, p. 1275-1277.

totallement inconcevables. La vérité est établie lorsque tous sont unanimement d'accord et que chacun lui apporte son témoignage (c'est-à-dire lorsque tous partagent la même opinion et que chacun transmet sa propre expérience).

Commençons par un paradigme. Démocrite dit que, si j'affirmais, devant un pot de miel, que le contenu du pot est amer, on me dirait que je mens, que je m'éloigne de la vérité, et cela, non pas parce qu'il existerait, en dehors et au-dessus de nous, une force ou quelqu'un qui décide de ce qui est sucré et de ce qui est amer, mais tout simplement parce que l'expérience de chacun témoigne de ce que le miel est sucré. Par conséquent, si je soutiens le contraire, je ne me trouve pas en accord avec vous, car je ne partage pas votre expérience. Voilà donc où commence la démocratie pour les Hellènes de l'Antiquité (Héraclite d'Éphèse : « Καϑ' οἱτι ἀ[ν] κoinωνησμεν, ἀλληγευμεν: ἀ} δ' ἀ] ἀ[ν] ιγδιασμεν, yeudovme-qa ») : lorsque tous contribuent à l'épreuve commune pour que la vie soit *véritable*. *La vérité ne relève donc pas de la majorité, mais du partage, du consensus sur l'expérience commune*. Or la majorité est valide et porte une valeur réelle, lorsqu'elle sert de la vérité. Mais la *majorité autonome* ou *autonomisante* peut facilement détourner la vérité. C'est justement pour cela qu'on ne peut pas avoir *majorité sans vérité*. Dans le cas contraire, la *majorité* peut facilement servir le mensonge ou l'aliénation...

B. De la Théologie ecclésiale

Nous sommes maintenant invités à faire une distinction entre “démocratie” et “ecclésialité”. L'Église relève-t-elle du démocratique ? On peut tout aussi bien répondre “oui !” que “non !”. “Oui”, parce que l'ecclésialité porte en elle et représente l'*idéal démocratique* comme *modus vivendi* socio-personnel et socio-universel. “Non”, dans la mesure où la démocratie suppose une dimension unique, la dimension *horizontale* (démocratie), cependant que lui échappe la dimension *verticale*. En d'autres termes, la démocratie est incompatible avec la vie du corps ecclésial, car elle demeure *éonistique*²⁹⁶ et représente un

²⁹⁶ Du mot *éon* (αἰων), l'ère, le siècle, le temps : *sécularisme* (du “sæculum”). Le terme *éonisme* désigne la mentalité des hommes (αἰωνισμο;) 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*” (un rejet de Dieu dans la transcendance) 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 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” (εἰς τὸν αἰῶνα τῆς αἰῶνος) (ce siècle-ci) sur l'αἰῶν οἰ μὲλλον (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.

monophysisme — sinon politique, tout au moins — théologique. Elle peut s’accomplir et est *complète* comme système *poli-tique*, mais elle demeure néanmoins *déficitaire*, lorsqu’elle prétend notamment se substituer à l’ecclésialité *divino-humaine*, qui demeure pour ceux qui arrivent à la vivre (*mevqexi*", *méthexis-participation*), la voie vitale aussi bien pour le “siècle présent” que pour le “siècle à venir”...

Par ailleurs, la démocratie demeure profondément *choisie* (*ejklekth*;) mais certainement pas *charismatique* (*carismatikhv*). En effet, la démocratie refuse le *charisme* : elle fait découler l’autorité de la volonté populaire. Dans l’Église, la qualité épiscopale est *charismatique* (même si le peuple *a choisi* son évêque), car l’évêque reçoit un ministère (*charisme* constitutif et récapitulatif de son Église locale) par un saint Mystère (*chirotonie*) de l’Église, et il l’exerce en *communio synodale* avec l’ensemble des évêques de l’Église, en participant à un synode local. La notion théologique de la synodalité est bien autre chose que la démocratie. Enfin, la démocratie prétend se justifier par l’humanisme. Mais elle nous propose un humanocentrisme qui se trouve à l’opposé du théanthropisme chrétien : *l’homme-Dieu* veut substituer au *Dieu-homme*...

C’est cependant un *lapsus* de qualifier l’Église par cette notion, parce qu’elle *est autrement*. Le ‘*démo*-cratique’ constitue certes une haute conception humaine de la vie *poli-tique* = publique (et par suite du droit) dans une perspective *foncièrement* horizontale (*démos*) qui concerne l’implantation d’une “société parfaite” (*societas perfecta*) ayant pour but le service de l’homme — l’“être démocratique”, noyau essentiel de cette perspective — dans des relations d’égalité (droits-*kratos* [*état*]) et de respect réciproque (obligations-*démos*) communément imposées et acceptées par le même *démos* [cf. la conception contemporaine des Droits de l’Homme et du dualisme imposé : droits-obligations, qui découle de ceux-là).

Mais, ‘l’ecclésial’ est en dehors de cette dimension et également loin de toute “*ecclésiocratie*”. Pourquoi ? En tant qu’événement constituant une communauté historique comme réalité eschatologique dans l’histoire — et c’est une réalité qui advient constamment *en Christ* et *dans l’Esprit Saint* —, l’ecclésialité est *autrement* profonde et *autrement* vitale. En tant qu’*in-stitution* dans l’histoire, l’Église, relève du droit “*non démo*-cratique” mais “*théo*-cratique”, ou plutôt “*théo*-andrique” [voire *divino-humain*]. Or, ce “*théo*-” de l’Église n’est donné qu’*en Christ* (*dans l’Esprit Saint*) et la réalité “Christ” (ou mieux, l’événement-Christ, *gegono*;" tou` Cristou`) implique *à la fois* la réalité humaine dans son intégralité et la réalité divine *ajsugcvtw*" (“sans mélange, ni confusion”) et *ajdiairevtw*" (“sans séparation, ni division”)²⁹⁷. Le “Je” de l’Église ne représente pas un aspect distinct de celui que désigne le “Je” du Christ Lui-même. En tant que réalité pleinement *horizontale et*

²⁹⁷ Cf. la *définition de la foi* du IV^e Concile œcuménique de Chalcédoine (451).

verticale à la fois, l'Église n'a cependant pas son droit (ni son "Je") *par* elle-même, et elle ne le tient pas non plus *du* "demos ecclésial". Bien qu'elle assure une communion profonde entre les hommes, cela ne se réalise qu'en passant à travers *la communion mystérique avec Dieu*²⁹⁸.

Ici encore, il suffit de regarder ce que sont les "rapports de l'homme avec les autres hommes, ses prochains [*synanthropes*], et avec Dieu" (Abba Dorothée) : l'Église, comme le [et en tant que] Royaume — et les icônes aussi d'ailleurs — devient, en fin de compte, une réalité explicitement *uni-dimensionnelle* (comme effectivement le *cercle* de l'abba Dorothée...). Nous avons là la dimension du Royaume à venir, où l'incrédé est en pleine communion ontologique avec le créé.

L'Église, en effet, a comme but la plénitude eschatologique, déjà inaugurée dans l'Histoire : le Royaume qui est "déjà là et pas encore" réellement présent, bien que caché²⁹⁹. Ainsi, l'"être démocratique" et l'"être ecclésial" ne peuvent jamais être comparés. Le premier — strictement historique — pourrait s'inscrire dans le deuxième — qui reste bien foncièrement eschatologique — et c'est pour cette raison que l'historique ne peut jamais être confondu avec l'eschatologique et encore moins le supplanter... Or il ne faut jamais oublier que l'aspect démocratique demeure décidément une *réalité historique*, mais manifestement une *utopie eschatologique*...

C. De la Tradition canonique conciliaire

Lors des Conciles ecclésiaux, locaux ou œcuméniques, si les évêques se rassemblent, ce n'est pas dans le but d'exposer leur opinion ou leur "position" ou encore — comme on le dit couramment — leur "point de vue" et imposer ainsi leur propre avis par le biais du principe de majorité, c'est pour manifester l'expérience vécue, et en témoigner, tant en raison de leur expérience personnelle par participation (*μενυομαι*) au corps mystique du Christ qu'à cause de l'expérience du corps ecclésial qu'eux-mêmes récapitulent. C'est pourquoi il a pu se produire que des Conciles locaux et œcuméniques qui réunissent des évêques — qui, parfois, représentaient la *majorité* — aient été, à posteriori, rejetés par la « conscience » de l'Église ; les évêques sont rentrés dans leurs provinces et le corps ecclésial les a, tout simplement, renvoyés, non qu'ils eussent violé quelques principes idéologiques, mais parce qu'ils ne le représentaient pas. Il en va d'une certaine manière comme du miel : "Si tu nous dis qu'il est amer, nous te *coupons* de la communauté [cf. la formule canonique : "exclu de la communion"], nous te refusons"...

²⁹⁸ Cf. 1 Jn 4, 7-21.

²⁹⁹ Cf. Mt 11, 25.

Il y a lieu de faire ici un rappel. L'Église marche sur les traces des saints et s'exprime par leur bouche. Les saints ne sont pas des individus, ce sont des personnes. La différence n'est pas seulement théorique : lorsqu'un homme est véritable, notre humanité tout entière en est agrandie. Nous voyons donc en la personne du saint celui que nous souhaitons tous devenir et, puisqu'il a réussi, tous peuvent réussir. Lorsqu'on voit un homme saint, on se sent être en lui. Il nous emmène avec lui et nous mène un peu plus loin...

C'est d'ailleurs le *principe de l'unanimité*, posé à la base de la vie et de l'expérience ecclésiales, du vécu et de la participation à l'expérience de la Révélation au cours des siècles, qui a été retenu dans les synodes de l'Église primitive et ancienne comme le critère décisif des décisions synodales. Il est remarquable que les Conciles qui se sont tenus dès l'époque de saint Cyprien semblent bien avoir été régis par le principe d'*unanimité*. Cette pratique était en usage au cours des trois premiers siècles.

C'est néanmoins à partir du 4^e siècle que cette réalité ecclésiale est modifiée prendre une autre forme ou plutôt un autre contenu. En effet, les canons du 4^e siècle, dont nous pourrions nous servir pour l'étude de ce problème, reflètent le passage — et cela après la date-charnière de l'Édit de Milan (313) — de l'*unanimité synodale* à la *majorité synodale*. Ce sont le 6^e canon du I^{er} Concile œcuménique de Nicée (325) et le 19^e canon du Concile local d'Antioche (341). Ce qui est fort intéressant c'est que ce même Concile local d'Antioche confirme aussi bien l'*unanimité synodale* (canon 15 : « [...], *que tous les évêques de l'éparchie ont été unanimes à porter un jugement* ») que la *majorité synodale* (canon 19 : « [...], *que l'on observe le vote de la majorité* »), fait qui reflète justement la transformation intervenue au cours du 4^e siècle. Cela dit, ce n'est pas le *principe d'unanimité*, qui demeure un donné canonique et qui doit être examiné ici, mais, au contraire, c'est le principe de majorité, qui doit être examiné et analysé en priorité.

Tout d'abord, le texte du **6^e canon** du I^{er} Concile œcuménique de Nicée parlant de l'élection des évêques, *in fine*, est ainsi conçu :

« [...]. D'autre part, l'élection épiscopale ayant été faite en commun avec discernement et d'une manière conforme au canon ecclésiastique, même si deux ou trois font de l'opposition par pur *esprit de contradiction*, *que l'on observe le vote de la majorité* [krateivtw hJ tw`n pleiovnwn yh`fo"] ».

Le deuxième canon, que nous devons également examiner ici, fait alors un pas en avant en direction du renforcement du pouvoir du Synode. Le **19^e canon** d'Antioche renvoie également aux élections et aux consécrations des évêques qui apparaissent liés à la formation de l'institution synodale. Nous lisons dans ce canon :

« Un évêque ne peut être élu sans synode et sans la présence de l'évêque métropolitain de l'éparchie ; en plus de la présence indispensable de celui-ci, il est en tout cas nécessaire que soient présents tous les évêques co-célébrants de l'éparchie, que l'évêque métropolitain aura convoqués par lettre. Si tous viennent, ce sera pour le mieux ; si cela est difficile, il faut absolument que la majorité des évêques soit présente ou qu'elle envoie par écrit son assentiment à la consécration en sorte que la chirotonie ait lieu soit en présence de la majorité soit avec son approbation écrite. Si l'on contrevient à cette ordonnance, la chirotonie n'aura aucune valeur. Si au contraire, tout se passe selon cette ordonnance, et que quelques-uns s'y opposent par *esprit de contradiction, que l'on observe le vote de la majorité* [kratei`n th;n tw`n pleiovwn yh`fon] ».

Dans le 6^e canon du I^{er} Concile œcuménique de Nicée ainsi que dans le 19^e canon du Concile local d'Antioche, c'est donc bien du principe de *majorité* qu'il est fait mention, mais uniquement à titre de recours ultime, et à la condition que les mobiles des opposants soient bas et intéressés. Sinon, les Conciles/Synodes, prenant leurs décisions à *la majorité*, et non à *l'unanimité*, peuvent voir leur autorité contestée, à moins qu'il ne soit prouvé, ainsi que le prévoit le 19^e canon d'Antioche, que la minorité a agi en raison d'une "querelle particulière". Autrement dit, c'est à partir du 4^e siècle que l'Église "devient", petit à petit, plus ... "*majoritocratie*" ou plus ... "*arithmo-cratie*", et donc plus ... "*démo-cratie* !...

C'est en effet que « si nous comparons le 19^e canon d'Antioche au 4^e canon du I^{er} Concile œcuménique, qui fait également référence aux élections et aux chirotonies des évêques, il apparaît clairement que le canon d'Antioche constitue, avec une hésitation notable, un pas en direction du renforcement du pouvoir du Synode au détriment de l'Église locale. Ce pas important consiste en l'introduction (pour la première fois ?) du *principe de majorité* dans l'institution synodale. *Ce principe soulève de sérieux problèmes ecclésiologiques, parce qu'il sous-entend que la quantité est un critère décisif de l'unité de l'Église, ce qui va à l'encontre du caractère ("éthos") de l'Ecclésiologie ancienne* (il est très probable qu'à cette époque, les hérétiques étaient *majoritaires*). *Le principe de majorité, qui se trouve à la base du droit séculier des régimes démocratiques, risque de transformer l'institution synodale en une institution purement juridique* ; c'est la raison pour laquelle il n'avait pas été appliqué dans les synodes de l'Église ancienne, sauf lorsque toutes les tentatives de parvenir à l'unanimité s'étaient avérées infructueuses »³⁰⁰. C'est le même problème qui est posé de nos

³⁰⁰ J. D. ZIZIOULAS, " JO sunodiko;" qesmov" Ú JIstorikav, ejkklhsiologika; kai; kanonika; problvmata" [L'institution synodale : problèmes historiques, ecclésiologiques et canoniques], in *Timhtiko;n ajfiervwma ejj" to;n Mhtropolivthn Kivtrou" Barnavban* ["Mélanges en l'honneur du Métropolitain Barnabé de Kitros"], Athènes, 1980, p. 176. De même, IDEM, "L'institution synodale. Problèmes historiques, ecclésiologiques et canoniques", in *Istina*, t. 47,

jours par l'insistance que mettent certaines Églises patriarcales ou autocéphales orthodoxes sur le *nombre des fidèles* pour revendiquer par la suite soit des droits de préséance dans la *taxis* canonique de l'Église soit des droits de responsabilité au sein de la "diaspora" orthodoxe. [Cf. le "Mythe des grands et des petits"...].

De plus, « les synodes qui expriment l'unanimité et la communion de *tous* les évêques "répandus à travers tout l'univers"³⁰¹, jouissent d'une validité et d'une autorité suprêmes, étant donné que ces synodes ont été finalement approuvés par le "Amen" du peuple de Dieu. C'est de cette manière que l'institution synodale pourra retourner à sa source, qui est aussi la source et l'expression ultime de toute l'unité de l'Église, c'est-à-dire à la communion eucharistique. De même que, dans la divine Eucharistie, le "Amen" du peuple de Dieu se trouve parmi les conditions *sine qua non* définissant la substance ecclésiologique des actes célébrés (pour les Orthodoxes, il n'est pas permis que la divine Eucharistie soit célébrée par le prêtre seul), de même dans le système synodal, le consentement du peuple est indispensable. Il faut cependant souligner que l'autorité et la validité des décisions et des actes synodaux ne prennent pas leur *source* dans le peuple (comme il advient dans la démocratie), mais *en* Dieu *par l'intermédiaire* des évêques, *dans la communion de l'Église* »³⁰².

* * * * *

Voilà donc quelques mots concernant le rapport existant entre la *démocratie* et l'*ecclésialité*, qui peut être un critère manifestement flagrant pour notre *mode de participation* (*méthexis*) à l'*événement unique* de la vie ecclésiale. Il serait néanmoins intéressant que nous puissions consacrer un bon moment pour aborder deux autres aspects qui vont finalement de pair et dans le même sens que ce que nous venons d'examiner. Il s'agit, d'une part, "de la *démocratie* et de l'*amour*" et, d'autre part, "de la *démocratie* et de la *vie monastique*". Aborder ces deux aspects revient à aborder la question de la *démocratie* et de la ...*mort* ; autrement dit, il s'agit des questions de la confirmation absolue de la vie *après la chute* (ptwtikh;) d'une part, et de la transcendance voulue et volontaire de cette chute et de la mort d'autre part...

n° 1 (2002), p. 28-29 ; souligné par nous. Voir ce texte également, dans l'Appendice du présent fascicule.

³⁰¹ Cf. la norme canonique analogue concernant l'Église dans les canons 57 du Concile local de Carthage (419), et 56 du Quinisexte Concile œcuménique *in Trullo* (691) ; référence ajoutée par nous.

³⁰² *Ibid.* ["*Mélanges...*"], p. 182, et note 41. De même, *ibid.* ["*Istina*"], p. 35, et note 41 ; souligné par nous.

11. Ecclésialité et Sécularisation

Les définitions de la sécularisation formulées aujourd’hui dans le monde théologique et ecclésiastique, sont davantage liées à ses conséquences plutôt qu’à son origine. Pour illustrer le phénomène de la sécularisation dans l’Église, nous employons parfois des termes comme : altération, aliénation, éloignement, déviation, esprit séculier de ce monde, etc., parce que justement le point de départ de ces définitions n’est pas d’ordre théologique et ontologique, mais d’ordre moral et intracréationnel. Notre attention est donc toujours attirée sur les conséquences du phénomène et jamais sur ses causes.

Pour aborder le phénomène, le problème de la sécularisation dans sa cause principale, il faudrait considérer celle-ci comme une sorte de tentation permanente de l’Église, et c’est au fond la troisième tentation du Christ : la tentation à laquelle le Seigneur est soumis au début de son parcours sur terre³⁰³. Mais pourquoi donc le Christ refuse-t-il de succomber à la tentation ? Est-ce seulement par fidélité à la mission reçue de son Père, ou bien à cause de quelque chose de plus profond ? Il apparaît que lorsque ce refus de succomber à la tentation manque, qu’on n’oppose pas de résistance, cela donne automatiquement lieu à la sécularisation. La raison justement de son refus, si elle devient d’acceptation, fait naître la sécularisation, l’acceptation de la tentation.

L’Église telle que le Christ l’a voulue, ne constitue pas un organisme purement historique qui pourrait à chaque fois se transformer selon les courants idéologiques du temps en s’y adaptant ; une telle adaptation l’introduirait justement dans la sécularisation. L’Église n’est pas non plus un “abri” pour des existences individuelles dont elle aurait pour but d’exaucer les besoins particuliers. L’Église existe comme *relation* et *communion*. En vérité, c’est la relation du monde avec Dieu — en Christ — qui est appelée Église. Et ce “en Christ”, lieu de la rencontre du monde avec Dieu, nous montre que le caractère de l’Église est profondément “théanthropique”. La chute constitue déjà une aversion de l’homme envers Dieu et un enfermement dans le monde et la création séparés de Dieu. Elle ramène l’homme

³⁰³ Mt 4, 8-11.

et le monde à une autosuffisance, à un enfermement dans son propre *ego*, c'est-à-dire à l'égoïsme.

Dans le jardin d'Éden, il arrive avec Adam³⁰⁴, le **premier événement**, unique dans son genre : une créature, le diable, s'adresse à une autre créature, l'homme, pour discuter, sinon du refus, du moins de la correction et de l'amélioration de l'acte créateur de Dieu. Il ne s'agit pas là d'une proposition de refus total de Dieu, mais d'une amélioration de son œuvre. Dans ce cas, la créature devient le critère en soi, le critère de ce qui doit être. Elle devient elle-même l'archétype de l'image selon laquelle l'homme est créé, alors qu'elle est l'image "de Dieu" et pas de la créature elle-même. Par ce renversement de perspective, l'image de Dieu est enfermée dans une conception et une perspective intra-créationnelles. Tout est mis au service d'un objectif séculier. Même Dieu est utilisé, identifié au service d'une finalité historique.

Le **deuxième événement** se produit avec le Christ, « sur une très haute montagne »³⁰⁵, lorsque le diable lui-même tente de l'accrocher aux choses de ce monde, lui proposant de se fixer aux royaumes du monde et de refuser la dimension du ciel et de l'éternité eschatologique : « je te donnerai tout cela »³⁰⁶. Le diable tente donc de séculariser la raison d'être du Christ Lui-même, Son incarnation et sa perspective sotériologique.

Cependant, le Christ est venu récapituler en Lui-même le monde entier, visible et invisible ; il constitue dans Son corps — qui est l'Église — la création dans sa nouveauté. De même et par extension, l'Église, Son Corps, est également l'icône du monde entier, visible et invisible ; elle "constitue" la création toute entière, sensible et intelligible, en unifiant ce qui était décomposé. L'Église ne peut donc être conçue sans le monde, et le monde ne pourrait véritablement pas exister sans l'Église, en dehors de sa relation avec le Christ. L'œuvre de l'Église consiste en la réception et l'incorporation de l'ensemble de la création au projet de l'Économie divine, en cheminant vers la "ressemblance". Lorsque l'Église perd ce chemin et cette orientation eschatologique de "ressemblance", elle se conforme purement et simplement à l'histoire. Perdant la perspective du Royaume (de la "ressemblance"), elle s'identifie unilatéralement au monde et se consacre à des fins séculières. Par conséquent, elle se sécularise et ouvre le chemin à sa propre désorientation ultérieure, perdant la perspective de Dieu révélé, de plusieurs manières, à l'homme. Alors le monde absorbe l'Église au lieu d'être transfiguré par elle. L'Église succombe à la tentation à laquelle le Christ a su résister. Elle

³⁰⁴ Voir Gn 3, 1-7.

³⁰⁵ Mt 4, 8.

³⁰⁶ Mt 4, 9.

gagne peut-être les royaumes de ce monde, si futiles et si incertains, mais elle perd le Royaume de Dieu à venir.

Une question est alors posée : dans quelle mesure l'Église, en Europe et dans le monde entier, est-elle aujourd'hui concernée par la sécularisation et quelle peut être son attitude face à ce phénomène ?

a) La sécularisation peut avoir une influence néfaste directe sur la structure et l'identité même de l'Église. Sous son emprise, l'événement eucharistique, le fondement de l'Église, est altéré : le rassemblement de la Communauté ecclésiale et l'événement de communion dérapent vers un événement d'amélioration morale individuelle. Les fonctions essentielles de l'Église revêtent un caractère de fonctionnariat, le système synodal — à l'origine une synaxe épiscopale conciliaire confirmerait la foi —, devient un outil de contrôle utilisant les critères de la démocratie séculière — dans le meilleur des cas sur la base du “principe de majorité”³⁰⁷. La structure ontologique charismatique³⁰⁸ de l'Église se trouve renversée. Les sacrements — “mystères” dans le langage patristique et orthodoxe — deviennent des actes de démonstration privée et mondaine ; ils ne sont plus des événements de communion eschatologiques. L'unité entre la Théologie et la vie ecclésiale est totalement brisée. La connaissance se détache de l'amour. L'Église devient un mécanisme idéologique qui se défend contre celui qui ne l'accepte pas. Et alors tous les moyens sont justifiés...

b) La sécularisation est finalement un long processus, mis en marche par addition et soustraction diverses de l'identité et de la tradition de l'Église, par des “corrections” apportés à l'œuvre créatrice et sotériologique de Dieu au sein de l'Église. C'est pour cette raison que les Pères de l'Église se sont montrés si sévères, lorsqu'il s'agissait de transformer la structure et le dogme de l'Église, même si cela ne concernait qu'un iota. Et c'est bien pour cette même raison que nous observons actuellement avec respect et compréhension l'attachement de l'Église et des fidèles à ce qui nous a été transmis et qui est vécu dans la tradition ecclésiale diachronique.

c) L'Église orthodoxe manifeste une sensibilité particulière à ce sujet, comme en témoigne le texte final de l'Assemblée des Évêques du Patriarcat œcuménique de Constantinople, convoquée au Phanarion en septembre 1998 : « Nous [Chrétiens orthodoxes] sommes aussi soumis aux tentations de la “sécularisation” ; c'est justement là, pour le monde et tout ce qui est relatif, la conception, le vécu sans Dieu et l'assimilation au monde. [...] Dieu ne nous a pas donné un « esprit de crainte mais un esprit de puissance et de sagesse »³⁰⁹. Nous

³⁰⁷ Voir le chapitre “Démocratie et ecclésialité”.

³⁰⁸ Cf. st HIPPOLYTE DE ROME, *La tradition apostolique*, Paris, éd. du Cerf (coll. Sources Chrétiennes, n° 11 bis), 2^e1984, 1^{ère} Partie (ch. I-XIV) ; de même, voir B. BOTTE, *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte (Essai de reconstitution)*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, LQF-Band 39, 2^e1989, les chapitres respectifs.

³⁰⁹ 2 Tim 1, 7.

tenant nous-mêmes dans cet esprit en ce monde sécularisé qui ramène tout à lui-même, nous sommes appelés à manifester en notre vie la vie de qui nous a créés, offrant dans nos paroles comme dans nos actes le signe et le témoignage d'enfants de Dieu cheminant dans la lumière de Sa puissance ».

d) Lorsque la sécularisation survient, l'Église agit de deux manières différentes : soit elle devient une partie de l'appareil de l'État, soit elle tente de se substituer à l'État. Dans l'espace des pays à majorité orthodoxe, la sécularisation en tant que faiblesse personnelle des membres n'est pas quelque chose d'inconnu, tout comme la tendance à institutionnaliser, dans l'histoire récente comme dans l'ancienne. Le rappel suivant de saint Jean Damascène dans son œuvre "*Contre les ennemis des icônes*" n'est certainement pas dû au hasard : « Il n'appartient pas aux empereurs de légiférer dans l'Église. [...] Les empereurs doivent avoir un comportement politique juste »... Mais la tendance à la sécularisation a pris des dimensions institutionnelles après les Lumières et la Révolution française ; de là, elle est arrivée dans les pays de tradition orthodoxe sous la forme d'un effort de modernisation et de mise en conformité avec l'esprit européen.

D'un autre côté, considérant qu'elle peut apporter au monde un système politico-social idéal, l'Église se sécularise massivement ne serait-ce qu'à travers le combat pour remplacer, acquérir et maintenir le pouvoir séculier. À ce propos, nous ignorons quelque chose d'extrêmement important : le pouvoir peut se hisser au-dessus des citoyens, mais ne peut jamais se hisser au-dessus du monde et de la sécularisation. Même sa suprématie envers les citoyens, exprime sa tendance à l'absolutisation ; car il fait, lui aussi, parti du créé. Le pouvoir ne peut pas être christianisé, comme la mort ne peut non plus être christianisée. Lorsque l'Église est entraînée dans cette direction, ses visions eschatologiques perdent leur centre de gravité ; une version sécularisée de l'Église est alors présentée aux hommes, qui ne correspond ni à sa nature ni au contenu de la réponse donnée par le Christ à la troisième tentation³¹⁰. L'Église oublie son identité et se transforme en une simple institution de ce monde, en devenant purement *éonistique*³¹¹. Elle ressent alors le besoin de se justifier au

³¹⁰ Mt 4, 8-11.

³¹¹ 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*" (cf. le *Credo*)] le "centre de leur vie" (abba Dorothée), fait (Mt 13, 22 ; Mc 4, 19) qui a pour conséquence réelle une "perspective *hétérocentrique*" (un rejet de Dieu dans la transcendance) 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 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" (εἰς τοῦτον αἰῶνα οὗτον) (ce siècle-ci) sur l'*αἰῶνα οὗτον* (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

niveau séculier et absolutise son œuvre sociale et philanthropique. Bref, l'Église ne peut pas s'identifier au pouvoir politique sans être en contradiction avec son identité, sa nature et sa mission, parce que, justement, l'Église ne peut se réduire dans l'Histoire et être limitée à la forme de ce monde.

De la question précédente, avec l'esquisse des influences que l'Église reçoit de la sécularisation institutionnalisée, naît la question suivante : l'Église — le Christianisme — est-elle en mesure de faire face et de renverser la tendance de l'homme actuel qui marche vers une coupure totale de la *communion* avec Dieu ?

La réponse est sûrement positive, pour des raisons suivantes :

- a) Parce que le Chrétien croit en la Vérité révélée. Grâce à cette foi, il est convaincu de la vie eschatologique et prie pour que le projet de Dieu soit accompli en sa personne. Il espère, et cet espoir ne faiblit pas, selon l'apôtre Paul³¹².
- b) Parce que le croyant chrétien apprend de plus en plus d'accepter et de respecter la liberté personnelle de tout homme, qui a sa propre façon et sa propre foi pour s'unir au Dieu le Père Créateur, qui comme Père « illumine et sanctifie tout homme qui vient au monde »³¹³.
- c) Parce qu'il y a une prise progressive de conscience que pour accomplir le projet et la volonté de Dieu, nous sommes invités dans notre vie de faire nôtres les valeurs — qui sont en même temps des vertus — du respect mutuel, de la fraternité, de la solidarité, du soutien mutuel et enfin de l'amour, qui s'élève au-dessus de tout autre principe et vertu.
- d) Parce que les Églises chrétiennes que nous représentons en Europe prouvent de manières diverses la disposition et la volonté de redonner vie au message de l'Évangile dans un monde qui semble nouveau mais ne s'est pas détaché de ses racines et d'utiliser tous les moyens humains pour qu'une coexistence pacifique et juste des peuples de l'Europe soit établie.
- e) Parce que, confiante, l'Église entreprend le fameux Dialogue dans toute direction et à toute circonstance, pour une connaissance plus ample des idées des hommes, comme une autre possibilité de communion...
- f) Parce que, tout simplement, **le Christ est ressuscité des morts !...**

* * * * *

Par ailleurs, il est vrai que la sécularisation a toujours été pour l'Église une grande tentation : chercher à imiter ou bien chercher à composer avec les forces de ce monde qui prétendent s'attacher à des questions telles que la destination de l'homme, la sauvegarde de la

l'imminence eschatologique. Il ne veut trouver sa justification que dans le temps et le monde présents.

³¹² Rm 5, 5.

³¹³ Jn 1, 9.

Nation ou le but de l'Histoire. Plus précisément, les Églises établies localement sur le sol d'un État se fixent comme ambition de devenir des Églises *nationales* séculières ou des religions *utilitaires*, flirtant avec l'historicisme séculier et adoptant l'esprit du monde déchu.

Il est certes vrai qu'une Église sécularisée devient, par définition, une idéologie religieuse, parce que c'est justement alors qu'elle descend au niveau des données médiocres et débiles d'un monde déchu et aboli.

Ici encore, l'homme ne trouve pas son salut si la dignité sacerdotale, le Sacerdoce de l'Église ne permet pas à son Seigneur de venir, de chercher, de souffrir avec les hommes et de les sauver, d'être présent dans son Église jusqu'à la fin des siècles. Le salut ne doit surtout pas être considéré comme une solution à des problèmes de survie dans le présent, mais bien comme une liberté, une libération de la mort, en tant qu'aboutissement fatal de la vie, et une découverte des fins ultimes, des *Eschata*, dans le siècle présent. Personne, pas même le prêtre, n'est assez méritant pour considérer l'œuvre d'amour éternel de Dieu comme sienne, comme une œuvre irremplaçable ! Pas plus, bien entendu, qu'il ne peut considérer les fidèles de Dieu comme ses propres ouailles, ou le peuple de Dieu comme un peuple qu'il peut aisément représenter ou pire sur lequel il faut exercer encore plus aisément "ses pouvoirs"... S'il en était ainsi, ce serait le triomphe éclatant de la sécularisation du sacerdoce.

En effet, la sécularisation du sacerdoce signifie aussi la substitution à la place du Christ-Prêtre d'un sacerdoce humain qui, non seulement *s'efforce d'imposer* le salut, mais aussi de créer soi-disant une *nouvelle forme de sacerdoce*, en se mêlant de tout en l'absence du Christ ! La *sécularisation ecclésiastique* est l'hérésie qui considère « un serviteur comme plus grand que son Maître »³¹⁴, le remplacement de l'infinie humilité du Christ, descendant jusqu'à l'Enfer, par l'infinie vanité du prêtre-homme. Cette sécularisation fait du Christ un indésirable, un importun, après avoir auparavant rendu le prêtre lui-même méconnaissable, objet de répulsion... Le sacerdoce signifie que l'homme est invité à suivre le Christ où qu'il aille, invité à porter ses stigmates, la souffrance de la pauvreté, de la maladie, du déshonneur, cette souffrance à travers laquelle il exerce Ses miracles dans l'Histoire.

Le sacerdoce n'est pas un symbole sacré que les hommes se doivent de respecter par crainte, un pouvoir religieux et hiérarchisé imposé que la plupart n'honorent que pour sa *sacralité*. À cet égard, ce qu'en dit le père Alexandre Schmemmann est assez révélateur : le monde contemporain respecte le clergé comme il respecte les cimetières. Tous deux sont utiles, tous deux sont sacrés et tous deux se situent hors de la vie !... Si cela est vrai, la sécularisation du sacerdoce est à son comble, parce que, en dernière analyse, les prêtres se

³¹⁴ Jn 13, 16.

considèrent comme consacrés par les hommes plus que par Dieu — et d'ailleurs c'est bien ainsi que les fidèles les voient — et ils nous sont imposés par des structures hiérarchiques que nous ne choisissons pas, et que nous supportons sans leur faire confiance et que nous n'aimons pas (R. P. Michel Kardamakis). Dès lors, l'exhortation de saint Nil l'ascète est juste : « Respecte tous les prêtres, mais n'aie recours qu'aux hommes vertueux ».

De tout temps, et, par conséquent, à notre époque aussi, Dieu nous bénit par la présence de prêtres qui se respectent et se préservent du scandale de la sécularisation. Et ils ne peuvent pas le faire s'ils se bornent à « informer par le biais de paroles sur l'amour que Dieu porte aux hommes », mais, au contraire, lorsqu'ils cherchent Dieu Lui-même, « cet amour qu'ils essaient de présenter indiciblement devant ces hommes ». Et, le plus important, en conformité avec notre tradition ascétique, c'est qu'alors toute leur attention, celle qui scellera tout leur *éthos* sacerdotal, vise à ce « que Dieu reste toujours au plus profond d'eux-mêmes ; car le Christ est le céleste époux de l'être, de chaque existence humaine, de chaque personne. N'abandonne jamais ton véritable époux, pour ne pas être abandonné par Lui »...

Dossier : Orthodoxie et Europe

12. Les perspectives de l'Europe unie sont-elles bouchées ?

**(Vision *chalcédonienne* de l'Europe :
Pour une *communion* européenne des *altérités* nationales)³¹⁵**

« L'automne déjà ! — Mais pourquoi regretter un éternel soleil,
si nous sommes engagés à la découverte de la clarté divine —,
loin des gens qui meurent sur les saisons ».

(A. RIMBAUD, *Une saison en Enfer*).

« *Electi mei non laborabunt frustra* ».

(ISAÏE 65, 23).

D'emblée, la vision de l'*Europe unie* cherche encore son identité propre pour prendre forme dans la réalité contemporaine et institutionnelle. La fin du 20^e siècle nous trouve assez éloignés de la vision initiale. Chaque "particularité" nationale voit et approche différemment ce qui constitue pourtant le même but dit européen ; à savoir la "communion" (*koinwniva*) *unique* des *altérités* nationales. L'attente de cette unité est certes commune, mais les modalités de sa réalisation sont multiples et encore loin d'être identiques. Cela révèle une faiblesse latente, c'est-à-dire la difficulté pour chaque nation de vivre "soi-même" avec les "autres" (et non pas contre les "autres"), en sortant de son petit coin (vers les "autres"). En conséquence, notre attitude d'isolement réciproque est propre à détourner la perspective d'une communion "créatrice" entre les altérités nationales au sein de la même "famille" européenne.

En effet, « des initiatives pour l'union de l'Europe avaient déjà eu lieu au 13^e siècle. En fait, de telles initiatives n'ont jamais fait défaut. Il suffit de penser au mémorandum

³¹⁵ Texte publié dans *La Pensée orthodoxe*, n° XVIII/6 (1998), p. 115-137.

Briand, au plan Schumann ou aux différents mouvements pour l'unification de l'Europe. W. Churchill lui-même, dans son fameux discours de Zürich, avait lancé en septembre 1946 un appel à l'unité des peuples européens : « Nous devons créer une sorte d'États-Unis d'Europe. Le temps presse. Europe, debout ! »³¹⁶.

La situation actuelle, pourtant, est grave non seulement parce que cela « ne marche pas bien », mais surtout parce que les itinéraires choisis ne mènent nulle part. On s'arrête, on recule, on piétine, on se partage, les initiatives nous manquent. Quel sera donc le fil d'Ariane qui pourrait éventuellement nous faire « connaître d'où nous sommes tombés [mais aussi] accomplir les œuvres d'autrefois »³¹⁷ en reprenant ainsi la vision initiale d'unification ...

« La question qui se pose alors est : pourquoi les efforts déployés jusqu'à présent n'ont-ils pas essentiellement abouti à l'union de l'Europe ? Que peut espérer notre tentative d'aujourd'hui, qui a pour mot d'ordre : « Unissons l'Europe — maintenant ? ». Et que peut l'Église dans le cadre de cette tentative ? »³¹⁸. À partir des faits évoqués, on pourrait sûrement élargir l'éventail de la problématique d'où émergent en outre d'autres questions : sur quelle base bâtir la nouvelle Europe, dans cette expérience d'unification ? Cette question parmi d'autres indique de plus pourquoi l'Europe unie constitue manifestement un défi aux Églises européennes, et spécialement à l'Église orthodoxe et à sa vision ecclésiale. De même, quelle sera l'attitude des Églises face au mouvement général qui nous pousse vers une collaboration plus étroite entre les peuples européens ? Peuvent-elles proposer une « voie d'or » afin que les recherches qui se posent pour l'unification envisagée aient des conséquences effectives ?

On pouvait poser ces questions autrement et plus concrètement pour faire ressortir les difficultés décidément liées à cette unification. Comment concilier à la fois l'*individuel* et le *collectif* — et, par extension, l'*individuel national* et le *collectif européen* —, le court terme et le long terme, pour préserver nos milieux de vie, qui semblent menacés à bien des points de vue ? Comment mobiliser les gens tant au niveau collectif qu'individuel ? Dans le débat et devant les responsabilités politiques, comment concilier *autonomie* étatique et *intégralité* européenne ? Ne s'excluent-elles pas mutuellement du fait de leur incompatibilité ? Après avoir grandi au sein de familles si différentes, après avoir cheminé chacun de son côté, comment les États d'Europe doivent-ils échanger, partager, redécouvrir une communauté unique de destin ?

³¹⁶ Cité par A. J. ZURCHER, *The Struggle to unite Europe 1940-1958*, New York, New York University Press, 1958, p. 19.

³¹⁷ Ap 2, 5.

³¹⁸ Damaskinos PAPANDRÉOU, extrait de son allocution prononcée au colloque d'Ottobeuren portant le titre général : « Unissons l'Europe — maintenant ? », le 18 septembre 1977, in *Épiskepsis*, n° 175 (1-10-1977), p. 8.

Mais comment ? L'Église possède-t-elle un "paradigme" de communion, *non* totalisante pour les altérités en son sein, qui pourrait éventuellement nous aider à dépasser et surmonter l'impasse où nous sommes, jour après jour, poussés par les événements ? Pourrait-il y avoir une transposition du "mode" (*τρονπο*) ecclésial de communion dans la (re)création de l'Europe "unie" ou, plus précisément "communienne" ? Pour y répondre il faut d'abord élucider quel a été ce "mode", ecclésial dans sa profondeur, qui a nourri la communion des Églises chrétiennes —avec plus ou moins de succès tout au long du premier millénaire (et même au-delà)— en gardant toutefois à l'esprit notre but et nos difficultés dans la construction de la "communio-communauté" européenne : vivre la *profondeur* de "soi-même" (son identité authentique) *mais avec* les "autres" (et non pas contre les "autres").

Mais comment l'expérience ecclésiale de communion *christique* (Mc 10, 43-45) pourrait-elle servir cette nouvelle attente de notre continent ? À ces questions —contrairement à tous ceux qui gardent des réserves envers une telle perspective d'unité pour des raisons diverses et bien compréhensibles—, une "ecclésialité christique" pourrait seule fournir les fondements convenables à une construction telle que les Européens la visent aujourd'hui (bien qu'avec une espérance encore mitigée).

Il est certain que les propositions concrètes passent à travers le vécu ; c'est même le préalable déterminant à leur formation. Les lignes qui suivent ont trait à un mode "*personnel*" de communion des altérités nationales dans une réalité inter-européenne *multiple et unique à la fois* ; un mode spécifique qui constitue l'axe central de notre vision d'unification et qui vise à une approche *concrète* des relations "inter-nationales" dans une Europe unifiée, paradoxalement *déjà-là* et *à-venir*. Une vision "personnaliste" de la communion "indivisible" [*intégralité*] des identités "autres" [*autonomie*], constitue la "Pierre de touche" pour l'unification européenne à tous points de vue. Mais il faut d'abord analyser cette notion de pouvoir concrétiser la proposition annoncée au profit de l'édification de l'Europe unie.

Pour aborder cette vision communienne —défi de l'unification européenne oblige—, on empruntera ici deux notions christologiques de l'*horos* du IV^e Concile œcuménique de Chalcédoine (451) : l'*ajsugcuvtw*" (sans mélange, sans confusion) et d'autre part l'*ajdiairevtw*" (sans division, sans séparation). C'est cet emprunt qui nous permettra une approche "personnaliste" du rapport communien entre les peuples (mais aussi entre les hommes), *différents et autres*, au niveau inter-européen. Avant tout, on doit impérativement rappeler un élément essentiel pour notre question : que l'expérience et la vie ecclésiales dans les Communautés chrétiennes "répandues par tout l'univers" ont eu un retentissement sur les

canons comme sur les *horoi* des Conciles œcuméniques et locaux. Ici il nous faut ouvrir une parenthèse sur le sens ecclésial-existential-ontologique des *horoi*.

Comme on le sait, lorsque cette expérience communionnelle subissait un recul, une divergence ou une altération, c'était l'Église, réunie en Concile, qui traçait manifestement les "limites" entre la vérité révélée vécue par elle et avec le concours permanent du Saint Esprit, et l' "élément nouveau", l'innovation, lorsque cette innovation voulait remplacer la vérité comme phénomène incarné dans une partie du peuple ecclésial, ou bien lorsqu'elle tentait de coexister avec elle. 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 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 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 et fortement liée à cette discipline fondée sur cette expérience, voie qui conduisait (« [...] *toû to poivei kai; zhvsh/* »³¹⁹ ["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'éthos ne se distinguent ni ne s'opposent³²⁰. Dans les lois étatiques au contraire, bien qu'elles fussent en général issues et dérivées de la coutume, le législateur crée un modèle théorique bien précis et défini afin que les hommes par la suite l'appliquent pour obtenir un État ou une société de droit. Les lois concernent ainsi le comportement relationnel disons extérieur de l'homme avec les autres *synanthropes*, selon le modèle déterminé par le législateur partant des *a priori* qui lui sont propres. Ce n'est certainement pas le cas des canons ecclésiaux — dont la perspective communionnelle [qu'il nous soit permis une simplification] *tridimensionnelle* (Dieu, le prochain [*synanthrope*], soi-même)—, bien qu'ils aient aussi des conséquences semblables ou parallèles sur le comportement relationnel extérieur humain.

³¹⁹ Cf. Lc 10, 28.

³²⁰ 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 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 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 revêtu le caractère universel (*catholikos*) de l'Église par le canon 2 du Quinisexte Concile œcuménique *in Trullo* (691).

Or l'Église n'invente pas par intention institutionnelle des recettes d'une conception théorique humaine —ou des règles morales en tant que telles— afin d'inviter ses fidèles à 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 deviennent son corps—, et à travers lui à Dieu le Père. Le contenu *ontologique* des canons ecclésiaux, comme des *horoi* disciplinaires d'ailleurs, est manifestement irréfragable. Par ailleurs, dans leur unanimité, ces textes canoniques de l'Église reflètent surtout sa conscience eschatologique.

C'est donc dans cet esprit que nous emprunterons les deux notions —d'une part l'*ajsugcvtw*" (sans mélange, sans confusion) et d'autre part l'*ajdiairevtw*" (sans division, sans séparation)— au "mode" d'existence "personnelle" du Christ selon Chalcédoine, 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", on pourra tracer un chemin pour le temps à venir afin de pouvoir affronter et dépasser les questions communionnelles et existentielles qui restent posées à notre "vieux continent" en (re)construction.

* * * * *

Le IV^e Concile œcuménique de Chalcédoine (451) a bien affirmé dans le domaine disciplinaire christologique³²¹ le lien qui existent entre les deux natures, increée et créée, de Jésus-Christ. En effet, le Concile utilise plus précisément l'antinomie de deux adverbes qui semblent contradictoires pour renvoyer à la dialectique créé-incréé. Ces adverbes sont d'une part l'*ajsugcvtw*" (sans mélange, sans confusion) et d'autre part l'*ajdiairevtw*" (sans division, sans séparation). Car, au sein de la christologie, « dans la personne du Christ, le créé et l'incréé 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 »³²². C'est le contexte trinitaire de ces termes du *horos* conciliaire à propos de l'existence du Christ qui nous intéresse ici.

³²¹ Pour l'approche qui suit, on a 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.

³²² *Ibid.*, p. 166.

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” »³²³ retentit 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” (qui se repose en lui). 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) ne menace pas l'unicité (communional-libre) 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 créée, son identité personnelle propre, la “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'absorbe pas les deux autres personnes qui demeurent 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. De plus et « de manière très significative, l'altérité n'est pas morale ou psychologique mais *ontologique* : nous ne pouvons pas dire *ce* qu'est chaque Personne ; nous savons seulement *qui* elle est. Chaque Personne dans la Trinité est différente non pas en vertu d'une différence de qualités, mais en vertu du fait que chaque Personne est celle-là même qu'elle est. Par conséquent, l'altérité est indissociable de la relation. Père, Fils et Esprit sont tous des noms indiquant une relation. Aucune Personne ne serait différente, si elle n'était pas en relation avec les Autres. La communion ne menace pas l'altérité, elle la génère »³²⁴. L'altérité hypostatique des trois personnes créées est donc assurée comme leur caractéristique existentielle par la coïncidence “dans la personne du Père” de leur “altérité” trinitaire (sans mélange) avec leur “koinonia”³²⁵ trinitaire (sans division).

³²³ 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.

³²⁴ J. D. ZIZIOULAS, “Communion et altérité”, in *SOP*, n° 184 (1/1994), p. 27-28.

³²⁵ Le terme “koinonia”, profondément ancré dans la Bible, résume le mode d'être relationnel des Personnes créées. 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, autres : 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 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

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 avec [*in-dépendamment* de] l’autre. 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.

Or ce mode d’existence représente un paradoxe pour la rationalité humaine. Le fait que chacune des hypostases trinitaires ne puisse pas exister sans les autres ne signifie pas une incapacité de vivre séparément, mais c’est leur communion en tant que fruit de leur liberté personnelle qui les fait vivre *aji>divw* (*sans commencement et sans fin*). Or 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*.

Tout d’abord, le “sans mélange” pourrait parfaitement caractériser l’hypostase de la personne, alors que le “sans division” pourrait déterminer le contenu comme “mode d’être” de leur *koinonia* (communion). Or les personnes créées, comme les personnes incréées, existent en effet *ajsugcvtw*, “sans mélange”, les unes par rapport aux autres et c’est ainsi que leur relation reste toujours dialectique ; c’est l’aspect positif du mode de l’existence humaine. Mais, contrairement aux personnes incréées, elles n’existent pas *ajdiairevtw*, “sans division”, la division marquant la vie humaine dans son ensemble en ce qui concerne tous les domaines qui ont un apport négatif provenant de cet effet. C’est ainsi que l’homme, d’une part, existe “sans mélange” par rapport à son prochain, par rapport à autrui, fait qui le rend positif dans son existence. Mais, d’autre part, il ne vit pas “sans division” ; au contraire, il vit “avec

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.

division” dans ses relations existentielles avec les autres, à l’opposé de ce qu’on trouve dans la dimension trinitaire des Personnes créées. En d’autres termes, le “soi” personnel de chacun n’est pas lié en une communion vitale et permanente avec le “soi” de l’autre, fait qui provient d’abord de la chute de l’homme et ensuite de sa difficulté à “actualiser” —alors qu’il est créé dans l’“icône” de Dieu qui est le Christ— sa “ressemblance” à son Créateur. En l’espèce, ce fait constitue pour l’homme un défi *résurrectionnel* en ce sens qu’il est une invitation à dépasser ecclésialement cette division marquée par la chute originelle. En quoi consiste donc la voie au bout de laquelle l’homme peut se réjouir, et comment ? Voyons de plus près les deux adverbess chalcédoniens.

Le premier de ces adverbess, “sans mélange”, signifie que la relation entre les personnes doit toujours rester dans une dialectique adéquate, si l’existence est bien un don de liberté. Dès l’instant où cette dialectique est supprimée, les personnes sont unies indissolublement, et l’existence devient “produit” de la nécessité et non de la liberté. L’existence trinitaire n’abolit pas cette dialectique ; elle sauvegarde la liberté de la personne. « La personnalité est indissociable de la liberté, la *liberté d’être autre*. [...] Une personne à elle seule n’est pas une personne³²⁶, cette liberté n’est pas une liberté à l’égard de l’autre mais une liberté *pour* l’autre. Liberté devient ici synonyme d’*amour*. Dieu est amour parce qu’Il est Trinité. Nous ne pouvons aimer que si nous sommes des personnes, c’est-à-dire si nous permettons à l’autre d’être vraiment l’autre, tout en demeurant en communion avec nous. Si nous aimons l’autre, non pas *en dépit* du fait qu’il est différent de nous mais *parce qu’il* est différent de nous ou plutôt *autre* que nous-mêmes, alors nous vivons la liberté en tant qu’amour et l’amour en tant que liberté »³²⁷.

Le second de ces adverbess, le “sans division”, à l’inverse, signifie qu’entre les personnes, il ne doit exister ni distance ni séparation. Le temps et l’espace agissent sur la nature de la création (*ktisis*) de façon paradoxale : ils unissent et divisent en même temps, causant ainsi en même temps l’existence et l’inexistence, la mort. Ils doivent cependant devenir porteurs uniquement d’union et non plus de division. Car la mort ne peut être vaincue si ce “sans division” n’est pas réalisé. De même, plus la personne se rend autonome et existe par elle-même et plus la mort la menace, puisque la mort est due à la possibilité de division, de séparation des êtres. « La mort existe parce que, dans la création, communion et altérité ne peuvent coïncider. Les êtres différents deviennent des êtres *distantes* : du fait que la différence devient division, *la distinction devient distance*. Ce sont les termes qu’utilise saint Maxime le Confesseur pour exprimer cette situation universelle et cosmique. La *diaphora* (différence) doit être maintenue, car elle est bonne. La *diairesis* (division) est une perversion de la

³²⁶ Cf. *una persona, nulla persona*.

³²⁷ J. D. ZIZIOULAS, “Communion et altérité...”, *op. cit.*, p. 31-32.

diaphora, et elle est mauvaise. Il en est de même de la *diastasis* (distance) qui aboutit à la *diaspasis* (décomposition) et donc à la mort »³²⁸.

En d'autres termes la personne, pour vivre, doit se trouver en relation durable et ininterrompue (*indivisible*) avec l'(es) autre(s) personne(s) —mais sous la condition préalable que toutes les deux se trouvent bien en relation durable et ininterrompue avec quelque chose d'*incrée*— pour couvrir ainsi la distance qui a sa source inéluctablement dans la création et pour communiquer durablement avec quelque chose qui leur soit extérieur. (Car c'est seulement lié à l'*incrée* que le *créé* peut survivre). Toute personne qui ne sort pas d'elle-même et ne s'unit pas "sans division" à quelque chose d'autre s'abîme et meurt. C'est pourquoi l'amour est précisément la fuite des êtres hors d'eux-mêmes, fuite qui amène à la comm-*union* avec l'autre. Celui qui n'aime pas, c'est-à-dire qui n'est pas uni "sans division" à quelque chose d'extérieur à son être, meurt (*una persona, nulla persona*) ; de même qu'aucun être humain ne peut vivre sans relation avec l'autre, l'autre c'est la différence entre "individu" et "personne"). Seul l'amour, c'est-à-dire l'*union* "sans division" —fondée toutefois sur l'*union* "sans division" mystérielle avec le Dieu *incrée*— assure l'immortalité.

Au fond, « le "sans mélange" [dans l'existence du Christ] sauvegarde la dialectique *créé-incréé*, c'est-à-dire la liberté, tout comme le "sans division" sauvegarde l'amour. Les deux adverbess chalcédoniens sont ainsi, dans le langage d'existence, les termes définissant ces deux pôles opposés et complémentaires de l'existence : la liberté et l'amour. Sans amour, c'est-à-dire sans sortie hors de l'autarcie [voir *philautie*³²⁹] de l'être en un mouvement d'unité avec l'"autre" —et finalement avec "l'étant autre" (l'Incréé)—, il n'y a pas d'immortalité. Mais, sans liberté, c'est-à-dire sans maintien de la diversité ou plutôt de l'altérité, de l'identité particulière ou propre de l'aimant et de l'aimé, l'immortalité est encore impossible »³³⁰. Cette perspective s'est réalisée dans la Résurrection du Christ, sans laquelle on ne saurait parler du salut puisque la mort est le problème déterminant de la création.

L'auteur des propos précités approfondit encore son analyse de l'existence du Christ en disant que « l'amour *érotique* sous sa forme biologique commence par l'attraction physique, c'est-à-dire par la nécessité, et aboutit à la mort biologique, c'est-à-dire à la destruction de la spécificité, du "sans mélange". Rien n'est plus "confus" et destructeur de la spécificité que le corps devenant terre et ossements épars. Même sous sa forme sentimentale (l'attrait du *bon* et du *beau* "kalo;" kajgaqov"), l'amour érotique est aussi un amour qui détruit la liberté et la spécificité, c'est-à-dire le "sans mélange", puisqu'il prend source dans

³²⁸ *Ibid.*, p. 26.

³²⁹ Le terme patristique *philautie* désigne l'amour (absurde) de "soi-même" dans la séparation et contre autrui.

³³⁰ J. D. ZIZIOLAS, "Christologie et existence...", *op. cit.*, p. 167-168.

l'attrait du *bon* (et donc d'une nécessité) et aboutit à l'idée du *bon* (et non à la personne concrète) pour se mesurer ainsi à la ruine et la laideur de la mort, qui détruit la spécificité, l'identité de l'aimé. Si nous nous appuyons sur l'amour biologique et l'amour sentimental, nous perdons finalement la liberté et la spécificité, le "sans mélange" sombre dans le "sans division" et tout est nivelé par la mort. Si, à l'inverse, nous voulons préserver le "sans mélange", notre liberté, sur la base de notre existence biologique, alors nous perdons l'amour, le "sans division" et nous aboutissons, encore, à la mort.

» 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, jusqu'à en arriver au "sans division", plus on court le risque de créer la *confusion* entre eux. L'union "sans division" lutte, dans notre existence biologique, contre notre diversité par rapport aux autres, qui est le "sans mélange" ; il en résulte que nous recherchons la liberté dans l'individualisme qui nous coupe des autres et nous promet la sauvegarde de notre identité. Mais cette séparation des autres, précisément ce "sans mélange", n'est-il pas en dernière analyse la mort ? La mort n'est pas seulement la dissolution des êtres en une "substance" unitaire et confuse, c'est-à-dire la suppression du "sans mélange", comme on l'a vu plus haut. C'est aussi l'ultime séparation des êtres, c'est-à-dire l'affirmation du "sans mélange". Le "sans mélange" est aussi mortifère que le "sans division" quand ils restent séparés et ne s'identifient pas absolument entre eux. La liberté sans l'amour, comme l'amour sans la liberté conduisent à la mort. Et, malheureusement, c'est un élément essentiel de la création »³³¹.

C'est la coexistence ontologique de ces deux réalités, "paradoxalement" inséparables, le "sans mélange" —qui garantit la liberté— et le "sans division" —qui assure l'amour— qui crée le double paradoxe "personnel" et "communionnel" de l'existence. Dans la vie humaine donc, ce paradoxe est exprimé par l'événement "*communion* ("sans division") des *personnes* ("sans mélange")" qui demeure pour l'homme tant une réalité de grâce qu'une vocation et une perspective. Alors que le "sans mélange" sauvegarde la liberté, la personne, le "sans division" sauvegarde l'amour, la communion. En effet, la *koinonia* n'est pas un événement "obligatoire" pour l'existence, c'est une possibilité qui ne se conquiert que par la liberté et par l'amour ; 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 l'amour —qui n'est dicté par aucune nécessité, étant un acte de liberté absolue— que les personnes peuvent surpasser leurs limites et s'unir "sans division", et c'est grâce à la liberté que les personnes peuvent ne pas aliéner leur altérité dans ce dépassement de leurs limites, dans cette union, mais qu'au contraire, elles peuvent la préserver, maintenant ainsi leur relation dialectique.

³³¹ *Ibid.*, p. 169-170.

Il est certain que dès que l'on envisage le sujet dans sa double perspective, c'est-à-dire à la fois sous l'aspect de la notion de "personne" et sous celui de la "communion" que les personnes ont la vocation de former, il faut immédiatement faire une distinction entre ces deux principes interdépendants. La notion de "personne" correspond à une réalité triadologique à la fois très large et très importante pour la théologie ecclésiale. La seconde notion, celle de "communion des personnes", —parallèle à celle de "personne"— constitue une notion aussi fondamentale que la première et se trouve indissolublement liée à elle — comme la première avec la seconde d'ailleurs. Or cette réalité revêt une signification et une importance beaucoup plus grandes que ce que l'on pouvait attendre. Son importance primordiale se révèle tout d'abord dans la notion triadologique de "personne", ensuite dans la "communion" pour aboutir à la notion combinée déterminante de "communion des personnes".

Mais peut-on trouver un reflet de cette dialectique existentielle dans la condition humaine, étant donné que l'homme fut créé "à l'icône et à la ressemblance"³³² de Dieu ? Avant de répondre à cette question, il faut préciser la situation de l'homme, la condition de chaque être humain comme personne, notamment depuis la chute originelle, et enfin son mode d'existence dans la situation *intracréationnelle*. « La Personne est altérité dans la communion et communion dans l'altérité. La Personne est une identité qui émerge dans la relation (ou *schésis* [scevisi]) comme disent les Pères grecs) ; 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 »³³³.

La catégorie ontologique de "communion" personnelle et libre —qui désigne l'être trinitaire de Dieu³³⁴—, peut désigner à la fois l'être trinitaire de l'"Église de Dieu"³³⁵ dans

³³² Gn 1, 26-27.

³³³ J. D. ZIZIULAS, "Communion et altérité...", *op. cit.*, p. 31.

³³⁴ 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 subi est* » ; *Aux Romains*, Homilia XIII, § 8, in *P. G.*, t. LX, col. 519 A.

celui, également trinitaire, du Christ (en qui l'Église "subsiste" dans l'Esprit Saint). L'Église doit se définir à tous les niveaux comme "communion", étant elle-même *relationnelle* dans son identité³³⁶ 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 peuples *européens* ?

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" (Lc 6, 36 et parallèles) ou que "nous entrons en communion avec la nature divine" (2 Pi 1, 4) suppose que l'Église ne puisse exister et fonctionner "en Christ" que dans son rapport au mode trinitaire d'existence de Dieu (cf. la définition des Personnes de la Trinité comme "mode d'existence" que donnent les Pères cappadociens). 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*, ne nous référons à rien d'autre qu'à la communion personnelle qui existe entre les Hypostases du Père, du Fils et du Saint Esprit. L'individualisme est donc par définition incompatible avec l'être de l'Église qui par essence est communion et relation entre les personnes³³⁷. C'est ainsi qu'on peut passer de la communion trinitaire des hypostases personnelles de Dieu incréé aux relations inter-humaines "en l'Église" (= dans la communion personnelle des hommes "en Christ").

* * * * *

L'existence trinitaire de communion incréée constitue —nous "offre", dans le sens véritable du terme associé à la grâce dans l'eucharistie ecclésiale— une assise pour l'acquis (ou plutôt la réception) d'un *modus vivendi* relationnel et communionnel ; ce qui vaut pour la vie européenne commune en formation vaut également pour toute vie humaine. Examinée de près, la notion de communion personnelle appliquée à l'existence humaine nous offre un cadre nouveau qui permet de re-situer la question de l'Europe en création dans des dimensions authentiquement relationnelles (communionnelles) mais non-totalitaires (et donc libres). Cela pourrait nous conduire à une relation harmonieuse avec le monde, à une relation correcte et équilibrée entre la "personne" et la "communion/communauté"³³⁸. La personne

³³⁵ 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. JEVVIC, *L'ecclésiologie de l'Apôtre Paul selon St Jean Chrysostome*, Athènes 1984, notamment p. 27-50.

³³⁶ 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.

³³⁷ Cf. J. D. ZIZIOLAS, "L'Église comme communion...", *op. cit.*, p. 36.

³³⁸ Comme à la relation correcte et équilibrée qui doit s'établir entre l'Église locale et l'Église répandue par tout l'univers.

n’engloutit pas la communauté/communion, elle ne la repousse pas, elle ne la rejette pas, et réciproquement.

Ce que l’on vient de dire montre combien ces deux notions principales et parallèles sont en même temps complémentaires et interdépendantes. Il s’agit d’une dialectique reconnue en théologie patristique que seules les traditions chrétiennes peuvent comprendre. Par conséquent, seules ces dernières sont susceptibles d’adopter la relation ontologique qui existe dans la *communion* des *personnes* pour la communiquer —en Christ, dans l’Esprit et comme eucharistie— dans le cadre nouveau de la “cosmogonie” européenne. Inscrits à l’actif expérimental et conciliaire du plérôme de l’Église et obtenus grâce à un sens constructif de l’idée et de la réalité de la *koinonia* des personnes, tous ces faits montrent enfin qu’il y a une quantité d’actions mais surtout un préalable déterminant dont l’adaptation changera la face des réalités nouvelles en vue de formation dans la vie européenne commune.

Par ailleurs, n’oublions pas que l’être trinitaire de Dieu demeure une dimension sans signification *existentielle* (pour la vie) tant qu’elle n’est pas traduite et vécue de façon ecclésiale. La communion des Personnes de la Sainte Trinité constitue l’“idéal” d’une vie communionnelle (*communautaire*) qui vise et vers laquelle s’oriente l’Église. Car l’Église est la manifestation du mystère de la sainte Trinité dans le monde. Cette expérience de l’Église est, par conséquent, le lien propre où la communion des personnes et le sens existentiel de ce fait peuvent devenir réalité humaine. Hors de l’expérience de l’Église, la liberté et l’amour (le “sans mélange” et le “sans division”) se dédoublent et s’anéantissent mutuellement. C’est justement là que la personne meurt si elle vit sans la “communion [avec d’autres personnes]”. Pour que la personne échappe à ce destin, il lui faut une nouvelle naissance, c’est-à-dire un nouveau mode d’existence, une nouvelle hypostase. Si notre hypostase est celle que nous tenons de notre naissance biologique, la liberté autant que l’amour —ces deux constituants de l’existence— resteront séparés l’un de l’autre, conduisant ainsi à la mort. Lorsque nous acquérons une nouvelle hypostase, c’est-à-dire notre identité personnelle, ce qui fait que nous sommes des personnes, prend source au sein de relations de liberté qui sont amour.

Cette expérience, déjà ecclésialement vécue, peut-elle être réalisée aujourd’hui dans notre réalité européenne et sous quelles conditions ? La difficulté que nous rencontrons pour réconcilier *altérité* et *communion* dans notre existence commune, s’applique aussi bien à la vie des Églises qu’à l’unification de l’Europe. Comment cette relation entre altérité et communion peut-elle s’établir sur le sol européen parmi les peuples ? L’initiative de la réaliser reste d’abord et en priorité aux chrétiens, mais sous la condition préalable qu’ils comprennent le message ecclésialement vécu et qu’ils soient prêts, à tout prix, à le vivre. En fait, il n’est d’autre “paradigme”, d’autre “source”, que le Dieu trinitaire pour guider les

communautés “ecclésiales” (les Eglises) —et par extension “nationales” (les Peuples)— dans leur recherche d’une relation adéquate entre *altérité* et *communion*, *autonomie* et *intégralité*, *particularité* et *unification*. Si les Églises —les orthodoxes en particulier— veulent d’abord rester fidèles à leur être et à leur identité véritables, elles doivent chercher à refléter l’altérité et la communion qui existent dans le Dieu trinitaire. Car la relation existant, en Dieu, entre communion et altérité est bien le paradigme *archétypique* trinitaire de l’ecclésiologie christo-pneumatique comme de l’anthropologie ecclésiale.

Il pourrait peut-être en aller de même pour la réalité européenne, l’Europe unifiée —en tant que communion (libre et aimante) des altérités nationales— à une condition près (qui reste un vœu) : que celle-ci puisse exister « comme eucharistie », dans l’acceptation du don de communion “pneumatique”, c’est-à-dire de la grâce de Dieu en Christ.

Si on l’examine à travers la grille de la tradition séculaire de l’Église, la vision orthodoxe envisage constamment une Europe unie en équilibre —c’est-à-dire “multiple en communion”— dans une perspective *ecclésialement* eucharistique (et non dans la contrefaçon qu’une perspective *nationalement* eucharistique représente) qui sauvegarde largement tant la *koinonia* que l’*altérité* de chaque peuple [européen] avec les autres, comme partant de chaque ‘personne’ avec les ‘autres’. L’orthodoxie ecclésiale porte l’empreinte de cette aspiration. Pour voir l’Europe unifiée à venir, il suffit de ...“trahir” le soi-même *pervers* —le soi-même “égotique” (ijdiopaqev", fivlauton), et non l’authentiquement “personnel”— pour que, en allant vers l’autre (aujtomolw`), on puisse exister avec lui. Comme pour acquérir l’amour *personnel* il faut trahir le soi-même *individuel*, c’est le soi-même “nationaliste” de chacun qui doit être impérativement trahi afin que puisse être acquis (dans l’ascèse personnelle et collective) le soi-même “national”. En d’autres termes, c’est en transcendant les limitations imposées par le “mode” individuel (déchu) de leur existence, que les nations, transcendant leur individualisme ethnique (nationalisme), peuvent accéder au “mode” personnel de leur existence dans une harmonie (par grâce) entre l’“un” et le “multiple”. Mais cela n’est possible qu’à travers une ecclésialisation —dans l’eucharistie ecclésiale et comme eucharistie du Christ— du mode d’existence de l’identité nationale de chaque peuple.

Dans cette perspective d’une Europe unie, les frontières *géographiques* de chaque État sont naturelles. Mais les frontières *nationalistes* sont artificielles et, comme telles, demeurent des “signes” de séparation entre les peuples européens. Une ouverture des frontières géographiques —par suppression des frontières nationalistes— des états mais aussi des peuples part de là. La régression au “soi-même” nationaliste —pervers, et “signe” de l’état de

chute— de l'identité nationale constitue le “chant du cygne” de l'étatisme³³⁹. Cet événement représente une espérance pour la vie commune de l'Europe à venir.

L'expérience de l'Église orthodoxe peut contribuer à rendre l'Europe plus consciente de ce que doit être son apport particulier au sein des grandes civilisations du monde, à savoir le sens de l'existence personnelle dans la communion, ainsi que la conception d'une société ouverte “personnaliste-communionnelle”³⁴⁰. Selon cette expérience, ce qui assure l'intégrité de l'être “personnel” —de l'homme ou de la nation—, ce n'est pas la satisfaction de l'intérêt propre, ni la poursuite de ce qui plaît à chacun. Au contraire, parce que l'être personnel constitue l'icône de Dieu qui est Liberté-dans-l'Amour³⁴¹, il ne peut trouver cette expérience ontologique que dans le don de soi-même et dans le renoncement libre et joyeux à tout individualisme et à toute tendance isolationniste ; afin d'entrer en communion avec autrui et de s'épanouir dans tout ce qui unit les altérités personnelles (humaines ou étatiques) entre elles et réalise leur communion dans la liberté, comme le veut l'expérience patristique : « Eil' tw`/ eJni; carivzetai (*personne[s]*), dia; to; ejn sunovdw/ ajnavgesqai (*koinonia*) ». C'est ainsi que l'homme peut comprendre que le renoncement, surtout à son intérêt individuel, l'ouvre aux joies de la *communion des personnes*, de la *koinonia* rétablie entre tous, en Dieu. En définitive, « la communion avec l'autre nécessite l'expérience de la *Croix*. Si nous ne sacrifions pas notre volonté propre pour la soumettre à la volonté de l'autre, réitérant en nous-mêmes ce que fit notre Seigneur à Gethsémani vis-à-vis de la volonté de son Père, alors nous ne saurions véritablement refléter dans l'histoire la communion et l'altérité que nous voyons dans le Dieu unitrine. Puisque le Fils de Dieu est allé à la rencontre de l'autre, sa création, en se vidant lui-même par la *kénose* de l'incarnation, la voie “*kénotique*” est la seule qui sied au chrétien dans sa communion avec l'autre, que cet autre soit Dieu ou le “*prochain*” »³⁴².

³³⁹ L'Europe constitue le continent où était né le sentiment national et, à ce jour, il est devenu le lieu de la recherche d'un dépassement de l'État national. Ce ne peut pas être —et ne doit pas être— un élargissement de l'État national. Car il ne s'agit pas de transposer à l'échelle du continent européen les structures de cet État. Il n'y aura pas, demain, un État européen qui serait purement et simplement la transposition à une échelle plus grande de ce qu'est aujourd'hui l'État hellénique ou l'État français. “État” et “Communauté” ont, dans la vie humaine quand on les adopte, deux perspectives différentes, très souvent opposées. C'est pourquoi l'on n'arrive pas à comprendre cette tendance forte de l'Europe de l'Est, après l'éclatement nationaliste, de construire des États nationaux selon le type et l'idéal de l'“État européen” traditionnel que l'Europe, elle-même, abandonne. Pour autant, les instances communautaires ne feraient nullement disparaître les États nationaux.

³⁴⁰ L'âme dont M. J. Delors parle si souvent est bien l'“identité chrétienne” de l'Europe, qui demeure un fait historiquement et objectivement réel. La “proposition ecclésiale” reflète entre autres cette idée que cette âme reste encore vivante et manifestement toujours apte à vivifier (“animer” lire ejn-yuc-w` [“en-âme-r”-*anima*]) ce corps communionnel en gestation qu'est l'Europe unie.

³⁴¹ 1 Jn 4, 8. 16.

³⁴² J. D. ZIZIOLAS, “Communion et altérité...”, *op. cit.*, p. 28.

C'est ainsi que « l'Église est le *Temple du Saint Esprit*, la *koinonia* (communauté)³⁴³ du Saint Esprit, qui représente comme telle l'unité dans la diversité de la communauté d'individus vivant dans la liberté et dans l'amour, ce que nous appelons unité de l'Église. Ainsi l'Église est-elle à l'image de la Sainte Trinité. [...] L'Église, en tant que communauté, manifeste sa communion d'une manière qualitativement différente de celle de toute autre communauté au monde. Perçue comme communauté eucharistique, l'Église se projette et se construit d'après l'image de la Sainte Trinité ; ainsi est-il révélé que la nature de l'Église est *eschatologique* »³⁴⁴. Quand l'Esprit Saint souffle, il crée un événement de communion ce qui transforme tout ce que touche l'Esprit en un *être relationnel*. L'autre fait alors ontologiquement partie de notre identité propre. L'Esprit désindividualise et personnifie les êtres partout où il souffle. Or l'Église est unité dans la diversité, selon l'icône de la Sainte Trinité. C'est ainsi également que « dans la tradition orthodoxe, il ne s'agit pas d'un individu simplement libre ; il est, pour l'essentiel, lié par sa relation aux autres, c'est-à-dire limité du fait qu'il est ensemble avec les autres, non dans le collectif, mais dans l'universel, par la catholicité, en relations mutuelles réciproques et par des liens réciproques, de sorte que la communauté est l'hypothèse de l'individu comme l'individu celle de la communauté : non pas par opposition, mais par "perméation", interpénétration, *périchorisis* [*étreinte réciproque*] —selon l'image de la Sainte Trinité, hypostase dans la communauté de la *Déité une* »³⁴⁵. Aussi, « le Christ et l'Esprit se concrétisent dans l'Église. C'est là que la communion avec l'autre reflète pleinement la relation entre communion et altérité qui existe dans la Sainte Trinité, en Christ et dans l'Esprit »³⁴⁶.

En revanche, la pensée et la culture modernes fondées sur l'individualisme manifestent une divergence fondamentale par rapport au vécu ecclésial précité. « Dans l'individualisme, la différence devient division, la distinction distance. [...] Pour l'Église ou pour l'être humain, il n'y a pas d'autre modèle de relation entre communion et altérité que le Dieu trinitaire où l'*altérité devient constitutive de l'unité*. [...] La communion passe par le mystère de la Croix car ce n'est qu'à travers l'expérience "kénotique" que l'on peut communier avec l'autre. Ce fait donne à l'homme sa dimension de "personne". Etre une personne c'est la liberté d'être autre [...] et un mouvement d'affirmation de l'autre »³⁴⁷. Puis, « dans cette manière "kénotique" d'approcher l'autre, la communion n'est en aucun cas déterminée par les qualités

³⁴³ 2 Co 13, 13.

³⁴⁴ Ath. JEVTIC, "Vision chrétienne de l'Europe dans une perspective orthodoxe" (Communication à la ve rencontre entre le Conseil des Conférences épiscopales d'Europe (CCEE) et la Conférence des Églises européennes (KEK), à Saint-Jacques de Compostelle, 13-17 novembre 1991), in *Supplément au SOP*, n° 164 (1/1992), p. 5.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 4.

³⁴⁶ J. D. ZIZIOULAS, "Communion et altérité...", *op. cit.*, p. 29.

³⁴⁷ J. D. ZIZIOULAS, "Communion et altérité", Conférence plénière prononcée au 8e Congrès orthodoxe d'Europe occidentale tenu du 29 octobre au 1er novembre 1993 à Blankenberge (Belgique), in *SOP*, n° 183 (12/1993), p. 1-2.

que cet autre peut ou non posséder. En acceptant le pécheur, le Christ a appliqué à la communion le paradigme trinitaire : l'autre ne doit pas être identifié à ses qualités mais par le simple fait qu'il ou elle est, et est *lui-même* ou *elle-même*. Nous ne saurions faire de tri entre ceux qui sont "*dignes*" que nous les acceptons et ceux qui ne le sont pas. C'est ce que nous dicte le modèle christologique de la communion avec l'autre »³⁴⁸.

De même, dans l'Europe unie à venir, les États membres seront largement *unis* sans, néanmoins, perdre leur particularité, leur spécificité et leur *identité*. Sans abolir les identités nationales et culturelles de notre continent, on pourrait les intégrer dans un ensemble harmonieux susceptible de les contenir toutes. La "voie ecclésiale" garantit également ici cette perspective jumelée qui conduira constamment les peuples européens à promouvoir l'esprit de collaboration entre eux, à développer une vie communienne et à créer ainsi leur [*notre*] "maison européenne commune". Une telle relation, fondée sur le dialogue et la collaboration, ne peut être que créatrice.

De plus, les éléments contradictoires de la construction européenne, à savoir l'*autonomie* des peuples et la *suppression* des frontières (l'intégralité du Vieux Continent) peuvent se réconcilier dans une vision ecclésiale de l'Europe unie qui devrait être une *communion personnelle* des *altérités nationales*, à l'image de l' "Église répandue par tout l'univers" qui est une *communion personnelle* des *Églises locales*³⁴⁹. Cela ne signifie pas, bien entendu, que chaque État récapitule *de fait* toute l'Europe comme l'Église locale récapitule *de fait* (= sacramentellement) l' "Église répandue par tout l'univers". Mais si chaque État ne récapitule pas *de fait* toute l'Europe il est bien porté par cette *vocation*.

Nous voulons ici citer un autre point de vue visant la même perspective. « L'Orient orthodoxe ne dispose ou plutôt ne propose aucun système séparé pour la vie sociale. La morale dite sociale du Protestantisme et la doctrine sociale du Catholicisme romain n'ont aucun parallèle dans la tradition et la théologie patristiques. L'Orthodoxie n'a pas de système

³⁴⁸ J. D. ZIZIOULAS, "Communion et altérité...", *op. cit.*, p. 28. Il faut rappeler ici un moment, dans la divine liturgie, qui marque le commencement de l'*anaphore* et juste avant l'*épiclèse*, lorsque l'évêque ou le prêtre en bénissant le peuple dit : « JH cavri" tou` Kurivou hJmw`n jlhsou` Cristou`, kai; hJ ajgavph tou` Qeou` kai; Patrov", kai; hJ koinwniva tou` JAgivou Pnevmato", ei[h meta; pavntwn hJmw`n » ; « Que la *grâce* de Notre Seigneur Jésus-Christ, l'*amour* de Dieu le Père et la *communion* du Saint Esprit soient avec vous tous » ; mis en italique par nous. Dans la Trinité, Dieu le Père offre l'amour (Jn 3, 16 ; cf. Hb 11, 17 ; 1 Jn 4, 9) en tant que *source*, le Fils est l'*amour même* du Père, par la grâce du Saint Esprit qui est le *porteur* de cet amour et son *garant* (par son assurance de la communion dans la communauté ecclésiale).

³⁴⁹ Les questions tant de la primauté que de la synodalité ecclésiales découlent également de la notion de *koinonia* : les Églises locales, par leur "subsistance" (υJpovstasi") diversifiée et authentique (en Christ dans l'Esprit), constituent la réalité même de l'Église Une répandue par tout l'univers dans la mesure où elles sont en *koinonia* entre elles.

séparé et autonome pour la vie morale et sociale des fidèles. Le seul système qu'elle possède a trait au Dieu incarné. Ce système se maintient en se réfutant lui-même (théologie affirmative et apophatique). Nous ne pouvons donc atteindre une conception sociale chrétienne cohérente si nous ne dépassons pas la dialectique du monde. Par conséquent, c'est uniquement à condition que la nature trinitaire de Dieu soit acceptée qu'il sera possible de vaincre les structures injustes de ce monde, et non pas par la diffusion d'une théologie théiste incolore permettant au nom d'un "Dieu" indéfinissable par essence toutes les interprétations et toutes les révolutions »³⁵⁰.

Notre proposition est faite dans la perspective d'une influence —ou plutôt d'une "invocation pneumatique", d'une épiclese— du "mode d'être eucharistique" sur les structures sociales et institutionnelles européennes. Il s'agit d'une manière de vivre (*modus vivendi*) expérimentée dans les manifestations de la vie communautaire de l'Église indivise. Le mode d'être "eucharistique" des communautés ecclésiales —qui se base sur le mode d'être "trinitaire" des hypostases incréées (de Dieu) donné à nous en Christ et dans l'Esprit— constitue l'archétype ultime (e[scaton ajrcevtupon) des relations entre les hommes comme "mode d'existence en relations", comme "mode d'être et de vie".

Face à une présupposition-proposition d'unité inspirée par l'expérience *hellénique ancienne* ("même sang", "même langue", "même religion") ou par celle de l'unité *romaine [impériale]* (même empire), ou encore par *celle d'un judaïsme tardif* (même terre, même messie ethnique), l'Église propose son vécu reposant sur la "communion personnelle des altérités" et, en tant que véritable *modus vivendi* à tous les niveaux relationnels humains, elle propose depuis —*déjà*— le IV^e Concile œcuménique de Chalcédoine (451) le "sans mélange" et "sans division" *christique* (dans l'existence eucharistique) afin d'y parvenir. Elle l'a refait à plusieurs occasions. À titre d'exemple, pour le dépassement de l'ethnophylétisme (1872), elle a suivi cette voie conciliairement exprimée faisant appel à un vécu profond diachroniquement expérimenté. Pour l'Europe unie (à partir de 1993) "afin que le monde *européen* vive", l'Église appelle à nouveau et plus que jamais peut-être à vivre explicitement dans la perspective existentielle du "sans mélange" et "sans division".

Si la foi ecclésiale peut apporter une réponse à ces questions, il ne faut pas oublier cependant qu'elle ne saurait se passer des actes pour l'incarner. Un tel diptyque devient une nécessité impérative pour un renouveau des Églises. « Le mot grec "ecclesia" signifie lieu d'harmonie et de concorde. Existant dans un rapport organique avec le monde et l'histoire, l'Église discerne chez les innombrables martyrs du Christ, quoique surgis de milieux

³⁵⁰ Jos. RATZINGER-D. A. PAPANDRÉOU, *L'héritage chrétien de l'Europe*, Katérini 1989, p. 43.

nationaux, historiques et culturels fort différents, leur communauté essentielle. *L'Église aura sa contribution à apporter si elle retourne à ses origines, qui imposent l'unité* »³⁵¹.

En particulier, l'expérience ecclésiale de vie dans la tradition orthodoxe est la perspective de pouvoir vivre dans l'autre dimension, la dimension transcendante-personnelle que la logique terre à terre de l'individualisme et le vernis *éonistique* de notre civilisation a réprimée. Cette logique utilitariste —certes efficace mais ... “adamique” (dans la chute)— a profondément appauvri, perverti (et continue à le faire) notre nature royale (paradisique). Elle nous a privés du goût de l'existence comme mystère [cf. le *mystère* de l'Église, etc.] ou de l'expérience communionnelle réelle —expérience inconnue de ceux qui s'appuient exclusivement sur la rationalité et la connaissance utilitaire— où fleurit l'espoir de la plénitude. Ce qu'il nous faut retrouver, c'est la liturgie de l'amour en relation dialectique avec la liberté qui est *communion libre entre les altérités personnelles* et non rapport sentimental “con-fusionnel” d'individus désespérés.

Certes, on constate sur le Vieux Continent une diversité (*altérité*) des nations européennes. La condition affirmative la plus importante de cette diversité est que celle-ci ne doit pas détruire l'unité ; sinon elle devient aberrante dans sa vocation existentielle. La diversité s'exprime d'abord en tant qu'altérité naturelle, ayant précisément la vocation de se transformer-transcender en altérité hypostatique (personnelle) qui, parce qu'elle est le préalable constituant l'être comme communion, servira de *tremplin* pour l'unité profonde des nations européennes. De même, les Églises orthodoxes, autocéphales dans leur diversité, « ont vécu par le passé un temps d'isolement, qui a duré plusieurs siècles. Mais l'isolement fondé sur la suffisance est une hérésie [existentielle]. La communion entre les Églises orthodoxes est inhérente à l'Église elle-même »³⁵². On pourrait éventuellement prolonger la parole de l'auteur précité afin de qualifier l'isolement dans le passé récent des États européens, nationaux dans leur diversité, en utilisant la même catégorie théologique, celle d' “hérésie existentielle”.

L'Europe, qui constituait le continent où avait pris naissance le sentiment national, est devenue le lieu de la recherche d'un *dépassement* de l'État *national*. Elle ne peut donc pas être —et ne doit pas être— un simple élargissement de l'État national. Car il ne s'agit pas de transposer à l'échelle du continent européen les structures constitutives de ce modèle étatique. Il n'y aura pas, demain, un État européen qui serait purement et simplement la transposition à une échelle plus grande de ce que sont aujourd'hui l'État hellénique ou l'État français, et ainsi

³⁵¹ Damaskinos PAPANDRÉOU, extrait de son allocution prononcée au colloque d'Ottobeuren portant le titre général : “Unissons l'Europe — maintenant ?”, le 18 septembre 1977, in *Épiskepsis*, n° 175 (1-10-1977), p. 9 ; souligné par nous.

³⁵² Damaskinos PAPANDRÉOU, in *Épiskepsis*, n° 176 (15-10-1977), p. 5.

de suite. Les termes “État” et “Communauté” ont dans la vie humaine, quand on les adopte, deux perspectives différentes, très souvent opposées.

Voilà pourquoi on n’arrive généralement pas à comprendre cette tendance forte de l’Europe de l’Est, après l’éclatement nationaliste, à construire des “États nationaux” —cf. la “Tchéquo”-“slovaquie”, l’ex-Yougoslavie, etc.— selon le type et l’idéal de l’ “État européen” traditionnel du passé, au moment où l’Europe elle-même cherche à s’éloigner de ce modèle d’existence étatique. Cependant, les instances communautaires ne devraient nullement faire disparaître les États nationaux proprement dits ; dans l’*intégralité (unité)*, elle sauvegardera leur *autonomie*. À ce jour, la perspective d’une “Europe unie” pose tout à coup la question de son incidence sur les diverses nations, traditions culturelles et religieuses de l’Europe au sens *géographique*. Cette perspective doit permettre de concilier l’*autonomie* avec l’exercice retrouvé de l’*incorporation*. Enfin, l’ “Europe unie” en tant qu’unité géopolitique unique signifie appel, convocation (invitation), signifie unité, possibilité de communion, possibilité d’un mode de relation, et évoque un mode de vivre : “vivre unis”, mais dans une unité qui présuppose le “sans mélange” et le “sans division” en dialectique permanente.

Un dilemme accru se pose très souvent dans la problématique européenne actuelle : Europe multiculturelle ou Europe monoculturelle ? (Ce dernier type d’Europe pourrait sans doute correspondre à un “racisme culturel”). En tout cas, l’identité européenne de demain est l’*unitas multiplex*³⁵³, le pluralisme culturel sous le seul toit de la maison européenne commune. Par conséquent, l’Europe communautaire et unie à venir garde par définition le privilège —nécessaire *ou* accidentel— unique d’un pluralisme dans tous les domaines. Cette caractéristique présuppose une dialectique adéquate constante dans chaque domaine. C’est encore la dialectique du “sans mélange” et du “sans division” qui pourrait permettre éventuellement de dépasser le dilemme imposé entre une *perspective monoculturelle*, qui instaurerait une directive centralisante fictive, ou qui nivellerait chaque notion de spontanéité, et une *perspective multiculturelle* comme prétexte d’un séparatisme perpétuel, qui constituerait alors un comportement *cancéreux*.

Après qu’elle ait été la source de guerres coloniales, de tant de guerres mondiales, ainsi que de divisions entre chrétiens, le nouveau destin de l’Europe est d’être une force de paix et de civilisation dans le monde, et cela commence par ...son unité. L’idéal vers lequel devraient tendre les peuples européens consiste à élaborer des formes de coopération, tout en acceptant l’autonomie de chaque partenaire. C’est dans cette voie que l’Europe se distinguera par une politique originale, dans l’intérêt de tous les peuples de ce berceau de la civilisation

³⁵³ Edg. MORIN, *Penser l’Europe*, Paris 1987, p. 185 ; cf. N. G. LENS, “Europe multiculturelle, multilinguistique”, in *Études*, t. 378, n° 6 [3786] (6/1993), p. [769-775] 772.

mondiale. De même, les deux dernières décennies de la construction européenne ont montré que celle-ci était entrée dans une phase de remise en question. On a bien vu que nos États ont, jusqu'à présent, préféré, comme l'écrit Jacques Boninot³⁵⁴, les certitudes (*diasfavlisi*) de l'indépendance nationale aux incertitudes de l'intégration alors que régnait entre eux la plus grande hétérogénéité des conditions et des intérêts politiques, économiques, militaires, culturels. On hésite à abandonner une partie de ses prérogatives nationales au profit d'une Communauté. Les raisons de la crise de l'Europe sont à chercher en fait dans la *séparation* fatale introduite entre le "sans mélange" et le "sans division", entre l'autonomie et l'intégration, qui n'entrent pas en relation créatrice comme c'est le cas dans les relations ecclésiales. La notion de *koinonia*, plus exigeante, indique un chemin que nous n'avons pas fini de parcourir. En tant qu'unification territoriale l'Europe unie constitue donc une condition préalable, matérielle et pratique, à un développement de la *koinonia*. Cela est capital !

* * * * *

Le problème qui se pose à nous, Européens, est de sauvegarder à la fois l'*autonomie* et l'*intégralité* des nations et des peuples européens, et plus essentiellement l'*altérité* des peuples dans leur *koinonia*. Ce problème n'est pas seulement moral, pas seulement économique, mais d'abord existentiel ; c'est le problème ultime d'un monde qui essaie non seulement de vivre *mieux*, mais tout simplement de *vivre*, autrement dit, de dépasser sa mortalité. Le mode d'existence "eucharistique", relationnel et communionnel en Christ, nous ouvre la voie, comme possibilité et comme but ultime, pour vivre et dépasser la mort. Au-delà de ces pensées et propositions pour l'avenir de l'Europe unie, il faut préciser que la mise en œuvre d'une telle Europe présuppose une lutte, une ascèse, tant individuelle que nationale.

Il s'agit d'une lutte non agressive "pour" (et non "contre") autrui. L'Europe a douloureusement vécu les conséquences négatives survenues par l'incarnation de différentes théories (et utopies) idéologiques qui, appliquées au nom du bien commun, l'ont amenée au désastre, au moins deux fois durant le 20^e siècle. Mais la lutte dont il est ici question est tournée vers le soi-même "égotique" ; elle regarde la *philautie*, rempart de l'individualisme. Dans l'individualisme, nous nous situons (non sans la participation de notre volonté) *extra muros* de ce "lieu ouvert" de la "koinonia". Pour que dans le monde européen chacun vive personnellement, unique et non-réitérable, la liberté et l'amour, le "sans mélange" et le "sans division" doivent coïncider. Cela signifie que chacun n'a qu'à s' "ecclésialiser"³⁵⁵, à devenir la nourriture eucharistique de la nouvelle et véritable vie dans le corps ecclésial, où l'amour

³⁵⁴ Cité par L. LEPRINCE-RINGUET, *Faut-il une union politique européenne ?*, Allocution prononcée à la séance publique annuelle des cinq Académies le 25 octobre 1983, Paris, Institut de France/Typographie de Firmin-Didot et C^{ie}, 1983, p. 7.

³⁵⁵ J. D. ZIZIOULAS, "Christologie et existence...", *op. cit.*, p. 171.

prend source dans la liberté et où la liberté s'exprime dans l'amour. C'est ainsi que les problèmes principaux de l'Europe, ceux qui tourmentent les peuples européens —mais aussi les humains de tout âge et de toute origine— vont être dépassés par et dans l'existence "eucharistique". Par et dans ce "mode d'être" du Christ où la *koinonia* se découvre comme "interdépendance de l'unité et de la diversité".

Quelle attitude devra alors être la nôtre devant cette vision ecclésiale de la "communion libre des altérités personnelles" ? Quelle place devrait prendre dans l'Europe unie ce vécu eucharistique et cette réalité eschatologique ? La réponse appartient d'abord au vécu existentiel de chacun de ceux qui, jour après jour, vivent "en Église" ; puis aux États européens.

Les peuples de l'Europe —une bonne quinzaine au moins— doivent réconcilier leur *liberté étatique* avec l'*unité commune* dans l'Europe. Cette unité n'est possible que dans une expression de la *liberté* de chacun comme *amour*. À nous, membres de l'Église dont le cœur et la foi prennent leur source dans le mystère trinitaire —tel qu'il se révèle "en Christ" et se donne à nous "dans l'eucharistie"— de trouver cette transcendance *pour que les Européens vivent*. Il s'agit d'une "nouvelle naissance", d'un véritable "baptême de l'Europe" : donner à notre continent la possibilité —à travers la grille de la dimension et du vécu ecclésial— de dépasser la séparation et l'isolement, les "signes" (*shmei`a*) de mort, véritables "anti-miracles" (*ajnti-shmei`a*). Le temps pascal nous aura longuement redit que ce n'est pas irréalisable...

Mais, pour ce faire, nous devons d'abord commencer par vivre l'unité —communionnelle dans la diversité— entre chrétiens ; il faut d'abord que la dimension trinitaire de l'existence authentique (eucharistique) soit visible chez les Chrétiens pour que leur témoignage *personnel* ("sans mélange") et *communautaire*³⁵⁶ ("sans division") ouvre la voie à une extension de ce mode d'existence et de ce vécu à tous ceux qui aspirent ardemment à vivre en communion... L'Europe unifiée (de l') "à-venir" sera (à) l'icône (*tuvpo*) de l'Église Une.

³⁵⁶ Dans le sens *communional-ecclésial* du terme.

ORTHODOXIE ET EUROPE

Bibliographie ad hoc

(Contribution bibliographique à l'étude de la question)

- ANDRONIKOF C., "L'avenir de l'Orthodoxie en Occident", in *Le Messager orthodoxe*, n° 79 (II/1978), p. 3-24 ; de même, interventions sur cette question p. 25-31.
- APOSTOLIDIS Ap., "Hellade, tradition orthodoxe et monde occidental", in *Synaxie*, n° 34 (4-6/1990), p. 101-105 (en grec).
- ARGENTI Cyr., "Que peut apporter l'Église orthodoxe à la France du 20e siècle", in *Contacts*, t. XXII, n° 72 (1970), p. 280-300.
- ARGENTI Cyr., "L'Orthodoxie en Occident face aux confessions occidentales dans un monde sécularisé", in *Messenger de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, n° 115 (1987), p. 25-35.
- ARGENTI Cyr., "Présence et unité orthodoxes en France", in *Contacts*, t. XXXXIII, n° 153 (Ie/1991), p. 14-29 ; de même, in *Orthodoxes à Marseille*, n° 6 (3-4/1991), p. 9-25.
- AUGUSTIN hiéromoine, "L'Église russe et ses paroisses en Occident vues par un Occidental", in *Messenger de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, n° 17 (1954), p. 59-63.
- BAKALOPOULOS Chr., "Hallucination ou travestissement ?", in *Synaxie*, n° 34 (4-6/1990), p. 95-96 (en grec).
- BALZON J., "Universalité de l'Orthodoxie", in *Contacts*, t. X, n° 19 (1958), p. 4-7.
- BARTHOLOMÉE IER, patriarche œcuménique, "L'apport de l'Église orthodoxe à la construction de l'Europe", in *SOP*, n° 190 (1994), p. 25-29.
- BEHR-SIGEL El., "Orthodoxie occidentale". Reflexions sur la brochure de M. L. ZANDER, *L'Orthodoxie occidentale*, Paris, éd. du Centre d'Études Orthodoxes, 1958, in *Le Messager orthodoxe*, n° 2 (1958), p. 12-17.
- BEHR-SIGEL El., "Perspectives de l'Orthodoxie en France", in *Contacts*, t. XVI, n° 45 (1964), p. 42-55.
- BEHR-SIGEL El., "Présence de l'Orthodoxie russe en Occident", in *Contacts*, t. XL, n° 143 (1988), p. 226-239.
- BÉNAKIS L., "Esprit européen occidental et Orthodoxie hellénique", in *Synaxie*, n° 34 (4-6/1990), p. 31-41 (en grec).
- BERKI Feriz, "L'Église orthodoxe en Hongrie", in *Synaxie*, n° 44 (10-12/1992), p. 53-55 (en grec).

- BESSE J., “L’Orthodoxie et la chrétienté occidentale”, in *Contacts*, t. XXXXI, n° 147 (IIIe/1989), p. 198-216.
- BEZÉNITIS Pant., “La Grèce orthodoxe dans l’Europe unie—L’importance religieuse d’adhésion pour l’Occident”, in *Vradinie* du 17 janvier 1981 (en grec).
- BEZÉNITIS Pant., *L’Église de Grèce membre de la Commission œcuménique de la Communauté Européenne* (Allocution prononcée à l’assemblée plénière du Saint-Synode de la Hiérarchie de l’Église de Grèce à Athènes le 4 octobre 1984), Athènes, Apostoliki Diakonia, 1984, 45 p. (en grec).
- BEZÉNITIS Pant., *L’Église de Grèce et l’unification européenne* (Allocution prononcée à l’assemblée plénière du Saint-Synode de la Hiérarchie de l’Église de Grèce à Athènes le 4 octobre 1990), Athènes, Apostoliki Diakonia, 1991, 54 p. (en grec).
- BLOOM Ant., “Vocation et avenir de l’Orthodoxie en Occident”, in *Épiskepsis*, n° 361 (15-7-1986), p. 11-15 ; de même, in *Orthodoxes à Marseille*, n° 6 (9-10/1986), p. 1-9.
- BOUGATSOS N. Th., “Orthodoxie et Union Européenne”, in *Néa Estia*, t. 139 (1996), p. 527-535 et 605-608 (en grec).
- CLÉMENT Ol., “Byzance et l’Occident”, in *Contacts*, t. XXVI, n° 85 (1974), p. 23-30.
- CLÉMENT Ol., “Athéisme, christianisme occidental et Orthodoxie”, in *Synaxie*, n° 5 (I/1983), p. 13-16 (en grec).
- CHOLÉVAS C., “Europe : Point contesté ou caisse disputée ?”, in *Synaxie*, n° 34 (4-6/1990), p. 97-100 (en grec).
- CHRONOPOULOS N., “Interactions, possibilités et perspectives dans l’Europe unie”, conférence prononcée au cours du 7e Congrès théologique panhellénique : *L’Orthodoxie face à l’Europe unie (Athènes, 7-9 septembre 1990)*, Athènes, 1991, p. 350-370 (en grec).
- CHRYSOSTOME de Myra, *Orient orthodoxe et monde occidental. Dialogue des idées*, Athènes, 1972 (en grec).
- CHRYSOSTOME de Myra, “Les éléments incontestables de la communion ecclésiale entre Orient et Occident durant la période avant le schisme”, in *Rapport à la mémoire du métropolitain de Sardes Maxime (1914-1986)*, t. v, Genève, Métropole de Suisse-Fondation Atef Danial, 1989, p. 379-388 (en grec).
- CHRYSOSTOME de Myra, “Orthodoxie et civilisation orthodoxe dans l’Europe à la fin d’un millénaire”, in *Épiskepsis*, n° 538 (31-12-1996), p. 5-16.
- COLLOQUE sur l’Orthodoxie en France, tenu à Paris le 29 janvier 1983, Paris, Comité orthodoxe des amitiés françaises dans le monde, 1983, 45 p.
- COLLOQUE sur l’Orthodoxie en France, tenu à Paris les 27 et 28 février 1984, Paris, Comité orthodoxe des amitiés françaises dans le monde, 1985, 78 p.
- COLLOQUE : *Byzantium and Europe. First International Byzantine Conference (Delphi, 20-24 July 1985)*, Athens, European Cultural Center of Delphi, 1987, 288 p.

- COSTA DE BEAUREGARD M.-A.-BRIA Ion-DE FOUCAULD Théol., *L'Orthodoxie. Hier-Demain*, Paris, éd. Buchet/Chastel (coll. "Deux Milliards des Croyants"), 1979, 269 p.
- DAVIE Gr.-HERVIEU-LÉGER Dan. (sous la direction de), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte (coll. Recherches), 1996, 335 p.
- DAVITTI M.-ARLETTI G., "L'Église orthodoxe en Italie", in *Le Messager orthodoxe*, n° 81 (1978), p. 49-52.
- DÉBAT, "Sur l'avenir de l'Église orthodoxe en Occident", in *Le Messager orthodoxe*, n° 78 (I/1978), p. 56-68.
- DÉBAT, "L'Orthodoxie en France", in *Synaxie*, t. 44 (10-12/1992), p. 63-76 (en grec).
- DE HALLEUX A., "Orthodoxie et Catholicisme. Un seul baptême ?", in *Revue Théologique de Louvain*, t. 11 (1980), p. 416-452.
- DÉLIKOSTOPOULOS A. J., *Orthodoxie. Le nouveau défi*, Athènes, Alpha-Delta, ³1990, 494 p. (en grec).
- DESEILLE Pl., "L'Église orthodoxe et l'Occident", in *Le Messager orthodoxe*, n° 100 (1985), p. 18-29.
- DESEILLE Pl., "Nous, Romains... Reflexions sur les origines orthodoxes de la France", in *Le Messager orthodoxe*, n° 101 (1986), p. 3-13 ; de même, [tiret-à-part] éd. du Monastère Saint-Antoine-le-Grand, 1986, 12 p.
- DESEILLE Pl., "Divergences et convergences entre la tradition orthodoxe et la tradition occidentale", conférence prononcée au cours du 7e Congrès théologique panhellénique : *L'Orthodoxie face à l'Europe unie (Athènes, 7-9 septembre 1990)*, Athènes, 1991, p. 183-198 (en grec) ; de même, [tiret-à-part] éd. du Monastère Saint-Antoine-le-Grand, 1991, 19 p. (en français).
- DESEILLE Pl., *La Révolution française et le destin spirituel de l'Europe*, conférence donnée à Athènes le 24 avril 1990, dans le cadre de Fondation Goulandris-Horn, éd. du Monastère Saint-Antoine-le-Grand, 1991, 12 p.
- DIMITRAS Pan., "L'anti-occidentalisme grec", in *Esprit*, n° 6 (6/1984), p. 123-130 ; de même, in *Contacts*, t. XXXVI, n° 128 (IV/1984), p. 350-358.
- FLOROVSKY G., "Orient et Occident chrétiens", in *Russie et Chrétienté*, n^{os} 2-3 (1949), p. 142-147.
- FLOROVSKY G., "L'Europe, les Pères et la mémoire interne de l'Église", in *Synaxie*, n° 34 (4-6/1990), p. 4-7 (en grec).
- GALITIS G., "La vision de la Théologie orthodoxe dans l'Europe unie", conférence prononcée au cours du 7e Congrès théologique panhellénique : *L'Orthodoxie face à l'Europe unie (Athènes, 7-9 septembre 1990)*, Athènes, 1991, p. 261-272 (en grec).
- GIANNAKOPOULOS K. J., *Orient byzantin et Occident latin*, Athènes, "Hestia"-J. D. Kollaros, 1966, 291 p. (en grec).

- GIAPALIS Ar. K., “Hellénicité et défi européen”, in (collectif) *Le défi de 1992 : La Grèce dans la Communauté Économique Européenne*, Athènes, “Hestia”-J. D. Kollaros, p. 407-411 (en grec).
- GOUNELAS Sot., “L’Europe et nous”, in *Synaxie*, n° 5 (I/1983), p. 9-11 (en grec).
- GOUNELAS Sot., “Passions des Hellènes et des Européens”, in *Synaxie*, n° 34 (4-6/1990), p. 9-17 (en grec).
- GRIGORIS Kas., “La contribution de la femme orthodoxe à l’unification de l’Europe”, conférence prononcée au cours du 7e Congrès théologique panhellénique : *L’Orthodoxie face à l’Europe unie (Athènes, 7-9 septembre 1990)*, Athènes, 1991, p. 216-235 (en grec).
- GUILLOU An., “L’Orthodoxie byzantine”, in *Archives des Sciences sociales des Religions*, t. 75 (7-9/1991), p. 1-10.
- HAMMOND Pet., “La redécouverte de l’Orthodoxie”, in *Contacts*, t. x, n° 22 (1958), p. 63-67 ; t. x, n° 23 (1958), p. 86-90.
- IRÉNÉE, métropolitain de Kissamos et de Sélinon, “L’Europe et nous les Hellènes”, in *Synaxie*, n° 34 (4-6/1990), p. 80-82 (en grec).
- JEVTIC Ath., “Vision chrétienne de l’Europe dans une perspective orthodoxe” (Communication à la ve rencontre entre le Conseil des Conférences épiscopales d’Europe (CCEE) et la Conférence des Églises européennes (KEK), à Saint-Jacques de Compostelle, 13-17 novembre 1991), in *Supplément au SOP*, n° 164 (1/1992), 6 p.
- JEVTIC Ath., “L’homme en Christ au-dessus d’ “Orient-Occident” ”, conférence prononcée au cours du 7e Congrès théologique panhellénique : *L’Orthodoxie face à l’Europe unie (Athènes, 7-9 septembre 1990)*, Athènes, 1991, p. 208-215 (en grec).
- JORDAN Martin, “Réflexions sur l’esprit de l’Orthodoxie”, in *Synoro*, n° 29 (1964), p. 8-15 (en grec).
- KALLINIKOS C., “La nécessité et l’importance d’établissement des nouveaux métropoles et exarchats du Patriarcat œcuménique en Europe”, in *Texts and Studies*, t. 1, London, Archbishop of Thyateira and Great Britain, 1982, p. 38-45 (en grec).
- KONIDARIS J. M., “La Métropole orthodoxe hellénique d’Allemagne et sa Charte statutaire”, in *Théologia*, t. 50, n° 1 (1979), p. 70-89 (en grec).
- KRIVOCHÉINE B., “Is a New Orthodox “Confession of Faith” Necessary?”, in *St Vladimir’s theological quarterly*, t. 11, n° 2 (1967), p. 69-86.
- LEMERLE Paul, “L’Orthodoxie byzantine et l’œcuménisme médiéval : les origines du “schisme” des Églises”, in *Bulletin de l’Association G. Budé*, t. 2 (1965), p. 228-246.
- LIMOURIS Genn., “Orthodoxy and Europe. New challenges for a spiritual conscious and active european citizenship”, exposé présenté au Colloque International des Communautés orthodoxes locales — *Living in Today’s Europe, preparing for Tomorrow’s Europe*, réalisé à Istanbul /Phanar, le 25-29 novembre 1995.

- LOSSKY N., “Situation de l’Église orthodoxe en URSS et en Occident”, in *Messenger de l’Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, n° 60 (1967), p. 230-233.
- LOSSKY N., “Les Églises dans l’Europe nouvelle”, in *SOP*, n° 195 (1995), p. 29-32.
- LOSSKY N. O., “Ivan Kirievsky et l’Europe”, in *Synaxie*, n° 5 (1/1983), p. 17-22 (en grec).
- LYBÉRIS N., “Le paradoxe hellénique en Europe”, in *Synaxie*, n° 34 (4-6/1990), p. 89-94 (en grec).
- MAKRIS N., “Les composantes de la tradition européenne et l’Orthodoxie”, in *Synaxie*, n° 34 (4-6/1990), p. 43-48 (en grec).
- MANTZARIDIS G. J., “Orthodoxie et Unification européenne”, in *Klironomia*, t. 20, n^{os} 1-2 (1988), p. 235-247 (en grec).
- MANTZOUNÉAS ÉV., “La ‘canonicité’ des métropoles fondées par l’Église russe en Europe”, in *AEKD*, t. 28, n° 2-3 (1973), p. 92-105 (en grec).
- MARKEZINIS B., “L’Église orthodoxe en Belgique”, in *Synaxie*, n° 44 (10-12/1992), p. 37-46 (en grec).
- MATSOUKAS N., “La ‘lutte à la corde’ tragique entre occidentaux et anti-occidentaux”, in *Kaqa JOdovn*, n° 1 (1-4/1992), p. 31-36 (en grec).
- MATSOUKAS N., “Le rôle de l’Orthodoxie à l’édification de l’Europe unie”, in *Synaxie*, n° 34 (4-6/1990), p. 25-30 (en grec).
- MÉLÉTIOS, métropolitain de Nikopolis, “Orthodoxie et Europe unie”, conférence prononcée au cours du 7^e Congrès théologique panhellénique : *L’Orthodoxie face à l’Europe unie (Athènes, 7-9 septembre 1990)*, Athènes, 1991, p. 162-169 (en grec).
- MÉTALLINOS G. D., *1992 : défi ou espérance ?*, Athènes, Apostoliki Diakonia, 1989, 56 p. (en grec).
- MÉTALLINOS G. D., “Hellade et Europe”, in *Synaxie*, n° 34 (4-6/1990), p. 83-88 (en grec).
- MÉTALLINOS G. D., *Hellénisme flottant. L’idée de romanité et la vision de l’Europe*, Athènes, Apostoliki Diakonia, 1992, 379 p. (en grec).
- MEZIANI Ephr., “Vision orthodoxe de l’Occident chrétien. L’Église orthodoxe des Gaules au 4^e et 5^e siècles”, in *Le Messenger orthodoxe*, n° 78 (1/1978), p. 11-35.
- MIKHAĬLOVA T., “La philosophie de l’histoire de l’Orthodoxie. Son évolution et l’opinion contemporaine”, in *Istina*, t. XXIII, n° 1 (1978), p. 75-84.
- MONFORT Adr., “La réconciliation des contraires, ou l’Orthodoxie vue par un croyant moyen d’Occident”, in *Synaxie*, n° 44 (10-12/1992), p. 27-36 (en grec).
- MORTON Smith, “The Religious conflict in central Europe. A study of the differences between the Orthodox and Roman Catholic churches”, in *The Greek Orthodox Theological Review*, t. VII, n^{os} 1-2 (1990), p. 21-52.
- MOURATIDIS C. D., *L’Orthodoxie dans l’Europe unie*, Athènes, 1990, 134 p. ; de même, in *Koinonia*, t. 33, n° 2 (4-6/1990), p. 121-198 (en grec).
- MINYMA, *Balkans et Orthodoxie* (collectif), Athènes, Minyma, 1993, 221 p. (en grec).

- NIKOLAÏDIS Ap., “Courants et tendances théologiques contemporains en Europe occidentale”, conférence prononcée au cours du 7^e Congrès théologique panhellénique : *L’Orthodoxie face à l’Europe unie (Athènes, 7-9 septembre 1990)*, Athènes, 1991, p. 246-260 (en grec).
- NIKOLAOU Th., “Un pont entre l’Église d’Orient et d’Occident : le monachisme”, in *Irénikon*, t. LVII, n° 3 (1984), p. 307-323.
- NISSIOTIS N. A., “Interpreting Orthodoxy. The communication of some Eastern Orthodox Theological Categories to Students of Western Church Traditions”, in *The Ecumenical Review*, vol. XIV, n° 1 (10/1961), p. 3-27.
- NISSIOTIS N. A., “L’orthodoxie orientale rend témoignage à l’Église une et se met à son service”, in *Istina*, t. IX, n° 4 (1963), p. 500-507.
- PALIERNE J.-L., “L’Occident est-il soluble dans l’Orthodoxie ?”, in *Synaxie*, n° 44 (10-12/1992), p. 5-12 (en grec).
- PALIERNE J.-L., “L’Église de Serbie et l’Occident”, in *Bulletin de la Métropole de Montenegro*, t. II, n^{os} 17-18 (1993), p. 51-55 (en serbe).
- PALIERNE J.-L., “Orthodoxie et Occident à la lumière de l’enseignement du père Justin Popovitch”, in *Regnum Aeternum*, 1997, p. 1-15.
- PANAGOPOULOS J., “Tradition occidentale et Europe unie”, conférence prononcée au cours du 7^e Congrès théologique panhellénique : *L’Orthodoxie face à l’Europe unie (Athènes, 7-9 septembre 1990)*, Athènes, 1991, p. 170-182 (en grec).
- PANAGOPOULOS Th. J., “L’Orthodoxie et les Communautés Européennes”, in *Christianos*, t. 28, n° 290 (4-6/1989), p. 75-77 (en grec).
- PAPADÉROS Al., “Europa aus griechisch-orthodoxer Sicht”, in *Annuaire Scientifique de la Faculté de Théologie-Kairos. Mélanges en l’honneur du professeur Damianos Doïkos*, Thessalonique, Université Aristote de Thessalonique-Faculté de Théologie (Département de Théologie), Nouvelle Série, t. 5, vol. 2 (1995), p. 607-639 (en grec).
- PAPANDRÉOU D. A., “La mission de l’Orthodoxie dans l’édification de l’Europe unie”, in *Épiskepsis*, n° 407 (15-10-1988), p. 2-18.
- PAPANDRÉOU D. A., *Orthodoxie et Europe unie*, Katérini, Tertios, 1989, 66 p. (en grec).
- PAPANDRÉOU D. A.-RATZINGER Jos., *L’héritage chrétien de l’Europe*, Katérini, Tertios, 1989, 52 p. (bilingue).
- PAPANDRÉOU D. A., “Le rôle de l’Orthodoxie dans l’Europe unie”, allocution prononcée au XII^e séminaire théologique (Chambésy, 27 mai-1 juin 1991) : *Photius le Grand et l’héritage spirituel de l’Europe* (texte photocopié) ; cf. *Épiskepsis*, n° 463 (15-6-1991), p. 12.
- PAPANDRÉOU D. A., “Introduction au XII^e séminaire théologique (Chambésy, 27 mai-1 juin 1991) : *Photius le Grand et l’héritage spirituel de l’Europe*” (texte photocopié), 7 p. ; cf. *Épiskepsis*, n° 463 (15-6-1991), p. 2-4.

- PAPANDRÉOU D. A., “Constitution d’un Comité interorthodoxe pour la valorisation des exploits spirituels et de civilisation de l’Orthodoxie”, conférence prononcée au cours du 7^e Congrès théologique panhellénique : *L’Orthodoxie face à l’Europe unie (Athènes, 7-9 septembre 1990)*, Athènes, 1991, p. 404-413 (en grec).
- PAPANDRÉOU D. A., “Orthodoxie et Balkans”, in *Épiskepsis*, n° 489 (28-2-1993), p. 8-12.
- PAPANDRÉOU D. A., “La mission actuelle de l’Orthodoxie”. Discours prononcé le 2 juin 1992 à l’occasion de sa réception par l’Académie d’Athènes en qualité du membre correspondant, in *Supplément au SOP*, n° 170 B (7-8/1992), 17 p.
- PAPANDRÉOU D. A., *L’Orthodoxie et le Monde*, Katérinie, éd. Tertios, 1993, 435 p. (en grec).
- PAPASTAMATÉLOS St., “Fantaisies de l’Europe et actes helléniques”, in *Synaxie*, n° 34 (4-6/1990), p. 108-110 (en grec).
- PAPATHOMAS Gr. D., *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 canonique, présentée à la Faculté de Droit 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 et 653 p.
- PARASKÉVAÏDIS Chr., *Condition de survie*, Volos, Apostoliki Diakonia, 1988, 17 p. (en grec).
- PARASKÉVAÏDIS Chr., *Les problèmes de l’Europe unie et la contribution des jeunes chrétiens à l’affrontement de ces problèmes*, Athènes, Apostoliki Diakonia, 1991, 18 p. (en grec).
- PARASKÉVAÏDIS Chr., *Devoir douloureux : l’année 1992, étape-charnière à la marche du néo-hellénisme*, Athènes, Apostoliki Diakonia, 1989, 19 p. (en grec).
- PECKSTADT Ign., “Quelques aspects de l’Orthodoxie en Europe occidentale”, in *COLLOQUE sur l’Orthodoxie en France, tenu à Paris les 27 et 28 février 1984*, Paris, Comité orthodoxe des amitiés françaises dans le monde, 1985, p. 12-16.
- PHAROS Phil., *Le désespoir de l’Occident et l’espoir de l’Orient*, Athènes, 1982 (en grec).
- PHIDAS Vl., “Infrastructure théologique de la diaspora orthodoxe”, conférence prononcée au cours du 7^e Congrès théologique panhellénique : *L’Orthodoxie face à l’Europe unie (Athènes, 7-9 septembre 1990)*, Athènes, 1991, p. 236-245 (en grec).
- PHOTIOU St., “Le défi de l’Europe”, in *Synaxie*, n° 34 (4-6/1990), p. 106-107 (en grec).
- PHOUNTOULIS J. M., “Le rôle de l’Église orthodoxe dans l’Europe unie”, allocution prononcée au colloque sur *Christianisme et culture en Europe. Mémoire, Conscience, Projet*, Vatican, 28-31 octobre 1991, in *Klironomia*, t. 20, n°s 1-2 (1988), p. 289-293 (en grec).
- PIERROS Ph. T., “Europe Unie : Sauvegarde de la polymorphie culturelle ou assimilation ?”, in *Protasie [Arta]*, n° 1 (1995), p. 100-103 (en grec).

- PROCÈS-VERBAUX du 7e CONGRÈS THÉOLOGIQUE PANHELLÉNIQUE : *L'Orthodoxie face à l'Europe unie (Athènes, 7-9 septembre 1990)*, Athènes, 1991, 510 p. (en grec) ; cf. *Episkepsis*, n° 446 (1-10-1990), p. 14-17.
- PSAROUDAKIS N., *Le piège de la CEE et de l'unification européenne*, Athènes, 1985 (en grec).
- RINNE J., "The Orthodox Church in the Predominantly Lutheran Finland", in *Kanon*, t. XII (1994), p. 18-43.
- RIZK Raym., "Vers le renouveau de l'Orthodoxie en France", in *Orthodoxes à Marseille*, n° 6 (9-10/1986), p. 9-10.
- RODOPOULOS P., "Le nouveau statut canonique de l'archevêché orthodoxe en France", in *Klironomia*, t. 3, n° 2 (1971), p. 417-420 (en grec).
- ROSSNER J., "Orthodoxy and the future of Western Christianity", in *St Vladimir's theological quarterly*, t. 14, n° 3 (1970), p. 115-135.
- SABEV Tod., "La contribution de Saint Patriarche Photius à l'idée de l'unité européenne", allocution prononcée au XIIe séminaire théologique (Chambésy, 27 mai-1 juin 1991) : *Photius le Grand et l'héritage spirituel de l'Europe* (texte photocopié), 8 p. ; cf. *Épiskepsis*, n° 463 (15-6-1991), p. 7-8.
- SAVVATOS Chrys., *Intégration confessionnelle ou différenciation ecclésiastique ? (Avantages et désavantages de la collaboration culturelle dans le cadre de la Communauté Européenne et la place de l'Église orthodoxe)*, Katérini, Tertios, 1993, 32 p. (en grec).
- SESAN M., "Orthodoxie. Histoire d'un mot et de sa signification", in *Istina*, t. XV, n° 4 (1970), p. 425-434 ; de même, in *Présence orthodoxe*, n° 5 (I/1969), p. 50-56.
- SESAN M., "De l'Orthodoxie", in *Théologia*, t. 50, n° 1 (1979), p. 122-131.
- SOLLOGOUB M., "La présence de l'Orthodoxie en Europe occidentale (évolutions et défis)", in *Contacts*, t. 43, n° 153 (Ie/1991), p. 5-13.
- SYLVESTRE de Montréal, "Les destinées de l'Église orthodoxe en Occident", in *Le Messager orthodoxe*, n° 80 (1978), p. 57-59.
- SYMÉON Grigoriatis, "L'importance de la tradition helléno-orthodoxe à notre époque", in *Le hosios Grigorios*, n° 5 (1980), p. 38-42 (en grec).
- SYNAXIE* (Revue), Les n°s 5 (I/1983), 7 (III/1983), 34 (4-6/1990) et 44 (10-12/1992) traitent la question "Orthodoxie et Europe" (en grec).
- TACHIAOS A.-E. N. (edited by), *Mount Athos and European Community*, Thessaloniki, Institute for Balkan Studies, n° 241, 1993, 171 p.
- THÉODOROU ÉV., "L'Éducation hellénique et la vision de l'Europe unie", in *Théologia*, t. 64, n° 4 (1990), p. 566-587 (en grec).
- THÉODOROU ÉV., "Les fondements spirituels de l'Europe", in *Ecclesia*, t. 67 (1990), p. 289 et ss. (en grec).

- THUAL Fr., “L’Église orthodoxe en Europe centrale et orientale”, in *COLLOQUE sur l’Orthodoxie en France, tenu à Paris les 27 et 28 février 1984*, Paris, Comité orthodoxe des amitiés françaises dans le monde, 1985, p. 17-21.
- TIMIADIS Émil., “Co-constructeurs de l’Europe Unie”, in *Protasie* [Arta], n° 1 (1995), p. 96-99 (en grec).
- TSANANAS G. A., “Quelle Orthodoxie ? Une approche critique de l’intérieur”, in *KaqΔ JOdovn*, n° 1 (1-4/1992), p. 69-74 (en grec).
- TSETSI G. Th., *Unité européenne et Église*, Katérini, Tertios, 1990, 31 p. (en grec).
- TSETSI G. Th., “Nous et “les autres”. Orthodoxie en dialogue”, in *KaqΔ JOdovn*, n° 1 (1-4/1992), p. 21-25 (en grec).
- TSETSI G., “L’Église orthodoxe et son engagement œcuménique en Europe”, in *Annuaire Scientifique de la Faculté de Théologie-Kairos. Mélanges en l’honneur du professeur Damianos Doïkos*, Thessalonique, Université Aristote de Thessalonique-Faculté de Théologie (Département de Théologie), Nouvelle Série, t. 5, vol. 2 (1995), p. 671-682 (en grec).
- TZERMIAS N. P., *L’autre Byzance. La proposition de Constantinople à l’Europe*, Athènes, éd. Euroekdotiki Hellénique EPE, 1995, 222 p. (en grec).
- VAN BRUAENE Ant., “Orthodoxie et Occident”, in *Contacts*, t. XXXVI, n° 125 (1984), p. 23-32.
- VASSILIADIS N. P., “Facteurs qui affaiblissent l’unification de l’Europe”, conférence prononcée au cours du 7e Congrès théologique panhellénique : *L’Orthodoxie face à l’Europe unie (Athènes, 7-9 septembre 1990)*, Athènes, 1991, p. 371-384 (en grec).
- VASSILIADIS N. P., *La Grèce dans l’Europe unie*, Athènes, Fraternité “Sôtir”, 1991, 60 p. (en grec).
- VERKHOVSKOY Ser., “Pour une Église locale unie en Europe occidentale”, in *Le Messager orthodoxe*, n° 77 (IV/1977), p. 3-6.
- VINCENT M., “Juifs et Grecs, Barbares et Scythes”, in *Synaxie*, n° 44 (10-12/1992), p. 13-26 (en grec).
- VLACHOS Hiér. C., *Romains en Orient et en Occident*, Leivadia, Monastère de Naissance de Théotokos (Pélagie), 1993, 210 (en grec).
- VON ALLMEN J.-J., “Ce que les Églises réformées attendent des Églises orthodoxes”, in *Contacts*, t. XVII, n° 49 (1965), p. 3-22.
- VRYONIS Al., “Le devoir de l’Europe à l’Orient hellénique, apostolique et patristique”, in *Vérité Ecclésiastique* du 1-16 septembre 1990 (en grec).
- WARE K., “L’unité dans la diversité. La vocation orthodoxe en Europe occidentale”, in *Contacts*, t. XXXV, n° 122 (1983), p. 179-190.
- YANNARAS Chr., “La Théologie en Grèce aujourd’hui” et “L’Orthodoxie et l’Occident”, in *Istina*, t. XVI, n° 2 (1971), p. 131-150 et 151-167.

- YANNARAS Chr., “Orient et Occident : La signification profonde du schisme” (interview), in *SOP*, n° 150 (8-9/1990), p. 29-35 ; de même, in *Synaxie*, n° 34 (4-6/1990), p. 69-78 (en grec).
- YANNARAS Chr., “La société grecque malade du schisme Orient-Occident” (interview), in *Balkan*, n° 9 (1-3/1991), p. 54-62.
- YANNARAS Chr., *Orthodoxie et Occident dans la Grèce des temps modernes*, Athènes, Domos, 1992, 505 p. (en grec).
- ZANDER Léon, “Orthodoxie et Catholicisme”, in *Contacts*, t. XVII, n° 50 (1965), p. 139-148.
- ZISSIS Th., “Opération, valorisation et coordination des possibilités ecclésiastiques, éducatives et civilisatrices de l’hellénisme”, conférence prononcée au cours du 7^e Congrès théologique panhellénique : *L’Orthodoxie face à l’Europe unie (Athènes, 7-9 septembre 1990)*, Athènes, 1991, p. 385-403 (en grec).
- ZIZIOULAS J. D., “Esprit européen et Orthodoxie hellénique”, in *Eujquvnh*, n^{os} 163 et 167 (1985), p. 329-333 et 569-573 (en grec).
- ZIZIOULAS J. D., “Orthodoxie et Europe”. Conférence prononcée à la Société d’Études Macédoniennes à Thessalonique (octobre 1990), 4 p. (en grec).
- ZIZIOULAS J. D., “L’Orthodoxie et le monde contemporain”, in (collectif) *Édification et témoignage - Mélanges offerts en l’honneur de Mgr Dionysios, Métropolitte de Servia et de Kozani*, t. 1, Kozani, 1991, p. 211-229 (en grec).

13. Orthodoxie et Mondialisation³⁵⁷

« Nous sommes redevables
envers tous ceux qui sont passés,
ceux qui viendront, qui passeront...,
en tant que juges, ils nous jugeront :
ceux qui ne sont pas nés, les morts... ».
(Costis PALAMAS).

« *Electi mei non laborabunt frustra* ».
(ISAÏE 65, 23).

Le déclin du 20^e siècle et l'aube du 21^e constituent le point de départ symbolique d'une nouvelle "configuration mondiale", ou mieux, le point de départ d'une nouvelle réalité géopolitique, de dimensions planétaires, que l'Histoire n'avait pas connue auparavant et qui englobe en fait tous les peuples de la Terre. Il s'agit d'une *nouvelle cosmogonie* — qui n'est pas encore devenue suffisamment sensible dans notre vie quotidienne et institutionnelle —, fruit de l'évolution de la vie qui touche tous les hommes, évolution qui, d'un coup, a transformé notre monde de sphère lointaine en "village planétaire".

Ce qui constitue un sérieux problème — et nous sommes, à notre tour, appelés à l'aborder de nos jours — est que le *devenir mondial* semble laisser indifférent le corps ecclésial, malgré l'expérience liturgique qui implore la paix pour le monde entier et l'union de tous : « Pour *la paix du monde entier*, la stabilité des saintes Églises de Dieu et *l'union de tous*, prions le Seigneur », dit le préambule de la divine liturgie de Saint Jean Chrysostome. Notre attitude face à cette *cosmogonie* est, dans le pire des cas, hostile ; dans le meilleur, elle manque de fermeté. Cela montre, par définition, que le corps de chaque Église locale — qui demeure locale et conciliaire à la fois — est manifestement absent. Il est absent, non que nous

³⁵⁷ Texte publié dans *Nouvelles de Saint-Serge*, n° 25 (2001), p. 2-5. De même, in *DÉPOSITION D'HONNEUR. Mélanges en l'honneur du Métropolitain de Sisanion et de Siatista Mgr ANTOINE*, Siatista, éd. Mygdonia, 2004, p. 645-648 (en grec).

n'ayons pas été invités à y participer, mais parce que nous-mêmes, d'une manière ou d'une autre, avons refusé de participer à ce devenir historique et, principalement, parce que nous avons fait preuve de négligence. Les causes de cette absence sont peut-être évidentes, mais la question n'en revêt pas moins une gravité majeure. Voyons d'abord, brièvement, un aspect fondamental dont le sens est capital.

Avant tout, en tant que réalité historique mais aussi en tant que perspective, la Mondialisation correspond davantage à la *Cosmopolis* (cf. Zénon de Citium, *Cosmopolis*) des Anciens Hellènes et à l'*Oikouménè* des Romains et des Byzantins, et moins (ou même point du tout), à l'expérience récente de l'Étatisme. Celui-ci fut le fruit du principe des nationalités et de son négociant aliénant, le nationalisme qui ne cesse, aujourd'hui encore, de mettre à mal peuples et nations dans bien des régions de la terre, et détruit toute communion et toute coopération féconde entre eux. La Mondialisation constitue, dans ce cas, une provocation lancée à notre *individualisme national* qui, ces derniers siècles, a été cultivé par l'étatisme, d'une manière irréfléchie et à un niveau planétaire. Cependant, la perspective de la *Mondialisation* comporte aussi, fût-ce d'une manière accidentelle, des caractéristiques spirituelles, telle la libre communion des peuples, fondée sur le modèle de la libre communion des personnes humaines. Cette communion personnelle des hommes implique, directement ou indirectement, que l'on accepte de dépasser toute forme d'individualisme.

Dans son ambition de garantir un cadre d'égalité de droit entre les peuples, la Mondialisation aplanira leurs différends et facilitera leur communion, mais aussi — sans le vouloir — l'unité et la communion des Églises orthodoxes établies localement, patriarcales et autocéphales. Ce qui n'est pas manifeste à l'heure actuelle, constitue la solution recherchée de la Mondialisation, ainsi que son but, et demande évidemment à être vérifié par l'Histoire dans le futur. Or, en dépit du caractère imprévisible encore et dépourvu de forme de cette entreprise, et compte tenu des incertitudes que cela implique, une telle perspective ne saurait être, pour nous, indifférente et encore moins hostile ; elle va bien, tout au contraire, dans le sens des orientations de l'Église orthodoxe. Cela peut être mis en évidence par une simple présentation historico-théologique.

En effet, d'un point de vue théologique, il est très significatif, qu'on puisse voir se rencontrer l'Orthodoxie et la Mondialisation mais comment l'Église orthodoxe contribue-t-elle au *devenir mondial* commun. La représentation (de la communion) de l'Église est, entre autres, figurée dans l'icône de Pentecôte. Sur cette icône, les Apôtres forment un demi-cercle, *et non un cercle fermé*, donnant précisément à chacun de nous la possibilité de *libre participation* à l'événement de cette *communion ouverte*. Influencé par cette attitude théologique, l'Empire romain d'Orient constitue la seule entité politique de l'Histoire *qui*

n'eût point de frontières, qui eût des frontières ouvertes. Ayant faite sien un mode de vie, influencé par l'expérience de communion orthodoxe, il considérait que tous les peuples étaient invités à participer à la même perspective eschatologique aboutissant au Royaume. Cette constatation constitue un paramètre fondamental qui permet, avant même toute autre considération, d'expliquer exactement l'œcuménicité de Byzance et son *caractère cosmopolite*, embrassant dans les faits une foule de peuples sans distinction ni ethnique, ni raciale, ni religieuse. Ce choix que fit Byzance, c'est ce qui lui permet, tout au long de sa vie hypermillénaire dans l'Histoire, de matérialiser la confirmation de l'altérité culturelle des peuples nouvellement entrés en son sein.

Cette expérience d'ouverture devait, plus ou moins, se reproduire pour tous les peuples soumis d'Europe orientale pendant la domination ottomane (ottomanocratie). L'émergence toutefois, au cours des trois derniers siècles, du principe absolu d'auto-disposition des peuples d'Europe, dans une hypostase étatique restrictive, a renversé l'expérience précédente qui avait duré de longs siècles. L'étatisme a sans doute procuré bien des avantages aux jeunes configurations étatiques d'Europe et de toute l'Humanité. Il a toutefois contribué d'une manière déterminante, à leur prolifération multiforme mais principalement au fait que l'état, contrairement à l'expérience historique antérieure, *est devenu un cercle fermé*. L'étatisme est, de sa nature même, clos sur lui-même. Or la *Mondialisation*, comme état de fait ou comme notion, se meut aux antipodes de l'étatisme et, en substance, elle constitue le facteur de son abolition, étant donné qu'elle ne propose pas la configuration d'un cercle fermé mais d'une réalité ouverte incluant en son sein un nombre croissant de peuples.

De même, l'intégration européenne, l'*Europe Unie*, en cours de réalisation, constitue en substance un rejet exactement de cet étatisme, né au sein de l'Europe occidentale ; c'est une ouverture en direction des nations et une communauté commune des peuples, soumise, principalement, au processus de la mondialisation. C'est pour cette raison que la Mondialisation, mais aussi notre propre insertion dans cette perspective, constituent un événement spirituel d'une importance majeure. Et surtout, que ne nous échappe pas le fait que le Royaume de Dieu sera, d'une certaine manière, une communion "mondialisée", c'est-à-dire une communion libre et ouverte de personnes et de réalités... Un Royaume de Dieu, dont l'Église demeure l'icône et la réalisation "déjà et pas encore". Autrement dit, c'est l'Église qui est le lieu de la vraie mondialisation !... Comment cela peut-il devenir manifeste ? C'est notre affaire, c'est le domaine de notre responsabilité, personnelle et collective, spirituelle pour ce qui a déjà commencé à prendre forme.

Ainsi, pour l'Orthodoxie et son expérience, la confirmation de l'altérité dans la perspective de la communion — unir en distinguant et de distinguer en unissant — constitue

une alliance harmonieuse avec des conséquences ontologiques. Dans le cas de notre propos, cela signifie que notre espoir est d'harmoniser la richesse de chaque peuple avec un paramètre spirituel commun de dépassement de chaque forme individualiste d'*autosuffisance* (*aujtavrkeia*) et de *division* (*dicasmov*"). C'est précisément là le principal échec de l'Europe, surtout dans le courant du deuxième millénaire. Voilà pourquoi l'Église, lorsqu'elle énonce sa théologie d'une manière juste, c'est-à-dire en conformité avec l'expérience profonde des Pères, peut contribuer à ce que la communion (du *génos*) des hommes (cf. *Actes*, 17, 24-26) et des peuples devienne *ontologiquement ouverte* et, par le fait même, *personnellement substantielle*. C'est dans cette perspective qu'elle peut apporter une réponse aux demandes de vie et aux attentes de l'humanité tout entière...

14. Un communautarisme ecclésial ouvert : Mariages dispar-mixtes et conversions d'adultes³⁵⁸

Status Quaestionis

Le problème suscité par “les mariages mixtes et les conversions d'adultes” a aujourd'hui grand besoin d'être éclairci ; il est impératif de lui apporter une solution à une époque où la *non-liberté* et les *contraintes concernant la double appartenance religieuse forcée* ont perdu tout fondement, à la lumière de notre société pluraliste des citoyens et encore davantage à la lumière de la Théologie de l'Église. Et pourtant, la pratique de l'Église, au cours de ces derniers temps, et aujourd'hui encore, ne semble pas avoir accordé au problème l'attention requise. Elle est tombée dans le piège de la non-liberté en niant pratiquement la liberté humaine et a véritablement acculé certains de ses membres ou des membres d'autres communautés religieuses, chrétiennes ou non, à une double appartenance *confessionnelle* ou *religieuse* forcée, si, pire encore, elle ne reflète pas d'autres graves et profondes altérations du corps ecclésial. Sans vouloir mettre en cause une aliénation radicale de l'Église, nous nous proposons d'examiner si nous devons bien limiter cette question à une question d'appartenance communautaire exclusive, ou si nous ne devrions pas tenter d'éviter de tomber dans le piège de tout exclusivisme.

En d'autres termes, il faut que le mariage mixte — et le mariage dispar qui le précède historiquement — existent, aujourd'hui et à l'avenir, de telle manière que, comme autrefois, soit garantie l'intégration libre et volontaire dans une Communauté, quand cela est jugé indispensable par l'intéressé, et que soient à tout prix évités les comportements de double appartenance faisant suite à une conversion forcée.

Le mariage : arène ethno-religieuse ou événement de communion de personnes ?

Dans le cadre de la coexistence des Communautés religieuses au sein d'une société pluraliste des citoyens, le mariage faisait et fait fonction, jusqu'à aujourd'hui encore, tantôt de

³⁵⁸ Texte publié dans *Synaxie*, vol. 96 (10-12/2005), p. 36-47 (en grec). De même, in *LE FEU SUR LA TERRE. Mélanges offerts au Père Boris Bobrinskoy pour son 80^e anniversaire*, Paris, éd. des Presses Saint-Serge de l'Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge (coll. Analecta Sergiana, n° 3), 2005, p. 183-191, in *Folia canonica* [Budapest], t. 8 (2005), p. 151-161 (en anglais), 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. V, p. 115-122. De plus, in Archim. Grigorios D. PPATHOMAS, *Questions ecclésiologico-canoniques (Essais d'Économie canonique)*, Thessalonique-Katérini, Éd. Épektasis (coll. Bibliothèque nomo-canonique, n° 19), 2006, ch. VI, p. 231-249 (en grec).

facteur de rencontre, tantôt de *facteur de retranchement* entre ces Communautés comme entre leurs membres. Tout au long des siècles, les pratiques n'ont pas été toujours et partout les mêmes. Les unes furent adoptées dans des sociétés monoculturelles ou dans des îlots "millet"-ethnoreligieux au sein d'un empire, les autres ont émergé *de facto* dans des sociétés multiculturelles.

Il est également vrai que, à un certain moment de la vie humaine et de l'Histoire, le mariage fut adopté parce qu'il contribuait à la construction et à la stabilisation d'une Communauté religieuse homogène et unie. Toutefois, quand il *a été exploité* à cette seule fin, il a davantage favorisé l'isolement communautaire que l'ouverture vers l'extérieur et la rencontre avec les autres. L'*exploitation* du mariage dans ce but a donné lieu à des pratiques validées par la coutume et la loi, lesquelles, par la suite, ont creusé encore davantage le fossé. Ainsi, de nos jours, où est universellement menée une lutte pour l'unité des peuples, le mariage qui, par définition, se doit d'être non seulement le couronnement de l'amour dans une société centripète des personnes, mais aussi l'image du Royaume de Dieu, devient générateur de conflits, de séparation entre les partenaires du couple-famille, ainsi que de tendances centrifuges. Et il en est ainsi et toujours avec l'approbation institutionnelle, avouée ou tacite, des Communautés religieuses.

Pour situer la question dans un contexte historique, il serait possible d'affirmer que, avant la chute de Constantinople en 1453, la position théologique de l'Église orthodoxe était différente de celle qui a perduré depuis cet événement jusqu'à nos jours. Ce fait n'est pas dû à une modification de la position théologique en soi, mais principalement au changement de l'ordre juridique et, par extension, à des raisons de survie historique. Des raisons, cependant, qui dictaient l'actuelle position théologique dominante, laquelle, en raison de changements des données politico-sociaux survenus, demande bien évidemment à être révisée. À présent, examinons brièvement ce qui a motivé cette position théologique ainsi que son évolution historique récente.

La Théologie de l'Église

Avant tout, pour la Théologie de l'Église, le mariage est ce qui opère le mystère de la vie, de la communion des personnes et de l'*union* de deux existences en une seule chair telle que Dieu l'a conçue³⁵⁹. Le terme "mariage" est préservé exclusivement pour désigner l'*union* unique entre un homme et une femme, établie par Dieu Lui-même, afin d'accomplir ses visions tant cosmogoniques qu'eschatologiques. Tout événement-mariage, indépendamment de la religion et du rituel, est de tout point de vue l'accomplissement du but et du vœu cosmogoniques de Dieu qui veut que le « genre humain se multiplie et se répande sur la terre » dans une perspective de *co-création*³⁶⁰, condition préalable de la réception du genre humain, un et unique, et, par suite, de sa *métamorphose* en *communio*n du Royaume. C'est la raison pour laquelle le verbe biblique répète avec insistance : « Ce que Dieu a uni, qu'un homme [ou une Communauté] ne le sépare point »³⁶¹. L'union maritale introduit l'homme et la femme — les deux unis — dans une réalité nouvelle, un nouveau et unique *modus vivendi* et il en fait une création nouvelle d'"une seule chair". L'aspect vital/mystérieux de cette création nouvelle ne se limite pas à l'office liturgique lui-même, mais devrait perdurer et croître durant toute la vie des personnes concernées.

³⁵⁹ Cf. Mt 19, 6 ; Mc 10, 8 ; Éph 5, 31.

³⁶⁰ Gn 1, 28 ; 9, 1. 7.

³⁶¹ Mt 19, 6 ; Mc 10, 9.

C'est ainsi qu'était vécu le mariage dans la Communauté protochrétienne et que l'a transmis la première voix théologique de l'Église, Paul, l'Apôtre des nations, en disant qu'il s'agit d'un « Grand Mystère »³⁶² en soi [aspect monogame, hétérosexuel, conjugal et communionnel]. Toutefois, saint Paul, dans la perspective réceptive du monde adoptée par l'Église, exprimait profondément le vœu liturgique que ce mystère s'accomplisse « en Christ et en l'Église »³⁶³. Car, pour l'Église, le mariage chrétien est l'icône de la relation d'amour qui existe entre le Christ et son Corps tout entier, l'Église « répandue à travers tout l'univers »³⁶⁴. Ce mariage-là trouve son sens ultime dans la participation à cette relation. Le mariage est donc essentiellement une réalité *ecclesia*-le [aspect sacramentel/mystérique, ontologique, sotériologique et eschatologique]. Par conséquent, pour la Théologie de l'Église, le mariage constitue l'événement présidant à l'« union de l'homme et de la femme » (d'après le juriste romain Modestinus), qui porte l'*image* et la *ressemblance* divines³⁶⁵, dans la mesure où il a avant tout à voir avec le Mystère de la Création du monde, indépendamment du fait que cet homme et cette femme (re)connaissent et acceptent ou non qu'il « se réalise en Christ et en l'Église » dans la perspective de quoi est célébré — en tant que suite du premier Mystère de la Création — le Mystère du Salut du monde. Et cela si la Théologie de l'Église acquiesce au Verbe créateur de Dieu...

Cette réflexion s'impose aujourd'hui aux pasteurs et aux théologiens de l'Église, afin de construire une théologie correcte du monde. Car l'Église en s'adressant au monde et à la société ne s'adresse pas à un corps étranger et séparé. Il n'existe aucun dualisme ontologique entre l'Église et le monde, entre le sacré et le profane. Aucune forme de la vie et de la culture n'échappe à l'universalisme de l'Incarnation. « Dieu a aimé le monde »³⁶⁶ dans son état de péché. La victoire du Christ menée jusqu'à la descente aux enfers manifeste une dimension cosmique qui détruit toutes les frontières³⁶⁷. Selon la *ktisiologie* des Pères, l'univers s'achemine vers son achèvement dans l'optique plénière de la création, plénière car celle-ci avait en vue l'Incarnation. Le Christ *reprend* et parachève, plénifie ce qui a été arrêté par la chute et manifeste l'Amour qui sauve sans rien omettre de son dessein sur l'homme. De même, l'Église, Son Église est si infinie que sa réalité divino-humaine embrasse la totalité de la Création...

S'il en est ainsi, nous pouvons distinguer en pratique quatre types de mariages, considérés comme tels par l'Église, que ces mariages soient célébrés dans ou hors de l'Église. Ces quatre types, par ordre chronologique d'apparition, sont pour l'Église :

1. Le mariage ecclésial (*canonique*).
2. Le mariage dispar (*interreligieux*).
3. Le mariage mixte (*interchrétien*).
4. Le mariage civil (*étatique*).

Ces quatre types de mariages sont, théologiquement parlant, valides pour l'Église. Les trois premiers sont célébrés dans une église, quoique suivant un rituel différent, tandis que le quatrième l'est en dehors. Cet « en dehors » correspond précisément au mariage actuellement célébré à la mairie ou dans le lieu de prières d'une autre Communauté chrétienne non

³⁶² Éph 5, 32.

³⁶³ Voir Éph 5, 32.

³⁶⁴ Cf. le canon 57 du Concile local de Carthage (419) ; cf. canon 56 du Quinisixte Concile œcuménique *in Trullo* (691).

³⁶⁵ Cf. Gn 1, 26-27 ; 5, 1.

³⁶⁶ Jn 3, 16.

³⁶⁷ Cf. Jn 10, 16.

orthodoxe ou, enfin, dans le lieu de prières d'une autre Communauté religieuse non chrétienne.

1. Le mariage ecclésial (canonique)

Durant la quasi-totalité du premier millénaire, le mariage était un fait de communion, célébré dans le *Mystère unique* de l'Église. Étant donné que, d'ordinaire, il était célébré durant la Divine Liturgie (cf. canon 11/Timothee) — et jamais à un autre moment, puisqu'il s'agissait de fidèles-membres du corps ecclésial —, il était procédé à une sorte de bénédiction précédant la Sainte Communion (Tertullien-Ignace d'Antioche le Théophore), qui bénissait la *décision commune de vie* du couple, qui commençait pratiquement par cette bénédiction, la communion commune et le calice commun.

Nous savons tous que la Divine Liturgie de st Basile de Césarée (4^e siècle) et celle de st Jean Chrysostome (5^e siècle) sont divisées en deux parties : la Liturgie des Catéchumènes (*Liturgie de la Parole*) et la Liturgie des Fidèles (*Liturgie eucharistique*) qui débute juste avant l'annonce « Les portes, les portes, ... ». Or, quand il s'agissait d'un couple, dont l'un des membres était un fidèle baptisé et l'autre un catéchumène non baptisé, il n'était pas possible en pratique de procéder à une telle bénédiction de mariage pendant la Liturgie des Fidèles, du fait précis que le catéchumène non baptisé devait sortir en ce moment liturgique, sans avoir le droit d'y assister. L'Église a alors été obligée de déplacer la bénédiction de mariage dans la Liturgie des Catéchumènes, pour épargner au couple une attente pour le mariage allant jusqu'à trois ans, durée de la catéchèse jusqu'au baptême. Elle a donc déplacé désormais cette prière spécifique et la bénédiction de mariage, aussi bien pour les fidèles que pour les catéchumènes, avant la lecture de l'Épître apostolique et de l'Évangile, et, en fait, cette pratique du moment de la bénédiction s'y est maintenue jusqu'à aujourd'hui pour les deux types de la célébration de mariage (Divine Liturgie et Office du Mariage).

Nous avons donc là la première information historique sur ce qu'était la *praxis* du mariage, laquelle nous apprend que l'Église célébrait, outre le mariage entre deux fidèles baptisés que nous avons évoqué plus haut, une autre forme de mariage entre un fidèle baptisé et un catéchumène non baptisé, et cela, il faut le souligner, durant la Divine Liturgie ! Certes, il s'agissait d'un catéchumène, il n'est resté pas moins qu'il n'était pas baptisé. Qu'advenait-il dans le cas de personnes non baptisées et non catéchisées, les idolâtres p. ex., désirant épouser un fidèle baptisé — ou même un catéchumène non baptisé — membre de l'Église ? C'est précisément dans de telles situations, pour répondre à certaines demandes de telle sorte, que semble être apparu le mariage dispar, comme est apparu plus récemment, à partir de la fin du 19^e siècle, et pour des raisons analogues le mariage mixte.

2. Le mariage dispar (interreligieux)

À ceux qui rejetteraient l'historicité et la réalité de ce mariage correspondant à la réalité sociale de disparité de cultes, nous aimerions d'abord poser une question. À un moment historique donné, pour quelle raison l'Église, en plus de la cérémonie de mariage, célébrée pendant la Divine Liturgie (soit celle des Fidèles, soit celle des Catéchumènes), a-t-elle carrément admis que la cérémonie du mariage puisse sortir du cadre de la Liturgie, introduisant l'office du mariage tel que nous le possédons aujourd'hui, célébré hors de la Divine Liturgie et a-t-elle ainsi créé une nouvelle forme de cérémoniel, tout à fait semblable dans sa structure à la Divine Liturgie, mais excluant par définition la Sainte Communion et le calice commun ? Avec le temps, adopte-t-elle cette pratique *afin d'exclure* certaines

catégories de personnes (non baptisés, personnes d'une autre religion, d'un autre dogme) ou, de la façon qui lui est si caractéristique, *afin d'intégrer, de recevoir et de bénir*³⁶⁸, non seulement son membre baptisé, mais aussi son compagnon, sans imposer aucun *a priori* ni poser comme condition préalable le baptême ou — ce qui en découle souvent — la conversion ? En d'autres termes, le nouveau type de mariage cérémoniel non eucharistique est-il institué par l'Église en vue d'une *exclusion* ou en vue d'une *intégration et d'une ouverture réceptive* ? Pour l'Église, nous pensons que la question est claire. Simplement, la pratique qui s'est instituée bien plus tard, dressant des obstacles institutionnels pour les raisons que nous avons vues et que nous allons voir, a changé les données et a abouti, aujourd'hui, à ce que l'Église soit sans ouverture vers la Création et le monde entier ou à ce que le corps ecclésial, pour se défendre, ne cesse de proposer des solutions allant à l'encontre de la liberté et des solutions contraignant à la double appartenance religieuse forcée.

Précisons que l'Église catholique a maintenu depuis toujours ce type de mariage, tandis que l'Église orthodoxe l'a désactivé après la chute de Constantinople (1453) ; depuis elle ne célèbre jamais des mariages dispar et évidemment ne les reconnaît pas. Voyons toutefois ce qui s'est passé. Il est déjà fait référence au mariage dispar dans le Nouveau Testament en tant que praxis³⁶⁹. L'Église primitive vit alors dans un environnement païen, idolâtre. Nombreux sont ses membres, fidèles baptisés, qui épousent des femmes idolâtres non baptisées. Et pourtant, l'Église bénit leur mariage³⁷⁰. Le signe externe qu'un tel mariage est tout à fait accepté sera, dès le début, un office spécial, séparé de l'Eucharistie... Ici encore, lorsque l'un des membres du couple d'idolâtres se fait chrétien, l'Église primitive enjoint, non seulement de ne pas se séparer, mais aussi de ne pas demander la dissolution du mariage³⁷¹. Plus encore — et cela nous ne l'avons pas remarqué —, elle ne célèbre pas non plus de nouveau le mariage, comme nous le ferions aujourd'hui. Cela signifie qu'elle reconnaissait le mariage célébré au sein de la communauté religieuse des idolâtres comme mariage-sacrement/mystère de l'amour. C'est justement là qu'il apparaît clairement que l'Église primitive se trouvait en totale harmonie avec sa Théologie du mariage³⁷².

Sans entrer dans les détails de ce qui est arrivé après le 10^e siècle et dans la période qui a suivi le quatrième mariage de l'empereur romain Léon VI le Sage (886-912), autant que le mariage commençait à acquérir des assises juridiques et, ainsi, à entrer dans le domaine institutionnel de l'État, il est intéressant de voir ce qui est advenu après la chute de Constantinople, afin de mieux comprendre la position de l'Église orthodoxe face à la Communauté musulmane aujourd'hui. Après la prise de Constantinople, l'ordre juridique change du tout au tout, l'Empire devient théocratique et islamique, les tentatives pour islamiser les Chrétiens se multiplient à l'infini et il est législativement interdit aux Musulmans, sous peine de mort, d'embrasser la religion chrétienne. Par conséquent, le changement de l'ordre juridique, vu ses dispositions généralement hostiles pour la plupart et la nécessité de survie du "Millet des Chrétiens", a conduit le Patriarcat œcuménique, pour de pures raisons d'autoprotection, à cesser de célébrer des mariages entre Chrétiens et Musulmans et à abolir ainsi *de facto* le mariage dispar.

Du fait de la domination ottomane, les anciens Patriarcats d'Orient, vivant la même réalité historico-juridique, ont pour les mêmes raisons adopté aussi cette pratique régulatrice,

³⁶⁸ Voir 1 Cor 7, 14, 16.

³⁶⁹ Voir 1 Cor 7, 1-40.

³⁷⁰ Voir 1 Cor 7, 14, 16.

³⁷¹ Voir encore 1 Cor 7, 10-16 et 26.

³⁷² 1 Cor 7, 1-40.

suivis ensuite par les nouvelles Églises autocéphales et patriarcales des Balkans et du Nord-Est de l'Europe. Toutes en effet (à l'exception de l'Église autocéphale de Chypre) sont un *territoire préjuridictionnel* du Patriarcat de Constantinople et l'ont adoptée par tradition et héritage. Cette pratique régulatrice a également engendré un droit ecclésiastique coutumier, qui rejette avec persistance aujourd'hui tout mariage entre Chrétiens et Musulmans. Or le communautarisme ethno-religieux fermé (Millet) de l'ottomanocratie d'une part et par la suite la création *de facto politico* d'une population monoconfessionnelle uniforme, "sans mélange ethnique" au sein de l'État national contemporain à majorité orthodoxe d'autre part, ont respectivement imposé le mariage *unireligieux* et ensuite le mariage *monoconfessionnel*, qui ont accumulé une coutume ecclésiastique aberrante et ont aliéné à leur tour l'esprit évangélique d'un *communautarisme ecclésial ouvert* de l'époque apostolique et patristique.

Pour ce qui est du Patriarcat œcuménique, du fait de sa situation actuelle et du fait que les mesures susmentionnées sont encore en vigueur d'une manière ou d'une autre, on ne peut s'attendre à ce qu'il prenne, dans les circonstances actuelles, l'initiative de réintroduire le mariage dispar. Cela ne pourra se produire qu'après l'adhésion définitive de la Turquie à l'Union Européenne, adhésion qui marquera, en même temps, une amélioration par définition des relations institutionnelles entre Chrétiens et Musulmans. Cela pourrait dès maintenant advenir dans les autres États libres et les États-membres de l'Union Européenne, où, désormais, Chrétiens et Musulmans coexistent et cohabitent harmonieusement, grâce à un contexte juridique européen équitable et ouvert. D'ailleurs, le mariage dispar admet librement l'altérité religieuse et, à l'instar des Communautés Chrétiennes primitives³⁷³, n'impose pas ni n'exige la conversion des adultes ; l'Église bénit simplement son membre-fidèle au moment de son choix unique de *mystère de la vie* qu'est, en soi, le mariage.

3. Le mariage mixte (interchrétien)

Le mariage mixte n'est pas plus admis que le mariage dispar, même s'il est plus facilement légalisable, du fait qu'il s'accomplit entre Chrétiens, quoique *hétérodoxes*, selon notre terminologie. La cérémonie de mariage que nous célébrons aujourd'hui, à savoir en dehors de la Divine Liturgie, et cela pour tous les types de mariage, est également le lieu cérémoniel naturel du mariage mixte. Nous ajouterions ici que ce même office est également le lieu cérémoniel naturel du mariage dispar ; ou, pour être encore plus précis, que l'office, institué pour le mariage dispar, vaut également pour la célébration d'un mariage mixte, et vice-versa. Elle conserve la structure réceptive de la Divine Liturgie sans être une Divine Liturgie, ainsi que la perspective eschatologique de l'événement-mariage, sans pour autant imposer obligatoirement ou présupposer nécessairement la Sainte Communion (en cas de Chrétien non-Orthodoxe), de même que, dans le mariage dispar, la Communion n'était pas proposée au membre non baptisé ou au membre d'une autre religion, mais que subsistait, festivement et symboliquement, la coupe de vin rouge.

4. Le mariage civil (étatique)

Ce mariage, fruit des Guerres de Religions en Europe (Napoléon le Grand) et célébré à la Mairie, est considéré comme non-mariage de la part de l'Église catholique pour des raisons purement doctrinales, tandis que l'Église orthodoxe, pour les raisons théologiques que nous avons soulignées plus haut, l'accepte en tant qu'accomplissement du mystère et du but ultime de la vie. En effet, malgré une résistance initiale au moment de son adoption institutionnelle

³⁷³ Cf. 1 Cor 7, 1-40.

par les pays à majorité orthodoxe, comme p. ex. la Grèce (1982), qui en fait une alternative au mariage ecclésial³⁷⁴, il a finalement fait l'objet d'une décision synodale de l'Église de Grèce reconnaissant le mariage civil en tant que mariage (2002). Cette décision stipule qu'*il ne sera pas célébré de mariage ecclésial après avoir contracté trois mariages civils*. Autrement dit, il n'est pas célébré de quatrième mariage, conformément à la pratique pérenne de l'Église orthodoxe. Néanmoins, ce mariage "du dehors" peut également trouver sa justification en tant que "Mystère d'amour", ayant comme source le "*Mystère d'amour*" de la *communion trinitaire*, dans une parole très significative du Christ : Alors que quelqu'un qui se trouvait "au dehors" du groupe de Ses disciples faisait des miracles au "nom du Christ", ces disciples « avaient cherché à l'en empêcher parce qu'il n'appartenait pas à leur groupe »³⁷⁵, le Christ leur avait répondu : « Ne l'empêchez pas, [...]. Celui qui n'est pas contre nous est pour nous »³⁷⁶. Donc tout reflet de la *communion trinitaire* au sein de la Création doit être accueilli favorablement par l'Église...

Pour consolider encore plus ce point de vue, qu'il soit permis de faire une comparaison en rapport avec la confession ecclésiale, même si de tels arguments ne devraient pas être invoqués. Si quelqu'un, en confession, déclare à l'Église que, avant le mariage qu'il est sur le point de contracter, il a eu des liaisons, p. ex., avec cinq femmes, l'Église célèbre son mariage comme un premier mariage. Tandis que, s'il dit qu'il a déjà contracté trois mariages civils, l'Église orthodoxe ne célèbre pas de (quatrième) mariage. Voilà pourquoi, en fin de compte, le mariage civil constitue un mariage du point de vue aussi bien pratique que théologique. Parce qu'il constitue un engagement public à fonder une *communauté de vie*, icône du Royaume à venir, dans le cadre d'une communauté d'hommes.

Conclusions - Propositions

La meilleure manière de conclure serait, peut-être, d'apporter deux exemples.

- *Premier exemple : le cas d'un futur époux "non baptisé" (sans religion)*

Un fidèle de l'Église *aime* une personne non baptisée — admettons que, jusqu'à ce moment-là, cette personne ne se soit pas fait baptiser ou ne soit pas devenue membre d'une religion par choix personnel. Tous deux se rendent à l'église et déclarent qu'ils désirent se marier avec la bénédiction de l'Église³⁷⁷. Nous répondons que ce n'est pas possible, parce que l'un d'entre eux n'est pas baptisé. Nous tournant vers ce dernier, nous lui disons que le mariage ne pourra être célébré que s'il se fait baptiser, sinon il n'en est pas question (entendons que c'est impossible aussi bien pour la personne non baptisée que pour celle qui l'est). Refus total de donner la bénédiction même aux fidèles baptisés. Ce refus, toutefois, équivaut à un violent refus de liberté. Nous blâmons indignement le fidèle en lui disant qu'il a fait une erreur en ...*aimant* un non baptisé. Et notre argument final est donc : "c'est notre *Tradition (sic)*" ! C'est ainsi, pour une fois de plus, que l'"aspect (ethno)culturel" domine sur l'"aspect théologique" au sein de l'Église... Mais, comme l'amour pousse les deux jeunes gens qui demeurent amoureux à se marier, celui qui n'est pas baptisé finira par dire : "Je me

³⁷⁴ En Grèce, État national à majorité orthodoxe, le droit civil de plus en plus désormais laïc a du s'affirmer souvent comme une alternative optionnelle et non comme une substitution obligatoire. Tel est ainsi le cas du mariage civil qui, depuis 1982, n'a pas pu remplacer le mariage ecclésial (canonique) et ne fait que constituer une alternative par ailleurs peu choisie.

³⁷⁵ Mc 9, 38 ; Lc 9, 49.

³⁷⁶ Mc 9, 39-40.

³⁷⁷ Cf. Éph 5, 32.

ferai baptiser, même contre mon gré, parce que je t'aime et je veux t'épouser"... Et cela se passe alors que nous savons très bien que la condition préalable fondamentale des Sacrements (Mystères) qui se réalisent au sein de l'unique Mystère de l'Église, constitue la liberté... Tout bien qui viole et force les consciences se convertit en mal et c'est, selon N. Berdiaev, « le cauchemar du bien imposé », où la liberté humaine, voulue par Dieu au prix de Sa mort, reste méconnue.

Et, au moment du baptême qui ici, notons-le, est la condition préalable unique du mariage, ce qui n'a jamais existé dans l'Église, on demande au candidat au baptême s'il a consenti au baptême librement et de son propre gré et, bien entendu, il répond « oui » (*sic*), puis est appelé à prononcer la profession de foi « Je crois en un seul Dieu, Père... », au moment où nous savons tous que sa "foi" n'est pas fruit d'un choix libre... En agissant ainsi, nous abolissons clairement la condition nécessaire de l'adhésion libre, volontaire, hors de toute contrainte au Christianisme et à l'Église du Christ. De la sorte, nous nous moquons du candidat, de Dieu et de nous-mêmes. Et, dans cette atmosphère contraignante des consciences, nous abolissons en fin de compte la liberté, condition *sine qua non* de l'amour ; or, dans ce climat de non-liberté et de la médiocrité chrétienne, le "nouvel adhérent" a tout vu là sauf de l'amour et de la liberté... Ainsi, se fait-il baptiser tout simplement pour se marier, puis ne remet plus le pied à l'Église, et, ni non plus, bien souvent, l'époux chrétien et baptisé depuis longtemps...

- Deuxième exemple : le cas d'un futur époux "hétéroreligieux" (d'une autre religion)

Voici maintenant une situation similaire à la précédente, si ce n'est que, dans le cas présent, le futur époux non baptisé est Musulman, Juif, Bouddhiste, ou autre. La réponse reste la même, mais encore plus appuyée : "impossible de vous marier parce que tu es membre d'une autre Religion et non pas Chrétien". Nous glissons alors, consciemment ou inconsciemment, vers l'arrière, avant même l'incarnation du Christ de l'ère néo-testamentaire, et nous adoptons l'usage vétéro-testamentaire de pratiquer l'endogamie qui est, à la lumière de la vision ecclésiale eschatologique, totalement aberrante et s'oppose directement à la théologie de l'Église présentée plus haut. Ici, à côté de la pratique d'endogamie communautaire, il faut ajouter également tout paramètres ethno-culturel. Par amour, cette personne décide de ...changer la religion et de se convertir au Christianisme, soit ouvertement, soit en secret, quoi qu'il en soit, dans le but exclusif de se marier. Ici, cependant, les choses sont bien plus complexes, parce que nous exerçons une pression au niveau personnel qui incite, ainsi que nous l'avons remarqué, à la double appartenance religieuse. Celui qui se convertit et se fait baptiser commence à se rendre à l'Église, parce qu'il est baptisé et, peut-être, par obligation sociale ; cependant, il continue à aller, ce qui est d'ailleurs tout à fait naturel, à la mosquée, à la synagogue, en bref, dans son ancien lieu de prière. En contrepartie, le membre de l'Église se voit contraint de l'imiter pour s'aligner sur lui, d'une manière prenant parfois la forme d'une participation "mystérique" et "périchorétique" mutuelle. C'est ainsi que nous provoquons un syncrétisme religieux bi-communautaire, dont les conséquences *personnelles* — et par la suite *familiales* — sont imprévisibles et invisibles...

Les deux pratiques mentionnées ci-dessus, inacceptables d'un point de vue ecclésial, pourraient expliquer clairement pourquoi les jeunes et les nouveaux couples ont été amenés à éviter la célébration ecclésiale de leur mariage ainsi que tout engagement communautaire ou publique (mariage civil), et à vivre à jamais en union libre.

Sans prétendre que ce bref travail constitue une étude détaillée et approfondie, ni, moins encore, une recherche qui serait allée puiser à toutes les sources historiques se rapportant à cette question, nous aimerions risquer de formuler certaines conclusions et soumettre quelques propositions :

- Nous trouvons chez l'apôtre Paul deux expressions – « en Christ » et « dans le corps du Christ » – qui, en quelque sorte, se croisent et se chevauchent, sans pour autant se recouvrir totalement. D'un côté, l'expression « dans le corps du Christ » renvoie à la vie *dans* le corps du Christ, la vie commune avec la tête du corps. Ceci est impossible autant qu'inconcevable *hors* « du corps du Christ ». C'est ici que se place le mariage ecclésial (canonique) dans la Divine Liturgie. De même que, pour l'Apôtre, c'est « en Christ » qu'est possible l'intervention eschatologique de Dieu dans l'histoire des hommes, de la même manière est exactement possible l'*intervention eschatologique de la bénédiction et de la réception* de l'Église dans l'existence des hommes par le mariage dispar. D'ailleurs, comment peut-on expliquer que Paul puisse dire que le « Juif » et le « Grec » soient « *un* en Jésus-Christ »³⁷⁸ ? C'est cette distinction faite par lui-même qui peut probablement expliquer sa position vis-à-vis du mariage prise dans sa 1^{ère} Épître aux Corinthiens³⁷⁹. Au fond, c'est peut-être ainsi que s'explique aussi que nous avons « mariage “dans le corps du Christ” » (mariage ecclésial-canonique) et « mariage “en Christ” » (mariage dispar)... S'il en est ainsi, nous devons également examiner où se place ecclésialement le mariage mixte³⁸⁰. Car, comment est-il possible de qualifier de “sacrement” un mariage mixte dans lequel on refuse la communion eucharistique au conjoint non-orthodoxe ? En d'autres termes, comment est-il possible d'unir deux personnes sacramentellement en communion de mariage en Christ, sans néanmoins leur offrir le Corps du Christ ? Car si on lui refuse la communion eucharistique, ce mariage n'est pas un sacrement ecclésial, il reste dans la catégorie du « mariage “en Christ” », c'est-à-dire dans la catégorie du mariage dispar. Mais est-ce bien cela ?
- Le mariage mixte célébré hors de la Divine Liturgie représente le vestige de ce qui était jadis le mariage dispar qui a été conçu à cause de disparité de cultes. C'est justement là qu'apparaît le rapport entre le mariage mixte et le mariage dispar, le premier représentant la suite historique naturelle du second dans les temps modernes. En effet, l'Office, le *Typikon* du mariage de l'Église orthodoxe de nos jours témoigne de cette évolution historique. Cet office est adopté pour la cérémonie du mariage mixte aujourd'hui, comme autrefois cela était en vigueur pour le mariage dispar qui a contribué pratiquement à la naissance historique de cet office liturgique non-eucharistique.
- L'Église orthodoxe est appelée à remettre en vigueur le mariage dispar, afin de couvrir les deux catégories de mariage entre personnes de religion et de confession différentes (dispar et mixte respectivement), mais aussi toutes les autres catégories de mariage entre personnes de religion et de dogme différents (Musulmans, Juifs et membres d'autres religions d'un côté, Chrétiens non Orthodoxes de l'autre). Et cela, parce que la cérémonie de mariage que l'Église orthodoxe possède aujourd'hui, qui remonte à des temps très anciens, a été instituée précisément pour permettre de telles formes de mariage. Cette remise en vigueur du mariage dispar contribuera par ailleurs à la coexistence institutionnelle harmonieuse des religions et à la cohabitation pacifique, dans la liberté et à l'abri de toute influence et de toute conversion forcée et imposée aux membres des diverses Religions et des Églises chrétiennes.
- D'après ce qui a été exposé, lorsque l'Église orthodoxe, pour laquelle le mystère du mariage a une signification cosmogonique et eschatologique, ne reconnaît pas le mariage des

³⁷⁸ Gal. 3, 28.

³⁷⁹ Chap. 7.

³⁸⁰ Voir Évangile de Jean, chap. 10.

autres Églises confessionnelles, quel qu'en soit le rituel, elle n'est conséquente ni avec la Théologie multiséculaire de l'Église ni avec la praxis ecclésiale d'avant la chute de Constantinople. Cela vaut aussi dans le cas de mariages célébrés dans les différentes Communautés chrétiennes ou religieuses, quel qu'en soit le rituel. Cela vaut encore aussi pour le mariage civil. C'est pourquoi la condamnation ouverte des mariages dispar et tacite des mariages mixtes, au nom d'un absolu sacramentel qui n'est pas souvent atteint par les Chrétiens Orthodoxes eux-mêmes, nous semble tout à fait déplacée. Ce sont là vraiment des positions qui marquent un choix relevant de l'aberration et du non-sens...

L'esprit patristique ne repose que sur le fait que l'Évangile doit être présent dans toutes les décisions et risques de la condition humaine, à plus forte raison dans la démarche unique du mystère de mariage. Dieu est présent dans tous les événements du monde, sans que nous l'apercevions, sans que nous le voyions. Il interpelle les hommes et les saisit dans l'épaisseur même de leur situation historique. Si la réalité, l'assise ecclésiastique constitue finalement tout le passé de l'acquis communautariste *confessionnel* — et parfois *vétéro-testamentaire* — susmentionné sur le mariage, elle ne constituera l'avenir du monde qu'à condition de dépasser tout mode représentatif auquel l'homme moderne et mondialisé se sent étranger. Un manque de présence *théologique* — comme l'on a tracé plus haut — au monde est identiquement un manque de foi évangélique. L'actualité du message ecclésial ne peut provenir que d'une Église engagée en tant que partenaire eschatologique à l'intérieur du monde et de l'expérience de l'homme d'aujourd'hui.

Enfin, il est grand temps, pour l'Église orthodoxe, de renoncer aux barrages culturels et nationalistes qui ont été élevés dans un passé récent et de se tenir *théologiquement* plus ouverte et plus large d'un point de vue sotériologique, face aux hétéroreligieux et, en particulier à l'Islam et aux Communautés musulmanes. D'une part, une longue expérience historique prouve que cette ouverture est possible et, d'autre part, dans le présent, cette possibilité existe objectivement. Constantin Paparrigopoulos, historien hellène du 19^e siècle, affirme que, depuis la chute de Constantinople, les deux Communautés, chrétienne et musulmane, vivant au sein de la même société et du même Empire, se mélangeaient comme l'eau et l'huile dans la veilleuse, et sont ainsi restées autonomes et non-mixtes, à l'abri d'influences mutuelles. Si, dans cet exemple historique correct, l'auteur illustre sa pensée par l'eau et l'huile, c'est qu'il désire montrer qu'il existait une immiscibilité institutionnelle voulue. La désactivation du mariage dispar dans la vie de l'Église a certainement contribué quelque peu à cette immiscibilité. De nos jours, cependant, à l'époque de la nouvelle société multiculturelle et pluraliste des citoyens, l'Église orthodoxe dispose de tous les moyens, hérités d'un passé long et théologiquement riche, nécessaires pour pratiquer une ouverture vers la Communauté musulmane, où que ce soit dans le monde. Toute l'Église orthodoxe dans son ensemble est donc appelée à participer au Dialogue international islamo-chrétien, qui a commencé avec saint Jean Damascène (8^e siècle)³⁸¹, s'est poursuivi avec saint Grégoire Palamas et beaucoup d'autres (8^e-15^e siècle)³⁸² et se matérialise, aujourd'hui, avec l'initiative du Patriarcat œcuménique de Constantinople. La remise en vigueur du mariage dispar

³⁸¹ Voir Jean DAMASCÈNE, *Écrits sur l'Islam* (Présentation, Commentaires et Traduction par Raymond LE COZ), Paris, éd. du Cerf (coll. Sources Chrétiennes, n° 383), 1992, 272 p.

³⁸² Voir Adel-Théod. KHOURY, *Les Théologiens Byzantins et l'Islam. Textes et Auteurs (VIIIe - XIIIe siècles)*, Louvain-Paris, éd. Nauwelaerts-Béatrice/Nauwelaerts, ²1969, 334 p. De même, Manuel II PALÉOLOGUE [1350-1425], *Entretiens avec un Musulman (7^e controverse)* (Introduction, Texte critique, Traduction et notes par Théodore KHOURY), Paris, éd. du Cerf (coll. Sources Chrétiennes, n° 115), 1966, 233 p.

constituerait, bien entendu, un premier pas dans la voie conduisant à une ouverture et à un dialogue théologiques...

Bibliographie

MARIAGES DISPAR ET MIXTE

(BIBLIOGRAPHIE CHOISIE)

- CHARAMBIDIS Stéphan. (Mgr), “Le mariage dans l’Église orthodoxe”, in *Contacts*, t. 30, vol. 1 (1978), p. 52-76, et in *Selecciones de Teologia*, t. 75, vol. 19 (1980), p. 227-231 (en espagnol).
- CLÉMENT Ol., “Destin de l’éros”, in IDEM, *Questions sur l’homme*, Paris, Stock (coll. Questions, n° 2), 1972, [221] p. 91-121.
- COLEMAN Pet., *Christian Attitudes to Marriage from Ancient times to the third Millennium*, London, SCM Press, 2004, 269 p.
- CONTACTS, “La célébration liturgique des Mariages mixtes entre fidèles catholiques et orthodoxes : propositions pastorales”, in *Contacts*, t. 33, n° 1 (1978), p. 79-87.
- DESSERPRIT Alb. (sous la direction de), *Couple et Mariage* [ouvrage collectif], Lyon, Chronique sociale de France (coll. L’Essentiel, n° 14), 1981, 129 p.
- ÉVDOKIMOV P., *La femme et le salut du monde*, Paris, Desclée de Brouwer (coll. Théophanie), 1978, 277 p.
- ÉVDOKIMOV P., *Sacrement de l’amour. Le mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe* (coll. Théophanie), 1980, 269 p.
- FOYERS CATHOLIQUES-PROTESTANTS (collectif), *Mariages mixtes (Témoignages de Foyers, de pasteurs et de prêtres rassemblés et présentés)*, Paris, Mame (Églises en dialogue, n° 9), 1969, 133 p.
- GAUDEMET J., *Le mariage en Occident. Les mœurs et le droit*, Paris, éd. du Cerf (coll. Histoire, n° 21), 1987, 520 p.
- ITO (Collectif), *Le Mariage* (Conférences Saint-Serge. XLe Semaine d’Études Liturgiques-Paris 1993), Rome, C.L.V.-edizioni Liturgiche, 1994, 366 p.
- JEAN CHRYSOSTOME, *À une jeune veuve sur le mariage unique*, Paris, éd. du Cerf (coll. Sources Chrétiennes, n° 138), 1968, 213 p.
- KAPTIJN Astr., “Le statut juridique des enfants mineurs nés des mariages mixtes catholiques-orthodoxes”, in *L’Année canonique*, vol. 46 (2004), p. 259-267.

- MAVROMATIS G. B., « *Le Mystère de l'Amour* » (*Le Mariage*), Katérini, éd. Tertios (coll. Questions de la Foi orthodoxe/Les Mystères de l'Église, n° 5/5), 21996, 191 p. (en grec).
- MÉNÉVISOGLOU P., Métropolitte de Suède, *Divorce ecclésiastique et solution spirituelle du mariage à l'étranger*, Athènes, Apostoliki Diaconia, 1977, 40 p. (en grec).
- MEYENDORFF J., *Marriage, An Orthodox Perspective*, New York, Crestwood, St Vladimir's Seminary Press, 42000. De même, IDEM, *Le mariage dans la perspective orthodoxe* (trad. de l'anglais par Lucette Marçais), Paris, YMCA-PRESS/O.E.I.L., (coll. L'Echelle de Jacob, n° 5), 1986, 170 p. ; IDEM, *Le mariage orthodoxe* (trad. de l'anglais par l'Archim. Athénagoras Dikaiakos), Athènes, éd. Akritas (coll. Mariage et Famille, n° 9), 2004, 255 p. (en grec).
- MIGNE, *Mariage et virginité dans l'Église ancienne* (collectif), Paris, Migne (coll. Les Pères dans la foi, n° 39), 1990, 162 p.
- NICOLOPOULOS Pan. D., *Exercice et sainteté dans le mariage*, Athènes, éd. Armos, 21998, 57 p. (en grec).
- PATRONOS, G. P., *Théologie et expérience du mariage. Élément pour une anthropologie biblique*, Athènes, éd. Domos, 22000, 355 p. (en grec).
- PATSAVOS Lew. J.-JOANNIDES Ch. J., "Interchurch Marriages: An Orthodox Perspective", in *Intams Review*, vol. 6 (2/2000), p. 215-222.
- PHARMAS Ph., *Sociologie du mariage chez les Romains*, Alexandrie, éd. Apollon, s.d., 251 p.
- PHOTIOU St., S., *Le mariage en tant que Mystère d'amour d'après le Nouveau Testament*, Athènes, éd. Armos, 1994, 272 p. (en grec).
- PIDALION [Recueil de canons] des St Nicodème l'Hagiorite et hiéromoine Agapios Léonardos, édité à Leibzig en 11800 ; Athènes, Astir, 111993, 789 p. (en grec). De même, sa traduction en anglais [faite par D. Cummings] *THE RUDDER of the Orthodox Catholic Church*, Chicago, The Orthodox Christian Educational Society, 11957 ; New York, 21983, 1084 p. Cf. *Kormchaïa Kniga* (11649-1653) et *Kniga Pravil* (11839).
- PITSAKIS Const. 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*, n° 10 (2003), p. 107-145.
- RAES R. P. A., *Le mariage. Sa célébration et sa spiritualité dans l'Église d'Orient*, Chevetogne, éd. de Chevetogne (coll. Irénikon), 1958, 200 p.
- RDC, "Mariage : Contrat, alliance, sacrement", in *Revue de Droit canonique* [Strasbourg], t. 53, n° 1 (2003), p. 3-238.
- REARDON Mart., "Mariages mixtes : un point de vue anglican", in *Foyers Mixtes*, n° 146 (10-12/2004), p. 13-17, et in *The Eastern Churches Quarterly*, t. (1964), p. 155-163.
- RHALLIS G. A.-POTLIS M., *Syntagma des saints Canons* [Recueil de canons], t. I-VI, Athènes, 1852-1859 [Athènes, éd. Grigoris, 21992] (en grec).

- SAAD Charl., *La disparité de Culte matrimoniale dans le Droit des Religions chrétienne et musulmane* (Thèse de doctorat), Paris, Faculté de Droit Jean Monnet de Sceaux (Université de Paris XI-Sud), 2003, 646 p.
- SADKOWSKI Al., *La coupe commune dans le rite byzantin du mariage* (Mémoire présent pour l'obtention d'une Maîtrise en Théologie orthodoxe-Polycopié), Paris, éd. de l'Institut de Théologie Orthodoxe "Saint Serge", 2005, 130 p.
- SALACHAS Dim. J., *Le mystère du mariage d'après le nouveau Code de l'Église catholique romaine*, Thessalonique, éd. de l'Institut Patriarcal d'Études Patristiques, 1984, 370 p. (en grec).
- SKALTSIS Pan. J., *Mariage et Divine Liturgie. Contribution à l'histoire et la théologie de la latrie (culte)*, Thessalonique, éd. P. Pournaras, 1998, 524 p. (en grec).
- STRUVE Tat.-CUNNINGHAM Ang.-FRORENTIN-SMYTH Fr., *La femme*, Paris, Mame (Églises en dialogue, n° 5), 1968, 157 p.
- SZABO Pet., "Matrimoni misti ed ecumenismo. Prospettive del riconoscimento ortodosso dei matrimoni misti con speciale riguardo al caso della celebrazione cattolica", in *Jus Ecclesiarum vehiculum caritatis* (Atti del Simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Città del Vaticano, 19-23 novembre 2001), Vatican, Liberia Editrice Vaticana, 2004, p. 235-259.
- TERTULLIEN, *Le Mariage unique (De monogamia)* (Introduction, Texte critique, Traduction et Commentaire de Paul MATTEI), Paris, éd. du Cerf (coll. Sources Chrétiennes, n° 343), 1988, 419 p.
- TSOPANIS Tryf., *Le mariage. Approche liturgique et iconographique*, Drama, éd. de la Métropole de Drama, 1997, 82 p. (en grec).

Épilogue

15. Nostalgie eschatologique³⁸³

« ... Cette nostalgie de Lumière me donne raison.
Elle me parle d'un autre monde, ma vraie Patrie.
A-t-elle du sens encore pour quelques hommes aujourd'hui ? ».

(Albert CAMUS, *L'Été*).

« jExercovmeqa toivnun pro;" Aujto;n e[xw th`" parembolh`" :
ouj ga;r e[comen w|de mevnousan povlin, ajlla; th;n mevlousan
ejpizhtou`men ».

« Sortons donc d'ici vers Lui en dehors du champ ;
car nous n'avons pas ici de cité permanente, mais nous attendons la cité à venir ».

(Hb 13, 13-14).

« JHmw`n ga;r to; polivteuma ejn oujranoi`" uJpavrcei,
ejx ou| kai; swth`ra ajpekdecovmeqa Kuvrion jlhsou`n
Cristovn ».

« Car notre cité, à nous, est au sein des cieux,
d'où nous attendons, comme sauveur, le Seigneur Jésus Christ ».

(Ph 3, 20).

« La nostalgie », a dit un philosophe de l'Antiquité, « offre à l'homme d'agréables moments, des expériences désirées et des souvenirs positifs, qui (pro)viennent du passé, et

³⁸³ Article publié en anglais dans le magazine de Centre d'Études International *Harcourt International Herald* [Dublin], vol. 8 (7/1991), p. 11-15. (Une première version de ce texte, beaucoup plus courte, fut l'objet d'une communication au Festival culturel organisé par le Ministère de la Civilisation d'Irlande à Dublin, capitale culturelle de l'Europe, le 30 juillet 1991, et consacré à la littérature mondiale). De même, publié en français, in *Le Messager Orthodoxe*, n° 139 (II/2003), p. 77-82. De plus, in *Metropoolia* [Tallinn], n° 30 (été 2006), p. 10 (en russe) et p. 11 (en estonien).

que ni la réalité ni le présent ne peuvent lui offrir ». C'est donc l'Antiquité qui nous montre le sens et le contenu de la notion de nostalgie. Mais d'où ce terme nous vient-il ?

La notion de nostalgie

Le terme "nostalgie" (*nostalgiva*), comme on le sait, est un mot hellénique ; nous le trouvons pour la première fois dans les écrits d'Homère (dans l'*Odyssée* : « *novstimon h\mar* »³⁸⁴), puis dans les poèmes lyriques de la poétesse Sappho. Nous le trouvons également chez d'autres poètes et dans le théâtre ancien (Orphée, Eschyle, Euripide, Sophocle, Callimaque, etc.), dans le drame et, finalement, dans les essais philosophiques de l'Antiquité (Platon, Plutarque, Athénée, etc.).

Tout comme la philologie, la philosophie développe le sens exact du mot « nostalgie » : d'abord, c'est « l'état de dépérissement et de la langueur causée par le regret obsédant du pays natal, du lieu où l'on a longtemps vécu : mal du pays ; [ensuite], le regret mélancolique d'une chose révolue ou de ce qu'on n'a pas connu ; [enfin], c'est le désir insatisfait »³⁸⁵.

De plus, « nostalgie » signifie : avoir ou éprouver de la nostalgie pour quelqu'un ou quelque chose, ou avoir un sentiment nostalgique pour quelqu'un ou quelque chose. C'est pourquoi nous utilisons aujourd'hui ce mot, spécialement sous l'influence du romantisme, dans le même sens qu'il avait dans l'Antiquité. Balzac parle de « cette nostalgie produite par une habitude brisée »³⁸⁶. Ainsi, la nostalgie est un sentiment plutôt triste et affectif que l'on éprouve « pour le passé », spécialement pour un moment particulier que nous avons vécu avec une ou plusieurs personnes. Par exemple, nous avons de la nostalgie pour les beaux jours anciens ; plusieurs personnes « regardent vers l'arrière » avec nostalgie pour des temps propices et prospères du passé ; quelqu'un me rend nostalgique, etc..

Le français, comme plusieurs autres langues du monde, emploie l'adjectif « nostalgique » avec un *sens évocateur* [du passé] : « quelque chose de nostalgique est la cause d'un sentiment de nostalgie », les pensées ou les regrets nostalgiques, mais aussi avec un *sens sentimental* : « quelqu'un qui est ou qui a un sentiment nostalgique pense de manière affective à un temps de bonheur *du passé* ». En d'autres termes, la nostalgie tourne notre esprit « vers le passé », nous fait « regarder en arrière » ; c'est le concept du verbe « retourner ou revenir » — (cf. « *novstimon h\mar* », qui concerne le retour, le jour du retour) —, qui

³⁸⁴ *Odyssée*, a, 9. 168. 354 ; g, 233 ; e, 220 ; ", 311 ; h, 466 ; i", 149 ; iz, 253. 571 ; iq, 369.

³⁸⁵ *LE PETIT ROBERT-Dictionnaire de la langue française*, Paris 1989, p. 1281.

³⁸⁶ Cité par *ibid.*

conditionne en fait la vision globale de la vie. Or c'est le contenu primitif philologique ou philosophique de la notion de « nostalgie », qui domine aujourd'hui la mentalité de notre vie, notre mentalité humaine.

La notion théologique de la nostalgie

L'analyse étymologique qui donne le contenu exact de cette notion permet de dégager une signification différente de la définition philosophique. Le mot vient du verbe hellénique « nost-*algw`* » (« nost-*algô* ») : *novsto*" (= « nost-os ») et *a[lgô]*" (= « algo-s »). « Nosto-s », verbe ou substantif, signifie « revenir, retourner, de même que désir, anxiété ou souhait, comme d'ailleurs retour, réinstallation, etc. ». (Cf. *OiJ Novstoi*, les *Retours*, c'est le titre de poèmes épiques sur le *retour* des héros hellènes après la prise de Troie). « Algo-s », verbe ou substantif également, signifie « souffrir, éprouver du mal, de la souffrance, de la douleur, de la peine ». « Nostalg-ô » comme nom verbal composé signifie : « j'ai un désir avec une peine affective pour quelqu'un ou quelque chose ».

Les langues ayant emprunté ce terme à la langue hellène ont simplement adopté le nom et l'adjectif, mais n'ont pas adopté le verbe *nostalgw`* (« *nostalgô* ») qui exprime la première et véritable notion du mot. Par exemple : « *nostalgô* » de revenir un jour à la maison de ma famille ou dans mon pays natal — *une action dans le futur — conditionnée par le passé* —, qui présuppose une connaissance et une expérience³⁸⁷.

À partir de cette analyse, nous pouvons voir que la nostalgie concerne peut-être quelque chose dans le futur, ou que cela est éventuellement un terme plus neutre : nous pouvons l'utiliser pour le futur tout comme pour le passé. Mais en réalité la philosophie antique a mis l'accent sur le « passé » de la vie, ce que toute philosophie connaît aujourd'hui en Europe et dans le monde entier. L'histoire et le romantisme contemporains sont allés dans la même direction. C'est ainsi qu'avec la nostalgie, nos pensées sont tournées « vers le passé » ou « en arrière », alors que le chemin de notre vie se dirige vers le futur, regardant vers l'avant...

L'histoire contribue parfois à cultiver la nostalgie, une *nostalgie historique*, mais « la rivière ne coule pas vers l'arrière » (proverbe populaire hellénique) : cette nostalgie est *éonistique (séculière)*, un élément principal de l'*éonisme*³⁸⁸. (À titre d'exemple, un regard sur

³⁸⁷ Peut-être serait-il possible de dire en français : « nostalgier » : « de désirer ou d'espérer quelqu'un ou quelque chose, d'éprouver la nostalgie de quelque chose » !

³⁸⁸ Du mot *éon* (*αιων*), l'ère, le siècle, le temps. Ce terme désigne la mentalité des hommes (*aiwnismo*;) 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 Dorothee), fait (Mt 13, 22 ; Mc 4,

la mentalité qui domine au sein des diasporas ethniques orthodoxes dans le monde occidental est capable de montrer combien ce “« *novstimon h\mar* » *éonistique*” conditionne la vie ecclésiale des Orthodoxes dans le monde entier, notamment leur communion interorthodoxe mais aussi leurs relations interchrétiennes). Que s’est-il passé ?

Il est vrai que ce concept philosophique est ontologiquement très problématique, car il dépend du concept du temps. Dans l’Antiquité, la conception cyclique de temps était fondamentale pour la philosophie, c’est pourquoi les philosophes ont mis cet élément « cyclique » dans la nostalgie, lui attribuant un contenu négatif pour la vie.

Le renversement patristique de la nostalgie *éonistique*

Mais la conception du temps a connu une mutation radicale au cours des 4^e et 5^e siècles, à l’époque de la théologie patristique, notamment avec les Pères Cappadociens et par la suite avec saint Maxime le Confesseur. Les Pères ont en effet renversé la perspective en y introduisant un nouveau contenu, celui d’accomplissement d’une attente dorénavant dans le futur. Depuis ces siècles jusqu’à aujourd’hui, la nostalgie patristique concerne exclusivement le futur, la croissance de chaque jour... de chaque siècle... de chaque millénaire... Dans cette nouvelle (*kainh;*) perspective, *la nostalgie envisage (ajtenivzei) le futur et concerne quelque chose qui (pro)vient du futur...* En d’autres mots, *la nostalgie envisage des réalités du futur ‘déjà visibles’ et ‘pas encore’ accomplies, et, en fait, concerne Quelqu’un qui vient du futur...* C’est pourquoi, dans la perspective patristique, « *nost-algô* » signifie « désirer [*nostos*] avec peine [*algos*] voir/rencontrer quelqu’un » qui vient — qui est déjà en train de venir — vers moi/vers nous. En fait et en réalité, nous allons et Il vient... Comme nous pouvons le voir, la nostalgie patristique n’est ni similaire ni différente, elle est surtout orientée dans un sens opposé, puisqu’elle est *eschatologique...*, elle puise son point focal dans les *eschata...* La nostalgie n’est donc pas dorénavant une action qui ramène ou fait retourner en arrière. Par conséquent, cette *nostalgie eschatologique* acquiert un sens important pour la vie et un contenu dynamique. Il est étrange que les philosophes contemporains n’aient pas pu saisir et peut-être changer le contenu — de même que le *mode de vie (modus vivendi)* — de l’ancienne nostalgie et la notion de cette évolution.

19) qui a pour conséquence réelle une “perspective *hétérocentrique*” éloignant (2 Co 4, 4) de ce Dieu “par amour pour l’*éon* présent” (2 Ti 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 *intracrétionnelle*, c’est-à-dire liée à ce qui est façonné — et oubliant la perspective *eschatologique* (Éph 1, 21 ; Hb 6, 5 ; Tt 2, 12) — sur le modèle (Rm 12, 2) “de ce monde” (*eigkovsmia ejscatologiva*-*eschatologique* cosmique, *éonistique*), 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 présent.

Maintenant, nous avons deux “nostalgies”, la première caractérisée par une fuite du présent, et la seconde par un dynamisme du présent vers le futur, envisageant l’action, la décision, l’attente et le *suspense* pour quelqu’un ou quelque chose. La première est liée à la mémoire déçue, le désir plutôt triste et non-réalisé, l’idéalisation. La *nouvelle* (“*kainh;*”) *nostalgie* — avec un nouveau contenu *ontologique* — n’aime pas la fuite « vers le passé » et elle déteste la mémoire (aux termes d’une parole poétique : « *mhvte hJ mnhvmh de;n ei\nai gia; th;n ajgavph ajnagkaiva* » [« l’amour n’a pas besoin même de la mémoire »]) qui fait « retourner vers l’arrière »... La divine Liturgie demeure nostalgique, non du passé, mais de la Personne qui (pro)vient du futur... La nostalgie donc regarde fixement la vie et a un contenu et une perspective eschatologiques. Finalement, cette seconde nostalgie a le même contenu positif que la nostalgie au sens étymologique : elle a une relation directe et synonyme avec « l’espérance » (*prosdokiva*) et « l’attente » (*prosmonhv*). Cette nostalgie vaut pour toute personne et pour tous les peuples, et tout particulièrement pour les jeunes gens...

Un rendez-vous eschatologique

Il sera propice de citer ici en guise de conclusion un bref récit du *Gérontikon* qui montre d’une façon très claire ce que l’Abba Dosithée présente dans ses *Écrits ascétiques* à savoir que les vraies relations humaines ne sont pas directes, mais qu’elles passent à travers Dieu. Autrement dit, l’amour pour autrui passe à travers l’Amour qui est la vie à venir... Le *Gérontikon* raconte l’histoire de la mère d’un moine, qui, ayant senti la fin de ses jours et par “nostalgie” de la personne de son fils qu’elle n’avait pas vu depuis très longtemps, se mit en route pour la Thébaïde d’Égypte afin de le voir pour “une dernière fois”. Accompagnée d’un de ses proches, elle traversa le désert avec difficulté à la recherche de son fils. Au bout d’un certain temps, quelques ascètes informèrent le moine que sa mère le cherchait. Il refusa d’abord de la rencontrer, mais comme elle insistait, le moine alla vers elle et, à distance, lui dit : « Mère, je te prie de partir ». « Non », dit-elle, « je suis venu jusque-là pour te voir ». « Non, mère », insista le moine, « je te prie de partir ». Et il ajouta : « On se rencontrera au Royaume »... Et il se retira en direction du désert.

Le mentalité et le *modus vivendi* eschatologiques de cette histoire rappellent entre autres, ceux du martyrium des 40 martyrs — dont nous célébrons la mémoire le 9 mars —, lorsque la mère du quarantième martyr insista auprès de son fils, non pour sortir du lac gelé et le garder “auprès d’elle” — caractéristique du lien biologique (au *niveau naturel*) particulièrement très fort chez les femmes — mais pour le voir avec les autres 39 martyrs “auprès de Dieu”. Et au Royaume... Ces deux événements reflètent la nostalgie eschatologique qui envisage toujours *nostalgiquement* les autres et qui leur propose un “rendez-vous

eschatologique” au Royaume... C’est justement ce Royaume qui crée une forme différente de relations humaines, des relations qui sont conditionnées non pas par des paramètres *éonistiques* mais par l’*attente nostalgique* (nostalgikh; prosmonh;) si chère aux Pères de l’Église et aux amoureux du Royaume de l’Amour...

La “*nouvelle réalité*” nostalgique

Saint-Exupéry dit de « la nostalgie [que] c’est le désir d’on ne sait quoi »³⁸⁹... Mais “si”, on sait *explicitement*, et il s’agit d’un désir bien ciblé... Après ce petit essai, il est clair que la nostalgie concerne la perspective de la vie elle-même, l’homme (et spécialement les jeunes), car elle leur donne une orientation et une direction — et non plus une directive... — dans l’espace et dans le temps, plusieurs perspectives et possibilités d’actions, une attente pour le futur... et une raison d’être dans le futur... Finalement, cette nostalgie peut rendre vie à la personne humaine, elle peut réussir à raviver des visions *plates* et *archétypiques* des personnes humaines et de toute l’humanité. Dans ce cas-là, le “regard nostalgique”, le “« *novstimon h\mar* » *eschatologique*” qui correspond à un “mal du Royaume”, n’est absolument pas mélancolique ; il est tout simplement eschatologique...

En d’autres mots, la nostalgie eschatologique est propre à une perspective *existentielle* (uJparkikh;) de l’humanité... « Ta; ajrcai a parh`lqe: ijdou; gevgone kaina; ta; pavnta » (« La réalité ancienne s’enfuit ; voici qu’une *réalité nouvelle* est là »³⁹⁰). C’est justement cette “*réalité nouvelle*” qui nous rend *amoureux*, eJterofwvtou", *épris* et *nostalgiques*...

³⁸⁹ Cité par LE PETIT ROBERT..., *op. cit.*, p. 1281.

³⁹⁰ 2 Co 5, 17.