

**Archim. Grigorios D. PAPATHOMAS**

**Professeur de Droit Canon à l'Institut de Théologie Orthodoxe "Saint Serge" de Paris**

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

**(Les carences ecclésiologiques au sein de l'Église nationale  
et  
les “faiblesses” dans la réception de l'Église autocéphale)<sup>1</sup>**

La question que nous abordons ici se révèle être une question très vaste et complexe : la transformation abrupte et relativement récente de la réalité de l'Église autocéphale — qui reflète explicitement le génie conciliaire ecclésial — en un concept d'Église nationale. L'intitulé général de notre sujet recouvre, il est vrai, des situations très diverses, liées à des traditions *nationales* proprement dites — et parfois *confessionnelles* —, mais l'analyse qui suit montre justement qu'il existe un champ virtuel, où l'on constate leur point de départ commun. Pour entrer donc dans le vif du sujet, il ne sera pas insignifiant de commencer par la ...“visite des noms [mots]”, étant donné qu'aux termes d'Antisthène le Cynique, « Ἡ ἀρχὴ παιδεύσεως ἢ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις »<sup>2</sup> (« *Le début de l'instruction est la connaissance des mots* [“la visite des noms”] »).

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

<sup>1</sup> Texte publié dans *L'Année canonique*, vol. 45 (2003), p. 149-170. De même, in Archim. Grigorios D. PAPATHOMAS, *Essais de Droit canonique orthodoxe*, Firenze, Università degli Studi di Firenze/Facoltà di Scienze Politiche “Cesare Alfieri” (coll. Seminario di Storia delle istituzioni religiose e relazioni tra Stato e Chiesa-Reprint Series, n° 38), 2005, ch. III, p. 51-76.

<sup>2</sup> Antisthène le Cynique, in Ἄρριανου, Ἐπικτήτου Διατριβαὶ (ARRIEN, *Traité d'Épictète*), 1, 17, 22.

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

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

Mais quand, instruit du *caractère commun*, on se met à considérer les *caractères particuliers* par lesquels l'une se distingue de l'autre, la définition propre à faire connaître une *Église* locale, quelle qu'elle soit, ne sera plus confondue avec la définition des autres, même si elle se trouve avoir avec elles quelques points communs. Ce qu'on vient d'analyser donc, qui concerne directement les *Églises locales (épiscopies)*, concerne *mutatis mutandis* les *Églises "répandues dans l'espace" (κατὰ τόπου)*, qu'elles soient des *Églises patriarcales, autocéphales, autonomes ou semi-autonomes* (désormais : "*Églises autocéphales*"). Le mot *épithétique* "autocéphale", étymologiquement, au sens

large et non technique, qualifie une Église (*établie localement*) qui, selon la tradition ecclésiale *la plus ancienne* [1er, 3e, et 4e Conciles œcuméniques de Nicée (325), d'Éphèse (431) et de Chalcédoine (451) respectivement, en enregistrant une praxis ecclésiastique antérieure (2e-3e siècles)], possède sa propre tête, qui est son propre chef-tête (*caput*).

En conséquence, il me paraît opportun de procéder ainsi dans notre recherche commune. Effectivement, comme on peut le constater, cette vision des choses veut nous préparer à la distinction qu'on pourra faire entre la *nature ecclésiale*, commune aux Églises “ établies localement ” (κατὰ τόπους), et la caractéristique (l'*hypostase*) *chorogéographique* particulière à chacune d'elles. Cette double réalité est profondément claire pour l'*Église autocéphale*. Mais elle n'est plus du tout claire pour l'*Église nationale* qui identifie en fait, consciemment ou inconsciemment, la nature ecclésiale *commune* avec l'*hypostase chorogéographique particulière* — au détriment, certes, de la première, mais surtout au profit exclusif de la dernière. Autrement dit, cette identification de deux aspects signifie automatiquement suppression totale de cette dialectique équilibrée que nous venons de constater au sein de l'*Église autocéphale*, tout comme assimilation brutale de l'*Église* et de la *Nation*, manifestées dans un lieu concret. Dans une telle atmosphère, la naissance aussi bien de l'*autocéphalisme*<sup>3</sup> et de l'*ethno-phylétisme*<sup>4</sup> que du *meionisme*<sup>5</sup> — tous les trois étant des produits

<sup>3</sup> Ce néologisme veut désigner une tendance ecclésiastique relativement récente et manifestement anticanonique à un double point de vue. Il s'agit d'une part, d'un désir ardent d'acquiescer à tout prix, même si les conditions géo-politiques mais aussi *géo-ecclésiastiques* correspondantes ne le permettent pas, le *status autocephalus* d'une unité territoriale. Mais il existe d'autre part, une tendance concrète à l'exercice *hyperorius* d'une juridiction ecclésiale sur le territoire d'une autre Église autocéphale — ou au sein de la diaspora — sous le seul prétexte d'existence de droits ecclésiastiques indéfinis. À vrai dire, il s'agit d'un “nationalisme ecclésiastique” flagrant, qui cultive une “*autocéphalie nationale universelle*” et une “*ecclésiologie monocamérale*” (d'exclusivisme ecclésiastique ethnique). C'est là qu'il faut surveiller, très attentivement, les ennemis de l'unité ecclésiale qui se cachent sous l'idée d'autocéphalie. À chaque fois que le nationalisme et le phylétisme ou l'identité culturelle réclament la priorité sur l'unité de l'Église, ils doivent être clairement refusés et sacrifiés. L'ecclésiologie orthodoxe ne peut attribuer une valeur de réalité ultime en aucune réalité historique en tant que telle, mais, seulement, au Christ et à la récapitulation eschatologique de toute chose en Lui paradoxalement anticipés dans l'*Eucharistie* ; c'est ce qui est proclamé dans chaque Divine Liturgie. Enfin, l'*autocéphalisme* est en fait un avatar moderne et la version “protestante” de l'autocéphalie, qui fait entrer un *confessionalisme ethnique* dans la communion et l'unité ecclésiales.

<sup>4</sup> Le phylétisme (de φυλή, race, tribu [*tribalisme*]) constitue le *principe des nationalités* adopté et appliqué au domaine ecclésiastique. C'est l'exercice volontaire de la *distinction de race et de nationalité au sein de l'Église* ; autrement dit, la *confusion* entre l'Église et la Nation, l'*assimilation* de l'Église et de la Nation. Ce terme, ἐθνοφυλετισμός, est le nom donné à une *hérésie* en fait ecclésiologique selon laquelle l'Église s'organise sur une base raciale, ethnique ou culturelle, de sorte que sur un territoire géographique on peut avoir plusieurs juridictions ecclésiastiques, chacune dirigeant sa sollicitude pastorale uniquement vers les membres d'un groupe ethnique

concrets de l'Église nationale — est désormais évidente. Il s'agit en fait d'une question qui doit être clarifiée en priorité.

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

### Le “*locus*” et l'“*épithète*” à côté de l'Église

Examinons le rapport entre l'“épithète” et le “lieu” d'une part, et le rapport entre le “complément ethno-phylétique” et le “lieu” d'autre part. Par le nom composé “Église de Thessalonique” on signifie une ville, un lieu, un territoire

---

défini. Il fut utilisé par le Saint et Grand (“Μείζων”) — et souvent “*élargi*” — Concile panorthodoxe de Constantinople, en [10 septembre] 1872, qui l'a officiellement définie et condamnée comme une *hérésie* ecclésiale contemporaine (“hérésie balkanique”). En effet, le “nationalisme (religieux) phylétique” désigne l'idée d'établir une *Église autocéphale* fondée non sur un critère local [ecclésial] mais sur un critère *ethno-phylétique*, national ou linguistique. De même, « la formation, dans un même lieu, d'*Églises particulières* fondées sur l'ethnie, ne recevant que les fidèles d'une même ethnie, excluant tous ceux des autres ethnies, et dirigées par les seuls pasteurs de même race, comme le prétendent les adeptes du phylétisme, est un événement sans précédent » (Maxime de Sardes). L'Église ne doit donc pas être confondue avec le sort d'une seule nation, d'une seule ethnie ; l'Orthodoxie, de même, est hostile à toute sorte de Messianisme racial. Par ailleurs, il faut bien distinguer l'*ethnisme* (qui a un contenu positif) du *nationalisme* (qui a un contenu négatif et qu'en grec l'on nomme ἔθνικισμὸς [*ethnicisme*] : il faut bien considérer le premier comme serviteur et le second comme ennemi de la nation.

<sup>5</sup> De la manière dont l'Église nationale fonctionne de nos jours, c'est bien une pratique de meionisme. Μεϊονισμὸς (du mot μεῖων : moindre, moins), un mot que l'on pourrait traduire par “réductionnisme”. C'est un terme inventé par le philosophe russe V. F. Ern. C'est en effet l'action de “diminuer”, d'“amoindrir”, de “réduire”, de “[se] déprécier”, de “s'avilir”. Y voyant fort justement la caractéristique de la mentalité ecclésiale. C'est ainsi que toutes les déformations canoniques de la vie ecclésiale prétendent absorber la vie de l'Église dans la vie nationale — ou encore dans la vie sociale —, ou bien réduire la *Révélation trinitaire* à l'affectif et la fonction (*diaconie*) pastorale à une vision nationaliste militante.

concret. Le lieu est une notion de contenance, désigne un ensemble et inclut *tous* les “habitants de ce lieu”<sup>6</sup>. Alors que, s’il fallait adopter des *qualifications épithétiques*, il faudrait utiliser des mots pour qualifier le “contenu” des “habitants de ce lieu” : riches, pauvres, blancs, noirs, jeunes, vieillards, beaux, laids, hommes, femmes, tout comme russes, serbes, roumains, hellènes, et ainsi de suite. Tous ces mots peuvent être utilisés pour qualifier des situations qui correspondent effectivement à la réalité humaine. Mais tout ... “par hasard”, tous ces derniers mots sont des adjectifs ou des “compléments épithétiques d’origine ou de nationalité”. Comme il est évident, on ne peut pas avoir “Église des riches” et “Église des pauvres”, “Église des blancs” et “Église des noirs”, “Église des jeunes” et “Église des vieillards”, “Église des hommes” et “Église des femmes”. De la même manière, on ne peut pas avoir non plus “Église des Russes”, “Église des Serbes” (cf., néanmoins, “Patriarcat des Serbes” [*sic*]), “Église des Roumains”, “Église des Grecs”, etc. Et à plus forte raison, on ne peut pas non plus dire “Église russe”, “Église serbe”, “Église roumaine”, “Église grecque”, etc. Par conséquent, l’adjectif apporte une notion d’exclusivisme et exclusive, de distinction et distinctive, mais surtout comparative, concurrentielle ou oppositionnelle.

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

Ici encore, étymologiquement, l’“*épi-thète*” signifie que “ἐπι-θέτουμε”, “on met quelque chose sur” le substantif, la substance, l’οὐσία (produit féminin du mot οὐσα, c’est-à-dire le féminin du participe du verbe εἶμι = ὑπάρχω, être =

<sup>6</sup> Cf. Lc 13, 4. De même, Act 15, 30.

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

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

Tout cela ne concernait en effet que l’Église orthodoxe. Mais toutes ces manières qualificatives d’une *Église établie localement* représentent de nombreux aspects similaires au sein des autres Églises chrétiennes.

Dans le cas de l’*Église catholique romaine*, on ne peut pas dire “Église de Rome” et désigner par ce nom une communauté ecclésiale, p. ex., l’Église de Johannesburg. Mais si on disait “Église romaine”, cela pourrait être parfaitement appliqué aussi pour l’Église de Johannesburg comme pour beaucoup d’autres d’ailleurs dans le monde entier. Cette dernière adoption favorise en fait la

perspective de l'adjectif “[Église] universelle”, pas la première. La tendance donc d'éliminer le *complément de lieu* est constante et en faveur de la domination exclusive de l'*adjectif* et de l'*Église épithétique*. Il ne faut pas oublier que le Concile Vatican II, à côté de l'*Église universelle*, a essayé constamment et en vain de développer une ecclésiologie de l'*Église locale*, pour surmonter en fait le monisme de l'universalité ecclésiologique.

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

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

\* \* \* \* \*

Par le biais de cette analyse, on constate que nous avons deux “types” d'Église : l'“Église du *locus*” et l'“Église épithétique”. La première correspond à l'Église *autocéphale*, c'est-à-dire l'Église établie localement, alors que la deuxième exprime de façon ad hoc l'Église *nationale* — ou de même l'Église

*universelle*. Si on fait cette distinction, ce n'est pas qu'on cherche à présenter une "ecclésiologie grammaticale"... Cet effort était plutôt dans le sens de pouvoir cerner et surtout saisir la différence qui existe entre ces deux notions ecclésiales, entre *Église autocéphale* et *Église nationale*, ou plutôt entre *Église autocéphale* et "*non-Église autocéphale*". Il ne faut pas oublier que le choix des mots exprimés par la "parole orale" ou la "parole écrite" exprime de façon très caractéristique la "parole intime" (ἐνδιόθετος λόγος) de l'existence. C'est pour mieux prendre également la mesure de la situation inédite de l'Église orthodoxe à l'heure de l'*unification européenne* et à l'heure de la *mondialisation* et surtout à l'heure de cette *fragmentation* entre ethnies, groupes culturels et religieux, qui accompagne la "globalisation" (ὕψηλιακὴ ὀλοκλήρωσις).

## **B. L'Église autocéphale « "sans mélange" et "sans division" » au sein de la communion conciliaire des Églises répandues dans l'espace (κατὰ τόπους)**

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

### **I. Les composantes de l'"Église nationale"**

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

Fort mal préparée à affronter les défis de la modernité et des événements survenus récemment (depuis la décennie de 1990), l'Église nationale manque de responsables formés théologiquement et n'a aucune idée de son rôle dans une société libre et pluraliste contemporaine, européenne ou de mondialisation. Et

cela pour deux raisons : d'une part, à cause de son repli sur soi-même et, d'autre part, à cause surtout de la priorité donnée à ses orientations et à ses intérêts ethnico-politiques. Dans le nouveau contexte post-communiste, post-moderne et mondialisé, il était naturel que les populations désorientées se tournent vers l'Église, leur Église qui se veut *nationale* (*patriocentrique*), pour qu'elle affirme leurs identités nationales et/ou confessionnelles. Face à des États affaiblis et à des systèmes politiques compromis, l'Église nationale demeure parmi les rares institutions crédibles, suscitant des attentes ambitieuses et irréalistes dans la société. En ce moment, elle se présente comme l'institution par excellence de la mémoire de la *Nation*. On lui a demandé de combler le vide laissé par l'État, notamment dans les domaines de la sécurité sociale et de la morale publique, si bien qu'elle s'est trouvée placée au centre de la société civile. C'est justement dans ce nouveau contexte ou plutôt au sein de cette nouvelle attente de l'Église, qu'est née une nouvelle tendance, le "missionisme ethnique", aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'État. En Europe de l'Est, les *Églises nationales* se sont efforcées d'obtenir le rétablissement de leurs droits légaux et de trouver en même temps de nouveaux *modus vivendi* avec les autorités politiques. Outre le droit fondamental d'exercice de la religion et de l'expression religieuse, elles ont mis l'accent en priorité sur l'émigration et la diaspora nationale comme une priorité fondamentale de leur activité pastorale "extérieure" et "*hyperoria*" (*sic*).

### **Théologie de missionisme ethnique**

Pour mieux comprendre le comportement mais surtout la vision de l'*Église nationale* en soi, il faut jeter un regard sur la "théologie du *missionisme ethnique*" qui nourrit cette conception et lui sert de base pour se développer. Mais de quoi s'agit-il exactement ? La "théologie du *missionisme ethnique*", comme sa qualification l'indique, ne fait qu'exprimer le retour à la vieille idée de l'*Église nationale*, servante de l'autocéphalisme et surtout de l'ethno-phylétisme couvert — condamné toutefois comme hérésie par l'ensemble de l'Église orthodoxe (Concile pan-orthodoxe de Constantinople-1872)<sup>7</sup> — et manifesté à ce jour d'une autre manière. Aux termes du Métropolitain Jean (Zizioulas) de Pergame, « l'ethno-phylétisme, qui avait été condamné en 1872 par les patriarches orthodoxes à Constantinople, opère aujourd'hui pleinement dans la manière dont

---

<sup>7</sup> Voir le texte intégral de la décision conciliaire dans J.-D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. 45, *Synodi Orientales (1860-1884)*, texte n° 65, Graz, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, 1961, col. 417-546.

la diaspora orthodoxe est organisée. Il s'agit là d'une trahison manifeste de l'eschatologie eucharistique par une Église qui s'en inspire par ailleurs »<sup>8</sup>...

Depuis les transformations politico-sociales survenues au sein de l'Europe de l'Est à la fin des années '90, des orientations nouvelles ont fait leur apparition dans le comportement des Églises nationales des pays à majorité orthodoxe. Elles ont tout d'abord entrepris de *repandre en main leurs diasporas respectives* dans l'espoir de les "reconnecter" aux "Églises-mères" des pays d'origine. Ces diasporas, qui vivaient séparées depuis longtemps de leurs Églises-mères<sup>9</sup>, avaient pris l'habitude de se constituer en *groupements semi-autonomes*, mais cette orientation *autonomisante* n'a pas empêché les visions nationales de ces groupements sur leurs pays d'origine de se développer dans ce cadre étroit... Maintenant les régimes communistes se sont effondrés, et les Églises des pays traditionnellement orthodoxes se retrouvent libres de leurs mouvements, plus même qu'elles ne l'ont été depuis fort longtemps. Le résultat de cette priorité national(isant)e fort dominante est évident : soutenir la concurrence des Églises-sœurs au sein de la diaspora !... Dans un tel contexte, l'Orthodoxie se développe tout en se dirigeant vers une *nationalisation* de l'Église, voire un *néo-phylétisme* ou *néo-ethno-phylétisme* sur le plan universel cette fois-ci. Il suffit de regarder la situation nouvelle dans laquelle nous nous trouvons, membres d'un éventail de la diaspora ethnique en plein chantier, qui minimise nos horizons à l'intérieur, mais qui doit enfin se sentir en phase avec le reste du monde orthodoxe — hors des Églises nationales (celles de l'*égataspora*<sup>10</sup>) — mais aussi du monde entier.

### **L'Ecclésiologie nationale, mythe fondateur de la *diaspora***

D'après l'ecclésiologie *ecclésiale* (*non-nationale* comme d'ailleurs *non-confessionnelle*), il est lieu commun que la participation de quelqu'un au corps ecclésial dépend du *lieu*, c'est-à-dire de l'Église *locale*, où qu'il se trouve à tel ou tel moment donné et elle n'a rien à voir avec son origine ethnique — ou

<sup>8</sup> JEAN ZIZIOULAS, Métropolite de Pergame, "Eschatologie et société", in *Irénikon*, t. 73, n<sup>os</sup> 3-4 (2000), p. 294.

<sup>9</sup> La notion d'Église-mère concerne ici exclusivement la naissance d'une nouvelle *Église établie localement*, elle ne concerne en aucun cas les communautés ecclésiales en/des diaspora ; voir *infra*.

<sup>10</sup> L'ἑγκατασπορά (*enkataspora*) comme néologisme canonique, désigne une perspective opposée à la *diaspora*. Par ce terme, on entend l'effort — ou la conséquence — d'implantation et d'établissement d'un peuple en *diaspora*, déjà introduit et prêt à se développer d'une manière durable, que ce soit dans un nouveau milieu ou bien sur une place géographique qui lui appartient traditionnellement.

même son lieu de résidence (emplacement). C'est un aspect ecclésiologique radical et fondamental qui fait défaut à l'Église nationale. Par conséquent, la typologie de l'ecclésiologie nationale se consiste à la réalité que, indépendamment du fait où se trouve chaque fidèle — ou plutôt le “ressortissant ecclésiastique” de l'Église nationale —, son Église “d'appartenance” (*sic*) comme l'on dit couramment, n'est pas l'“Église du lieu”, où actuellement il se trouve, mais l'Église de son pays d'origine, c'est-à-dire son Église nationale ou ethnique. Il n'est pas difficile à constater le glissement théologique produit par l'ecclésiologie nationale, qui a ses répercussions dans la formation d'une ecclésiologie parallèle, homologue et homonyme, celle de la *diaspora*.

En effet, l'*ecclésiologie nationale* et l'*ecclésiologie de la diaspora* vont de pair, la première étant la condition préalable de la deuxième. Le point faible ou plutôt l'inconvénient de cette dernière est tout d'abord qu'au sein de l'ecclésiologie ecclésiale, il n'y a pas de *diaspora*... Car, l'Église a été toujours territoriale. La notion de diaspora, inévitable dans l'émigration juive, puisque, dans le judaïsme, le Temple est unique, *ne peut exister dans la vie ecclésiale*, où il n'y a pas de “centre(s)” ecclésia(ux)l “unique(s)” et où l'Église, corps du Christ, épouse toutes les nations et tous les peuples. Par conséquent, toute la terre est couverte d'*Églises locales* et d'*Églises répandues dans l'espace* (κατὰ τόπους). Dans ce cas-là, non seulement le *concept de diaspora* — concept de l'époque de domination de l'État national (19<sup>e</sup>-20<sup>e</sup> siècles) —, mais toute *ecclésiologie de diaspora* — homologue et analogique de l'*ecclésiologie nationale* — n'ont pas de sens et d'existence au sein de l'Église. (Seuls le *concept d'Église nationale* et le *concept d'Église universelle* présupposent inévitablement un *centre ecclésial unique* qui gère, directement ou indirectement, l'*ensemble* des fidèles, quel que soit le lieu où la *diaspora nationale* ou les *représentants (quasi-diplomatiques)* de l'Église (centrale) universelle respectivement existent... Là alors la notion de l'Église locale demeure de tout point de vue inexistante).

Or c'est le concept de l'Église nationale — son *ecclésiologie nationale* — qui forme la base de toute conception de *diaspora (sic)* et tous ses produits, et non plus du tout l'ecclésiologie ecclésiale qui vise exclusivement une perspective *eschato-centrique* et jamais *patrio-centrique*. Il est donc temps de dire que “Église locale” et “diaspora” sont deux réalités ecclésiales ontologiques opposées, contradictoires et incompatibles. À vrai dire, la praxis de l'Église locale (*épiscopie*) ou de l'*Église établie localement* (κατὰ τόπον) exclut absolument toute notion de “diaspora”. Autrement dit, il existe bien par

définition une diaspora juive, une diaspora nationale ou ethnique — parce qu’il faut qu’elle existe à cause des intérêts politico-ethniques qu’elle comporte, mais une “diaspora ecclésiale” ne peut exister en aucun cas. Pour conclure, “Église locale” et “diaspora ecclésiale” sont deux réalités exclusivement et imperméablement opposées et contradictoires. Là où cette dernière existe, elle supprime et anéantit l’Église locale ou toute Église établie localement. C’est en raison de cela qu’il faut réexaminer la question de la diaspora au sein de l’Orthodoxie et dans la perspective de la préparation de ce Grand Concile Pan-orthodoxe à venir. C’est en raison de cela, enfin, qu’il faut revoir l’interprétation du canon 28 du IV<sup>e</sup> Concile œcuménique de Chalcédoine (451)...

## II. Les composantes de l’“Église autocéphale”

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

En effet, le IV<sup>e</sup> Concile œcuménique de Chalcédoine (451) a bien affirmé dans le domaine disciplinaire christologique<sup>11</sup> le lien qui existe entre les deux natures, increée et créée, de Jésus-Christ. Plus précisément, le Concile adopta l’antinomie de deux adverbes qui semblent contradictoires pour renvoyer à la dialectique créé-incréé. Ces adverbes sont, d’une part, l’ἀσυγχύτως (sans mélange, sans confusion) et, d’autre part, l’ἀδιαιρέτως (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 »<sup>12</sup>. C’est justement le contexte trinitaire de ces termes du *horos* conciliaire de Chalcédoine à propos de l’existence du Christ qui nous intéresse ici.

L’expression liturgique de l’*Orthros* orthodoxe « Τριὰς ἢ ἐν μονάδι (la Triade [qui est] en monade) et μονὰς ἢ ἐν Τριόδι (la monade [qui est] en

<sup>11</sup> 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.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 166.

Triade) ; “Dieu unitrine” »<sup>13</sup> fait retentir le mode d’existence trinitaire de l’être de Dieu comme étant à la fois “personnel” (relationnel) et “communional” (libre). Dieu n’est pas d’abord “un” pour être successivement “trois” ni vice-versa ; il est simultanément “Un” et “Trois”, à savoir Dieu est “Père” en étant précisément “le Père du Fils, dans l’Esprit Saint”. Son unicité s’exprime dans cette *koinonia personnelle* infrangible et libre qui existe entre les trois hypostases et qui signifie que leur *altérité* (hypostatique-personnelle [relationnelle]) ne menace pas l’unicité (communional-libre)<sup>14</sup> 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’implique pas l’absorption des deux autres personnes mais que celles-ci sont bien distinctes ; l’altérité des Personnes est *absolue* : le Père, le Fils et l’Esprit Saint sont absolument *différents*, aucun d’eux ne se confondant avec les deux autres. L’altérité hypostatique des trois Personnes 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”<sup>15</sup> trinitaire (sans division).

<sup>13</sup> Cf. « Σὲ τὴν ἐν Τριάδι καὶ Μονάδι παντεξουσίαρχον οὐσίαν, τὸν Πατέρα, καὶ Υἱόν, καὶ Πνεῦμα Ἅγιον [...] » ; *Doxastikon* de la 9e Ode de l’*Orthros* du 5 août.

<sup>14</sup> Voir un développement pertinent de cette question dans C. AGORAS, *Personne et liberté, ou “l’être comme communion”*, Paris, Thèse de doctorat en Science Théologique, présentée à la Faculté des Lettres de l’Université Paris IV et à la Faculté de Théologie de l’Institut Catholique de Paris, 1992, chapitre 6, section I, §§ 2, ii, et 3.

<sup>15</sup> 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 : 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 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,

Le “sans division” (ἀδιαιρέτως) référé à l’existence trinitaire de Dieu en Lui-même souligne que les Personnes dans leur altérité absolue n’existent pas séparément ni avec une distance ou division existentielle, l’une sans relation à/indépendamment 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 (ἀνεπανάληπτον) 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 trinitaire 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 ἀϊδίως (*sans commencement et sans fin*). Or la simultanéité du “sans mélange” et du “sans division” — qui caractérise pareillement l’être trinitaire de Dieu increé comme événement personnel et libre de communion ontologique —, constitue une dialectique existentielle et dynamique de vie *increée*.

### **L’autocéphalie comme *altérité* (ἀσυγχύτως) et *unité* (ἀδιαιρέτως) simultanément**

Pour revenir à notre sujet, le “sans mélange” pourrait parfaitement caractériser l’hypostase de l’“Église établie localement”, alors que le “sans division” pourrait déterminer le contenu comme “mode d’être” de leur *koinonia* (communion). Or les “Églises établies localement”, comme les Personnes increées, existent en effet ἀσυγχύτως, “sans mélange”, les unes à l’égard des autres et c’est ainsi que leur relation reste toujours dialectique. Néanmoins, il en va de même pour les “Églises épithétiques”. Mais, contrairement aux Personnes

---

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. ZIZIOULAS, “L’Église comme communion”, in *SOP*, n° 181 (9-10/1993), p. 34-35.

incrées de même qu'aux "Églises établie localement", les "Églises épithétiques" n'existent pas ὀδιαιρέτως, "sans division", fait qui marque la vie ecclésiale dans son ensemble, en ce qui concerne tous les domaines qui ont un apport négatif provenant de cet effet. C'est ainsi que l'"Église épithétique", d'une part, existe "sans mélange" par rapport à une autre Église, fait qui le rend positif dans son existence. Mais, d'autre part, elle ne vit pas "sans division" ; au contraire, elle vit "avec division" dans ses relations existentielles et communionnelles avec les autres, à l'opposé de ce qu'on trouve dans la dimension trinitaire tant des Personnes incrées que des "Églises locales" (*épiscopies*) ou des "Églises établies localement" (κατὰ τόπους).

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

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

Pour conserver la diversité, nous nous distinguons des autres, dans notre effort pour nous libérer de l'autre qui constitue le plus grand défi à notre liberté.

Plus on unit deux êtres (plus on comm-*unie* deux entités ecclésiales), jusqu'à en arriver au "sans division", plus on court le risque de créer la *confusion* entre eux. L'union "sans division" lutte contre notre diversité par rapport aux autres, qui est le "sans mélange" ; il en résulte que nous recherchons l'altérité dans l'individualisme — personnel ou national, peu importe — qui nous coupe des autres et nous promet manifestement — mais illusoirement — la sauvegarde de notre identité (personnelle ou ethnique). Mais cette séparation des autres, précisément ce "sans mélange", n'est-il pas en dernière analyse l'isolement, l'anéantissement et la mort ?

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

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

vèle tout d'abord dans la notion triadologique de "personne", ensuite dans la notion de "communion" pour aboutir à la notion combinée déterminante "communion des personnes" pour la Théologie ou à la notion combinée déterminante "communion des Églises autocéphales" pour l'Économie [Ecclésiologie]. Car, « la Personne est altérité dans la communion et communion dans l'altérité. La Personne est une identité qui émerge dans la relation (ou *schésis* [σχέσις] comme disent les Pères hellènes) ; c'est un "Je" qui n'existe que pour autant qu'il est relié à un "Tu" qui affirme à la fois son existence et son altérité. Si nous isolons le "Je" du "Tu", nous perdons non seulement l'altérité du "Je" mais aussi son être même. Le "Je" ne peut tout simplement pas *être* sans l'autre. C'est précisément ce qui distingue la *personne* de l'individu. La compréhension orthodoxe de la Sainte Trinité est la seule voie qui nous amène à la notion de la *personnalité* (la condition de personne). Le Père ne saurait être conçu, fût-ce un instant, sans le Fils et l'Esprit et la même chose s'applique aux deux autres Personnes dans leur relation avec le Père et dans leur relation mutuelle entre elles deux. Pour autant, chacune de ces Personnes est tellement unique que ses propriétés hypostatiques ou personnelles sont totalement *incommunicables* d'une Personne à l'autre »<sup>16</sup>.

Or la catégorie ontologique de "communion" personnelle et libre — qui désigne l'être trinitaire de Dieu<sup>17</sup>, peut désigner à la fois l'être trinitaire de l'"Église de Dieu"<sup>18</sup> dans celui, également trinitaire, du Christ (en qui l'Église "subsiste" dans l'Esprit Saint). L'Église doit se définir en toutes ses dimensions en tant que "communion", étant elle-même *relationnelle* dans son identité<sup>19</sup> et dans sa structure — et, par extension, le *modèle archétypique* de l'unité. Or la *koinonia* comme événement ecclésial (= d'être en Christ dans l'Esprit) ne pourrait-elle pas devenir le *modèle* de l'unité recherchée entre les Églises *chrétiennes* ?

<sup>16</sup> J. D. ZIZIOULAS, "Communion et altérité", in *SOP*, n° 184 (1/1994), p. 31.

<sup>17</sup> St Jean Chrysostome s'exprime dans les termes suivants : « Ὅπου γὰρ ἂν μία τῆς Τριάδος Ὑπόστασις παρῆ, πᾶσα πάρεστιν ἢ Τριάς· ὀδίασπάστωσ γὰρ ἔχει πρὸς ἑαυτήν, καὶ ἦνωται μετ' ἀκριβείας ἀπάσης ; [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.

<sup>18</sup> 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 d'Apôtre Paul selon St Jean Chrysostome*, Athènes 1984, notamment p. 27-50 (en grec).

<sup>19</sup> 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.

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”<sup>20</sup> ou que “nous entrons en communion avec la nature divine”<sup>21</sup> suppose que l'Église ne puisse exister et fonctionner “en Christ” que dans son rapport au mode trinitaire d'existence de Dieu<sup>22</sup>. Il est décisif pour notre compréhension de l'être même de l'Église que Dieu se révèle à nous comme existant dans une communion entre personnes. Par conséquent, lorsque nous disons que l'Église est *koinonia*, nous ne faisons que nous référer à rien d'autre qu'à la communion personnelle qui existe entre les Hypostases du Père, du Fils et du Saint Esprit. L'individualisme — et l'individualisme ecclésiastique exprimé par l'Église *épithétique* — est donc par définition incompatible avec l'être de l'Église qui par essence est communion et relation entre les personnes<sup>23</sup>. C'est ainsi qu'on peut passer de la communion trinitaire des hypostases personnelles de Dieu increé aux relations inter-ecclésiales, “en l'Église répandue à travers tout l'univers”<sup>24</sup> (= dans la communion personnelle des Églises locales “en Christ”).

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

\* \* \* \* \*

Par ailleurs, une des caractéristiques de l'imminence des *eschata* est la *synaxe du peuple dispersé* de Dieu — et, par extension, la *synaxe de toute l'hu-*

<sup>20</sup> Lc 6, 36, et les parallèles.

<sup>21</sup> 2 Pi 1, 4.

<sup>22</sup> Cf. la définition des Personnes de la Trinité comme “mode d'existence” que donnent les Pères cappadociens.

<sup>23</sup> Cf. J. D. ZIZIOULAS, “Communion et altérité...”, *op. cit.*, p. 36.

<sup>24</sup> “*Κατὰ/ἀνὰ τὴν οἰκουμένην*”, selon l'expression du canon 57 du Concile local de Carthage (419) ; cf. canon 56 du Quinisixte Concile œcuménique (691).

manité “*en un seul*” — “ἐπὶ τὸ αὐτὸ”<sup>25</sup> et autour de la Personne du Christ. Dans l’Évangile de Matthieu, l’Église et le Royaume sont comparables « à un filet qu’on jette en mer et *qui ramène toutes sortes de poissons* »<sup>26</sup>, alors que, par la suite, au passage sur la Parousie du Christ, « devant Lui seront *rassemblées toutes les nations* »<sup>27</sup>. D’ailleurs, le but sotériologique de l’incarnation et de la passion du Christ consiste en « *réunir dans l’unité* (“εἰς ἓν, *en un*”) les enfants de Dieu *qui sont dispersés* »<sup>28</sup>.

C’est ainsi que l’Église autocéphale est toujours inculturée, incarnée dans le sol d’un lieu donné et la tradition d’un peuple. Mais elle a été conçue de cette manière pour sauvegarder — aussi bien l’altérité ethnique que — surtout cette perspective eschatologique unique. La notion de la « synaxe de l’Église tout entière ἐπὶ τὸ αὐτὸ »<sup>29</sup> constitue l’axe principal de l’orientation ontologique d’une *Église établie localement*. Pour l’Église nationale, au contraire, cette perspective ontologico-eschatologique n’est pas prioritaire, au moins là où elle n’est totalement pas périmée. Autrement dit, pour l’Église autocéphale, c’est la communion ecclésiale et la perspective eschatologique qui priment, et l’altérité ethnique qui suit, et non l’inverse ; elle place en fait en premier plan l’unité de l’Église dans la diversité ethnique. Pour l’Église nationale, au contraire, c’est l’altérité ethnique et elle seule qui est prioritaire, tout simplement...

## Conclusion

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

<sup>25</sup> 1 Co 14, 23.

<sup>26</sup> Mt 13, 47 ; souligné par nous.

<sup>27</sup> Mt 25, 32 ; souligné par nous.

<sup>28</sup> Jn 11, 52 ; souligné par nous.

<sup>29</sup> 1 Co 14, 23 ; cf. Rm 16, 23.

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

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

(Le concept de Nation, p. ex., pour les Français est formé par la volonté d'avoir un destin commun et d'y travailler par un effort commun. Au contraire, au sein des peuples orthodoxes, influencés ces derniers temps par le principe de nationalité, l'itinéraire n'était pas identique. Ce fut en effet l'ère où les nations prirent conscience d'elles-mêmes et revendiquaient comme un droit sacré d'affirmer leur *différence*. Et de là on passa aussitôt à la revendication de l'indépendance. Une nation qui ne possédait pas un État à elle et pour elle seule se sentait frustrée, et on assista à la multiplication des *Nations-États*. Pour les nations où l'Orthodoxie était liée à l'existence quotidienne, on assista aussi à la multiplication des *Autocéphalies nationales*. On avait donc des *Nations-États-Églises*. De même, dans les pays de l'Est et à majorité orthodoxe, il y a souvent lien étroit entre nationalité et religion, la nationalité étant liée au sang ; d'où la dénomination "Nation-État" et le lien exclusif du sang à la religion : p. ex. Église des Serbes. En Occident et spécialement en France, où il y a la séparation de l'Église et de l'État, la nationalité est liée au sol et non au sang ; d'où la

dénomination “État-Nation”. Or “État-Nation” et “Nation-État”, il s’agit là en fait de deux perspectives différentes et manifestement opposées, et elles expliquent de façon claire les évolutions et les mentalités qui se cachent derrière de ces deux conceptions...).

Dans l’ecclésiologie orthodoxe des dernières décennies, la catholicité géographique ou spatiale de *plérôme* a été reléguée à une place secondaire par rapport à la catholicité nationale. L’Église autocéphale a été réduite à son *aspect conciliaire d’altérité*, oubliant l’*aspect iconique de la communion*. Lorsque la *priorité stratégique* d’une Église *nationale* n’est plus la *gloire de Dieu* et l’attente du *Siècle à venir*, mais la gloire de la Nation, l’intérêt alors prioritaire et potentiel de cette Église est restreint, focalisé exclusivement sur cette perspective qui demeure un *monisme éonistique*<sup>30</sup> tout à fait étranger à l’identité eschatologique, intime, de l’Église. De même, au sein de l’*Église établie localement*, si la *théologie ecclésiale* ne guide pas la *politique ecclésiastique* et les visions d’un corps ecclésial ou, au moins, ne les inspire pas, les inconvénients canoniques seront toujours la caractéristique quotidienne de la vie ecclésiale, aussi bien au sein de l’*égataspora* qu’au sein de la diaspora.

L’Église nationale est une *monopolis*, une *cité unique universelle* dans sa structure et dans son comportement, car elle vise exclusivement un peuple ethnique et sa dimension géographique universelle, elle s’épuise à un peuple ethnique, et, à cause de ce fait, elle néglige la communion interecclésiale et la vision du *Siècle à venir* qu’un corps ecclésial peut toujours avoir en se situant sur un lieu donné. De fait, chaque Église nationale exprime universellement un intérêt pour “son” peuple respectif — tout en ignorant les autres peuples — pour qu’aucune ne perde la face...

Ecclésiologiquement parlant, la *voie unique* pour qualifier une Église est constituée par la *dénomination du lieu*. La “communauté du signifié” s’étend à

---

<sup>30</sup> Du mot *éon* (αἰών), l’ère, le siècle, le temps : *sécularisme* (du “sæculum”). Ce terme désigne la mentalité des hommes (αἰωνισμός) 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, 19) qui a pour conséquence réelle une “perspective *hétérocentrique*” éloignant (2 Co 4, 4) de ce Dieu “par amour pour l’*éon* présent” (2 Tm 4, 10) et rangeant l’homme (Lc 20, 34) dans la dimension “de ce monde” (Jn 18, 36-37). Il s’agit d’une catégorie *intracréationnelle*, c’est-à-dire ce qui est façonné — tout en oubliant sa perspective *eschatologique* (Éph 1, 21 ; Hb 6, 5 ; Tt 2, 12) — sur le modèle (Rm 12, 2) [*civitas terrena*] “de ce monde” (ἐγκόσμια ἐσχατολογία-eschatologique cosmique), ou encore qui donne le pas à *l’αἰὼν οὗτος* (ce siècle-ci) sur *l’αἰὼν ὁ μέλλων* (le siècle à venir). Enfin, l’*éonisme ecclésiastique* ne laisse pas de place à l’imminence eschatologique. Il ne veut trouver sa justification que dans le temps et le monde présents.

chacune des Églises, déterminée par son nom territorial. Le “signe de distinction” nous fait connaître non l’Église en général et par abstraction, mais l’Église d’un certain lieu, “celle qui est à Corinthe”, “celle qui est à Thessalonique”, etc. De même, “Église de Roumanie” (et dorénavant jamais “Église roumaine” ou, pire encore, “Église des Roumains”), comme d’ailleurs, “Patriarcat de Serbie” (et dorénavant jamais “Patriarcat serbe” ou, pire encore, “Patriarcat des Serbes”, qui est la pratique adoptée et dominante de nos jours). Si, par ailleurs, on utilise des *adjectifs*, on qualifie des distinctions ou des divergences dans le caractère propre ; on doit donc utiliser des noms du lieu — si l’on vise vraiment la réalité ecclésiale correspondante —, pour indiquer seulement l’endroit où se situe et se manifeste chaque Église établie localement, dont le *dénominateur commun* reste l’Église du Christ “répandue par tout l’univers”<sup>31</sup>, pour exprimer ainsi qu’il s’agit de la *même* Église réalisée et manifestée en différents lieux. L’usage d’adjectifs, très prisé en Occident, tendrait aussi à donner une qualification sociologique ou culturelle (Église *russe*, *grecque*, *française*) à l’Église, et non plus ecclésiale (Église du *locus* : Église *de Russie*, *de Grèce*, *de France*, ou mieux encore, l’Église *qui est en Russie*, l’Église *qui est en Grèce*, l’Église *qui est en France*).

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

---

<sup>31</sup> Cf. canon 57 du Concile local de Carthage (419) et canon 56 du Quinisixte Concile œcuménique *in Trullo* (691).

L'Église (qu'elle soit *locale* [épiscopie] ou *autocéphale* [répandue dans l'espace] — mais non pas “[Église] particulière” qui n'a rien à voir<sup>32</sup> avec une “Église répandue dans l'espace”) est altérité dans la communion et communion dans l'altérité. De même, l'Église établie localement est une réalité géo-ecclésiastique, une entité et en fait une identité qui émerge “dans la relation (σχέσις) avec” (« εἰς σχέσιν πρὸς ») et dans la communion (κοινωνία), et jamais dans l'isolement et la séparation. Une Église, locale ou autocéphale, ne peut tout simplement pas *être* sans les autres Églises τοπικὰς ou κατὰ τόπους. C'est précisément cela qui distingue l'Église établie localement de l'Église épithétique. C'est également cela qui distingue l'Église autocéphale de l'Église nationale (individualisme ecclésiastique national). Cette dernière porte en elle la conscience constante qu'elle peut *exister* sans les autres. Or l'Église doit se manifester en toutes ses dimensions en tant que “communion”, étant elle-même *relationnelle* dans son identité et dans sa structure, et devenir ainsi le *modèle archétypique de l'unité*. Enfin, l'Église ne peut être, exister et fonctionner “en Christ dans l'Esprit Saint” que dans son rapport au monde trinitaire d'existence de Dieu.

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

Et là, il y a une question à poser : quel futur aura l'“Église nationale” de l'ère européenne, inaugurée depuis déjà une décennie (1993), lorsqu'il n'y aura pas des Serbes, des Roumains ou des Grecs, mais des “(ressortissants) Européens”, tout court ? Quel adjectif adoptera l'“Église nationale” pour s'autodéterminer ? Voilà donc, nous traitons une question qui porte une date d'expiration... Seulement, on se demande pour sa perspective... Mais c'est peut-être là

---

<sup>32</sup> Il s'agit là de cas, lorsque les mêmes mots/noms recouvrent des réalités différentes.

où il faut dépister la profondeur du problème. Tout simplement, parce que les Orthodoxes, après cette date d'expiration, voudront garder à tout prix vivant leur "messianisme national", "menacé" par l'unification européenne, de la même façon que les Juifs de l'ère chrétienne, qui ont essayé de garder vivant et après la date de son expiration le "messianisme vétéro-testamentaire"... La démarche demeure la même : se considérant comme peuple(s) choisi(s), il faut à tout prix sauvegarder ce "choix ethnico-messianique", pour qu'il ne soit pas mêlé ou confondu avec les autres peuples, alors que dans la lumière résurrectionnelle et l'attente du Siècle à venir, il n'y a en Christ qu'un seul peuple choisi : l'ensemble de l'humanité, "toutes les Nations"<sup>33</sup>, qui sont choisies et invitées pour peupler le Royaume du Siècle à venir...

Enfin, la "question de l'Église nationale" n'est pas une question de forme mais de restauration de la conscience ecclésiale : aliénée d'une part, par *l'idole de l'ethnocentrisme* et du *patriocentrisme* — qui a entraîné l'atomisation, l'éparpillement de l'Église en unités ethniques, en détruisant la communion ecclésiale promise par l'Église autocéphale —, et, d'autre part, par *l'idole de la politique* — qui a transformé l'Église établie localement [*autocéphale*] en un appendice des partis politiques indigènes. L'Église a toujours été *territoriale* et *spatiale* mais jamais *épithétique* et *nationale*. Ce dernier concept qui correspond en réalité à une Église "politico-ethnique", est une conception particulière constituant, en Occident, « la condition des États profondément gagnés au protestantisme. La situation s'explique largement par l'histoire et par la possibilité qu'ont eues les Églises réformées de s'organiser indépendamment d'une puissance étrangère, le Saint-Siège »<sup>34</sup>. C'est justement là que l'on voit concrètement l'influence qu'a pu avoir la Réforme sur l'Église orthodoxe en général et notamment, durant le 19<sup>e</sup> siècle, chez les peuples orthodoxes des Balkans vis-à-vis du Patriarcat œcuménique de Constantinople. Les *Églises nationales* orthodoxes de nos jours sont nées dans ce contexte historico-politique et elles y tiennent bien. À l'époque, la demande était concrète : issus de l'Ottomanocratie, ces peuples ethniques voulaient, à tout prix, une *Église nationale* et indépendante, leur *Église nationale* propre, pour correspondre vraiment au principe des nationalités qui était clair : "*cujus regio, ejus religio*"... Et le Patriarcat œcuménique avait bien répondu, en leur accordant non pas une *Église nationale* mais une *Église autocéphale*... En fin du compte,

<sup>33</sup> Cf. Mt 28, 19.

<sup>34</sup> Br. BASDEVANT-GAUDEMET et An. FORNEROD, "Existe-t-il une politique européenne concernant les confessions religieuses ?", in J.-P. FAUGÈRE et Fr. JUILIEN-LAFERRIÈRE (sous la direction de), *EUROPE, Enjeux juridiques, économiques et de gestion*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 107.

ces peuples étaient ravis, fait qui montre clairement ce qu'ils ont "reçu" et "compris" de l'Église autocéphale... Au fil de l'Histoire, une question se pose de nouveau : est-ce que ces peuples ont historiquement saisi la différence qui oppose ces deux perspectives si différentes et diamétralement opposées ? Apparemment non, étant donné que l'*Église nationale* demeure persistante, et à tort, aussi bien au sein des États à majorité orthodoxe (l'*égataspora*) qu'au sein de la *diaspora nationale*... Enfin, c'est justement là où les Orthodoxes sont totalement vérifiés et jugés : ils ont perdu le sens de l'*Église autocéphale*, c'est pour cela que, pris ou épris par leur nationalisme religieux et ethno-messianique, ils proposent comme modèle exclusivement orthodoxe l'*Église nationale*...

## Bibliographie

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