

Prof. Hdr. Archim. Grigorios D. PAPATHOMAS

La relation oppositionnelle entre *Église établie localement* et “*Diaspora*” ecclésiale

(L’unité ecclésiologique face à la *co-territorialité* et à la *multi-juridiction*)¹

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

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

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

Face à cette question complexe, trois paramètres sont à examiner, lesquels correspondent en fait aux trois parties du présent exposé. La première porte sur l’image ecclésiologique que révèle “l’espace du dehors” des Églises orthodoxes établies localement, à savoir l’espace qui,

¹ Texte publié dans *Synaxie*, vol. 90 (4-6/2004), p. 28-44 (en grec). De même, in *L’Année canonique* [Paris], t. 46 (2004), p. 77-99, in *Contacts*, t. 57, n° 210 (4-6/2005), p. 96-132, in Ast. ARGYRIOU (Textes réunis par), *Chemins de la Christologie orthodoxe*, Paris, Desclée (coll. Jésus et Jésus-Christ, n° 91), 2005, XX, p. 349-379, et in Archim. Grigorios D. PAPATHOMAS, *Essais de Droit canonique orthodoxe*, Florence, Università degli Studi di Firenze Facoltà di Scienze Politiche “Cesare Alfieri” (coll. “Seminario di Storia delle istituzioni religiose e relazioni tra Stato e Chiesa-Reprint Series”, n° 38), 2005, chap. II, p. 25-50, in Archim. Grigorios D. PAPATHOMAS, *Essais d’Économie canonique. Esquisse d’introduction à la Théologie canonique* (Manuel pour les étudiants), Paris, éd. de l’Institut de Théologie Orthodoxe “Saint Serge” (coll. Formation Théologique par Correspondance [FTC 2]), 2005, p. 137-163, et in Archim. Grigorios D. PAPATHOMAS, *Kanonika; a[morfa (Dokivmia Kanonikh " Oijkonomiva") (Questions ecclésiologico-canoniques (Essais d’Économie canonique))*, Thessalonique-Katérini, Éd. Épektasis (coll. Bibliothèque nomocanonique, n° 19), 2006, ch. III, p. 107-144 (en grec).

comme nous le verrons, est, du point de vue ecclésiologique, considéré à tort comme “diaspora” ; la deuxième partie examine, comme le titre l’indique, la relation oppositionnelle qui s’établit entre l’*Église établie localement* et la “*Diaspora*” ecclésiale ; enfin, la troisième partie aspire à montrer, à titre indicatif et à l’aide d’exemples et des textes statutaires en vigueur, les problèmes ecclésiologiques posés par la vie institutionnelle statutaire des Églises établies localement et, par suite, par la communion entre les Églises. En d’autres termes, le présent exposé aspire à illustrer avec *co-discernement*, si cela est possible en si peu d’espace, a) la réalité ecclésiale, b) la réalité ecclésiologique, et c) la réalité non ecclésiologique statutaire.

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

Jusqu’à la Réforme (16e s.), le critère canonique exclusif qui, dans un lieu défini, déterminait la constitution ou l’existence d’une Église locale, aussi bien que d’une Église établie localement, était la *territorialité*². (Bien entendu, on sous-entend sur ce point le critère *ecclésiologique* qui se trouve à la base de la constitution d’une Église, c’est-à-dire l’*eucharistie* présidée par l’évêque. Néanmoins, le critère *canonique* est – et doit rester – tributaire du critère *ecclésiologique*). La Réforme donc, en raison de son *éloignement* de l’Église occidentale, dont elle “était issue”, non tant du point de vue *spatial* que surtout du point de vue *de son mode d’existence*, introduit par définition une nouvelle donnée déterminante pour la définition et la constitution d’une Église, donnée totalement inconcevable, du point de vue ecclésiologique, jusqu’à cette époque. Son seul objectif était de fournir un fondement aux nouvelles communautés ecclésiales qui se formaient alors et de justifier leur existence depuis leur fondation et, plus encore, leur autonomisation. Ce nouveau “critère” ecclésiologique peut être désigné par le terme de *co-territorialité*. Ainsi que son étymologie l’indique, *co-territorialité* signifie la *co-existence* en un même lieu géographique, sur un même territoire ecclésial, de plusieurs Églises locales ou Églises établies localement.

Quoique irrecevable du point de vue ecclésiologique, la *co-territorialité* a donné forme, au cours des cinq siècles derniers, à un concept et à une pratique de nature politico-ecclésiale qui, comme chacun sait, ont provoqué des réactions virulentes, des guerres de religion, des déportations et des déplacements de personnes ou de communautés, une difficulté ou un refus de communiquer entre Confessions chrétiennes, etc. Et cela, pratiquement jusqu’à Napoléon

² Les termes canoniques « Église locale » et « Église établie localement », de même que le terme « *Église répandue à travers l’Univers* » (canons 57 du Concile local de Carthage (419) et 56 du Quinisexte Concile œcuménique *in Trullo* (691)), ont un signifié exclusivement *canonique*, et pas nécessairement *ecclésiologique*. Ici, ils ne doivent être entendus que dans leur acception canonique, qui signifie que, du point de vue ecclésiologique, l’Église ne doit être entendue qu’en tant qu’ « Église établie localement » (diocèse) et « répandue à travers l’Univers », à la fois *eucharistique* et *conciliaire-synodale* (voir *infra*). Néanmoins, dans la Tradition canonique de l’Église, ces deux termes se sont spécialisés : le premier « Église locale » signifie diocèse, alors que le second « Église établie localement » renvoie à l’entité géo-ecclésiastique d’une province (*Église territoriale*), formée, en tant que telle, en fonction d’un critère territorial canonique précis, géographique ou étatique (p. ex. Église de Chypre, Église de Russie, etc.).

Ier et au Concile Vatican I (1870) et, surtout, jusqu'à la constitution du Mouvement Œcuménique (début du 20e s.), à partir de quoi la co-territorialité est devenue *de facto* une donnée ecclésiologique incontestée, communément admise et, finalement, une *donnée constitutive de l'expression territoriale* de toute *Confession chrétienne établie localement*. C'est précisément cela qui a conduit à la naissance du *Confessionnalisme*³, expérience ecclésiologique inconnue jusqu'à cette époque. Par conséquent, la constitution *confessionnelle* – et non *territoriale* – d'une communauté ecclésiologique en un lieu défini est le premier problème ecclésiologique grave qui se pose après 1054, en raison de la "*rupture de communion*", notamment au sein de l'Église d'Occident. C'est ainsi que le seul critère ecclésiologique et canonique, qui du 1er siècle ap. J.-C. jusqu'au 16e siècle, ait donné fondement et existence à une Église locale ou à une Église établie localement, à savoir la *territorialité exclusive*, commence lentement mais solidement à se relativiser et, progressivement, à s'affaiblir au niveau tant local qu'œcuménique.

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

C'est ainsi qu'au cours des 19e et 20e siècles, en Europe occidentale et, en général, dans le monde occidental, s'institutionnalise la *co-territorialité confessionnelle* qui, par la suite, est légitimée par la loi et devient la réalité quotidienne et la donnée ecclésiologique évidente pour tous – particulièrement et institutionnellement pour le Conseil Œcuménique des Églises (C.O.E.). Durant ces mêmes siècles, au sein de la "diaspora" orthodoxe multi-nationale, tou-

³ "Se confessionnaliser" c'est déterminer un courant, une approche, une compréhension.

jours en Occident, la *multi-juridiction*, en dépit des réactions ecclésiologiques des théologiens et des canonistes, prévaut et s'impose, pour des raisons que tous connaissent aujourd'hui, et qui sont essentiellement *politico-nationales* ou, plus familièrement, *ethno-phylétiques*, mais qui tiennent aussi, parallèlement, à une carence de sensibilité ecclésiologique...

La « suite des événements » et leur « développement », toujours en Occident où est née la question de la « diaspora orthodoxe », nous sont généralement connus. Il conviendrait toutefois, afin de spécifier et d'approfondir la problématique, de faire une remarque. Du fait que, ces derniers temps, le *confessionnalisme* catholique tout comme le *confessionnalisme* protestant ont très fortement influencé la Théologie orthodoxe, ils ont nécessairement contribué *volentes nolentes* à l'altération institutionnelle et ecclésiologique de l'ensemble des corps ecclésiaux orthodoxes des Églises patriarcales et autocéphales. Ainsi, dans ces mêmes espaces de l'Occident et de la « diaspora orthodoxe », lorsque ces deux caractéristiques, à savoir la *co-territorialité confessionnelle* et la *multi-juridiction ethno-phylétique*, se sont rencontrées, elles se sont mutuellement recouvertes et très facilement fondues l'une dans l'autre, comme s'il s'agissait de tendances et de pratiques similaires, malgré leur divergence conceptuelle. Leur synthèse a engendré, non seulement au niveau de l'Ecclésiologie, mais aussi au niveau du Mouvement Œcuménique, la conception ecclésiologique fixe susmentionnée qui, aux époques antérieures à la Réforme, et tout particulièrement au premier millénaire, aurait été immédiatement condamnée, conciliairement et canoniquement, en tant qu'hérésie ecclésiologique ; une hérésie ecclésiologique qui aurait répondu au nom de *co-territorialité multi-juridictionnelle* (cf. *confusion des Églises*⁴).

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

Il faut remarquer que, dès 1872, le Concile panorthodoxe de Constantinople a condamné l'*ethno-phylétisme* en tant qu'hérésie. De nos jours, la théologie de ce Synode fait l'unanimité, et pourtant la pratique ecclésiale qui s'est imposée après lui et qui a perduré tout au long du 20e siècle, se trouve aux antipodes : elle est la pleine affirmation de l'Ethno-

⁴ Voir les canons 2/IIe, 71/Carthage et 10, 20/IVe.

phylétisme. Nous vivons ses prolongements, notamment dans les milieux de la “diaspora”, et nous les vivons même comme si cela allait de soi, sans en contester le principe, consentant à son institutionnalisation progressive, discrète mais tenace, en tant que principe canonique d’organisation de la “diaspora orthodoxe” contemporaine, sans que les Églises nationales orthodoxes n’élèvent la moindre objection. C’est ainsi que, sur le même espace géographique, il existe un pluralisme informel de juridictions ecclésiales, essentiellement fondé sur le principe de la co-territorialité. Pour cette raison, s’il existait un terme résultant d’une pratique authentique et conséquente de l’Ethno-phylétisme, sinon de l’Autocéphalisme, et si l’on voulait qu’il caractérise à la fois l’ensemble de la structure ecclésiologique et la situation de la “diaspora orthodoxe” aujourd’hui, ce terme serait “*co-territorialité multi-juridictionnelle*”.

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

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

B. L’Église locale ou établie localement et la “Diaspora”

Par essence, l’Église a toujours été *eucharistique* et, en ce qui concerne un lieu, *territoriale*. La détermination géographique d’une Église, “locale” ou “établie localement”, comme

les termes eux-mêmes l'indiquent, est l'unique catégorie de l'ecclésiologie paulinienne, mais aussi de l'ensemble de l'ecclésiologie patristique qui a suivi. Le critère permettant de définir une communauté ecclésiale, un corps ecclésial ou une circonscription ecclésiastique a toujours été le *lieu*, et jamais une catégorie raciale, culturelle, nationale, ritualiste ou confessionnelle. Nous avons et nous avons encore une *Église du lieu*, à savoir une *Église locale* ou *établie localement* (p. ex. Église qui est à Corinthe⁵, Église de Galatie⁶, Patriarcat de Serbie, etc.), mais nous n'avons jamais eu, comme aujourd'hui, d'Église suivie d'un adjectif *qualificatif* (p. ex. Église corinthienne, Église galatienne, Église serbe, etc.). Et cela, parce que, dans le premier cas, il s'agit toujours de la même Église, mais incarnée en différents lieux (Église se trouvant à Corinthe, en Galatie, en Serbie), tandis que, dans le second, il ne semble pas qu'il s'agisse de la même Église, puisqu'il est nécessaire de lui adjoindre un *adjectif* (catégories ethno-phylétiques ou confessionnelles) pour la définir et la distinguer d'une autre : nous disons ainsi Église serbe, Église grecque, Église russe, exactement de la même manière que nous disons Église évangélique, Église catholique, Église anglicane ou Église luthérienne. Et de même que, par exemple, l'Église luthérienne, initialement, après avoir perdu son assise locale "canonique", pour des *raisons confessionnelles et relatives à son expression identitaire*, a eu recours à d'autres formes d'auto-définition, de même, dans l'espace de la "diaspora orthodoxe", alors qu'il est absolument impossible de dire "Église de Serbie de France" ou "Église de Serbie en France", ce qui serait inadmissible du point de vue ecclésiologique – parce que nous provoquons et nous sommes en pleine *confusion des Églises* –, mais nous pouvons, pour des raisons purement *ethno-phylétiques relatives à son expression*, aisément dire – comme nous le disons non seulement oralement, mais aussi institutionnellement et statutairement – "Église serbe en France"...

En effet, pour le luthéranisme et le calvinisme, c'est-à-dire principalement dans le Protestantisme traditionnel où le dogme est mis en avant plus que toute autre chose, on observe une dépendance de l'Église par rapport à la *Confession de Foi* (*Confessio Fidei* [cf. Confession d'Augsbourg-1530]). De cette Confession de Foi émane le déterminant adjectival, c'est-à-dire la désignation de l'Église en question par l'adjectif "luthérienne" ou "calviniste"⁷. Il en va de même de l'Église *nationale* orthodoxe, où le *messianisme de la Nation*, autre forme de confession de foi, est, consciemment ou inconsciemment, mis en avant plus que tout autre chose et où, en même temps, on observe une relation et une dépendance perverses de l'Église par rapport à la Nation et à l'idéologie nationale dominante. Il est donc naturel que, de cette relation de dépendance par rapport à la Nation-État, émane aussi son déterminant adjectival, à savoir la désignation de l'Église en question par l'adjectif *serbe, roumaine* ou *russe*.

⁵ 1 Cor 1, 2 ; 2 Cor 1, 1.

⁶ Gal 1, 2.

⁷ Initialement, on a vu l'apparition des Églises protestantes de type *adjectival* et par la suite, certainement, des Églises protestantes *territoriales*. Mais tous les deux types d'Église ont finalement favorisé par définition la pratique de la *co-territorialité ecclésiale*.

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

Ici encore, pour être exhaustif, nous devons mentionner la coexistence en un même lieu, dans le cadre confessionnel de l'Église catholique, de plusieurs Églises différenciées du fait de *rites* : rite latin, rite oriental, parfois d'autres encore. À titre d'exemple, en Grèce également, où l'Église catholique, conséquente avec sa déclaration de 1054 parlant de la "*rupture de communion*" en tant que *schisme* (*sic*), fonda à côté de l'"Église [orthodoxe] de Grèce", qui existait depuis le 1er siècle, une "Église catholique de Grèce" (1835) de *rite latin*, c'est-à-dire sur le territoire juridictionnel *homonyme* de l'"Église [orthodoxe] de Grèce". Un siècle plus tard, elle fonda de nouveau une troisième Église établie localement, dénommée "Église catholique *orientale* de Grèce" (1911/1932), c'est-à-dire de *rite byzantin*, à côté de l'"Église *catholique* de Grèce" de *rite latin*, existant depuis déjà un siècle. C'est ainsi qu'en Grèce, au cours des derniers temps, ont été créées trois juridictions homonymes d'Églises établies localement juxtaposées. Mais, il existe des antécédents à cela. On avait vu bien avant

exactement la même pratique de fondation d'Églises territoriales nouvelles, durant l'époque des Croisades (1095-1204) à Jérusalem, à Antioche, etc., où des Églises établies localement (*patriarcales*) existaient déjà depuis l'époque du Nouveau Testament. Cette pratique de l'Église catholique ne faisait rien d'autre qu'anticiper le procédé que les Protestants utiliseraient à son égard au moment de la Réforme en Occident au 16^e siècle, en lui faisant subir, au niveau de la *co-territorialité*, ce qu'elle avait déjà réalisé du même point de vue ecclésiologique depuis le 12^e siècle sur les territoires et au sein de l'Église orthodoxe en Orient (ainsi l'institution du *Patriarcat latin* de Jérusalem en 1099, survenue lors de la fin de la première Croisade [1095-1099]). Et pour arriver à notre époque, le *Code de Droit Canonique Oriental* de l'Église catholique, pourtant promulgué récemment (1991), sauvegarde la continuité de cette pratique *ritualiste*⁸ *confessionnalisante*, inaugurée au Moyen-Âge, et manifeste un *relativisme* également *ritualiste* de l'Église établie localement. C'est ainsi que l'*époque post-ecclésiologique* que l'on peut voir aujourd'hui dans le Christianisme commence dès le début du deuxième millénaire et dès la mise en pratique des conceptions idéologiques du mouvement politico-religieux des Croisades (13^e siècle). Quant au fond de cette question épineuse, il n'est pas difficile d'y voir la *combinaison intérieure* et notamment l'*interdépendance* des trois problèmes ecclésiologiques majeurs de l'ensemble du deuxième millénaire de l'ère chrétienne...

* * * * *

Or le phénomène d'altération de la détermination locale des Églises s'explique assez facilement : inconsciemment, depuis que le centre de gravité ecclésiologique s'est déplacé du *territorial* à l'*ethno-phylétique*, ou, selon le cas, du *territorial* au *confessionnel* voire même au *rituel*, nous avons remplacé le déterminant de *lieu* par un spécifiant. Si nous utilisons des spécifiants, c'est exactement poussés par le même besoin d'autodéfinition *ethno-phylétique* ou *rituel*, que celui qui avait motivé l'emploi de catégories adjectivales *confessionnelles*. Néanmoins, il n'existe pas, pour l'Ecclésiologie, d'Église *confessionnelle* ou, dans le cas homologue, *nationale* ou même *d'un rite* quelconque ; il n'existe qu'une Église *territoriale* ou, plus exactement, une *Église établie localement* ou *qui est en un lieu*⁹ avec les déterminants géographiques appropriés correspondants. Or l'histoire de la Théologie a montré combien était important pour elle l'emploi du terme convenu et approprié, alors qu'un mot malvenu déforme les concepts et les significations et, par extension, les consciences...

⁸ Par *ritualisme*, nous entendons les différents *rites* (les anciennes traditions liturgiques) qui continuent de *co-exister* au sein de l'Église catholique romaine et qui instituent des groupes religieux ou des entités ecclésiales en principe parallèles, superposés et universels.

⁹ Rappelons ici que, pour l'ecclésiologie, l'Église ne définit pas son hypostase par un lieu, mais elle s'incarne en un lieu donné justement pour transformer ontologiquement ce lieu.

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

Par ailleurs, si l’on veut s’exprimer de façon exacte, la fameuse question de la “diaspora orthodoxe” est étroitement liée à la question dont nous venons de parler. Nous avons déjà dit que l’Église a toujours été *eucharistique* (en ce qui concerne le *mode-trovpo*) et *territoriale* (en ce qui concerne la *raison-lovgo*)¹⁰ ; en d’autres termes, elle a toujours été *eucharistiquement territoriale*. Le sens du mot “diaspora” et la pratique qu’il recouvre renvoient inévitablement à l’émigration juive ; dans le judaïsme, *le Temple est*, au sens propre du mot, *unique*, et constitue le symbole tangible de l’unité des Juifs, leur point de mire à *l’échelle mondiale*. Cette mentalité, centrée sur l’unicité et l’exclusivité, ne reconnaît “aucun frère” (*ajnavdelfon*) parmi les autres peuples ; elle crée une société de type fermé, à laquelle on appartient par droit héréditaire, et qui met l’accent sur la *croyance religieuse* qu’engendre l’unicité du Temple ou sur l’*origine*¹¹ qui prend sa source dans la Nation “sans frères”, unie au Temple par un lien religieux. C’est précisément cela que l’on peut déplorer en ce qui concerne les *Églises nationales* orthodoxes aujourd’hui : elles sont trop fixées sur le passé et leur *centre national*... et entretiennent manifestement l’idée que l’“héritier” aurait dû rester *là-bas*, pour assurer la continuité exclusive de l’“héritage”, alors que le Royaume est bien entendu *ailleurs* et nous vient non pas d’un passé glorieux mais du futur¹²... C’est pourquoi nous agissons en fonction d’exclusivités et d’exclusions, alors que, justement, nous savons très bien, et le déclarons officiellement, que les *distinctions sont abolies au sein de l’Église*, communion d’amour et de dépassement...

Si le Temple est donc *unique* dans le Judaïsme, cette conception est impropre et n’a aucune raison d’être dans le Christianisme, dans l’ecclésiologie chrétienne et dans notre ecclésiologie, parce que *ni l’Église locale ni l’Église établie localement ne sont uniques* de cette façon (exclusive), car il existe une *pluralité des lieux* (*Églises locales* et *Églises établies localement*). En d’autres termes, la diaspora présuppose un *centre*, qui plus est un centre unique, exclusif, alors que pour le peuple de Dieu, le “*Temple est le Corps du Christ*”¹³, Son Église est là où est l’autel d’une Église locale, et c’est *partout la même Église, indifféremment du lieu*. Si telles sont les choses, il apparaît clairement que la question si controversée de la “diaspora orthodoxe”, du point de vue ecclésiologique, est un mythe. C’est une invention des

¹⁰ Pour rappeler saint Maxime le Confesseur.

¹¹ Il est intéressant de constater, dans la troisième partie, combien l’origine est un fondement ecclésiologique des Chartes statutaires de certaines Églises nationales orthodoxes (voir *infra*).

¹² Voir Hb 13, 14.

¹³ Voir Jn 2, 20.

Églises nationales des 19e et 20e siècles, qui, sous l'influence de l'idéologie de la Nation-État, ont cherché à imiter la politique étrangère de leurs États nationaux. Il n'existe pas de "question de la diaspora" dans l'Église !... Ce qui existe, par contre, c'est un ethno-phylétisme latent, mais que nous n'avons pas toujours le courage d'avouer, parce qu'il a été condamné conciliairement en 1872, que cet aveu entraînerait des conséquences et, plus encore, qu'il impliquerait la prise ou l'attribution de responsabilités ecclésiologiques... La diaspora juive retrouve une totale équivalence dans la définition de la diaspora nationale ou étatique, avec laquelle elle coïncide, puisqu'il existe effectivement une émigration nationale *hors des frontières de l'État*, et l'État, centre et "Temple" d'une Nation qui "ne connaît pas de frères" (!), est unique, ainsi que l'est le Temple de Jérusalem. Qu'en est-il de l'Église ? Tout lieu sur la terre a été appelé à devenir, a été appelé à être *Église*, l'« *Église* répandue à travers tout l'univers »¹⁴ – et non lieu de "diaspora" – « afin de réunir en un seul corps *ceux qui sont dispersés* »¹⁵ dans le Royaume (et non à l'intérieur des frontières métropolitaines ou ethniques d'un État) !

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

¹⁴ Cf. Canons 57 du Concile local de Carthage (419) et 56 du Quinisexte Concile œcuménique *in Trullo* (691).

¹⁵ Voir Jn 11, 52.

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

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

Le canon 28/IV^e concerne donc la manière dont sont envisagés, du point de vue ecclésiologique, les territoires situés « hors des territoires canoniques » (« en pays barbares »), à savoir les territoires situés hors des *Églises établies localement* (les *cinq Patriarcats*), et cela, uniquement pour préserver, sur ces territoires, une *unité ecclésiologique indivisible et mono-juridictionnelle*. En d'autres termes, le canon 28/IV^e est celui qui permet l'existence d'Églises locales dans tout le monde connu à travers l'Univers, excluant de ce fait tout concept ou toute possibilité de "diaspora". Bien au contraire, si l'Église avait considéré les territoires situés hors des frontières canoniques comme des lieux de diaspora, elle n'aurait eu aucune raison de promulguer le canon 28/IV^e... Par conséquent, ce canon est peut-être le seul qui affirme aussi clairement que toute la Terre est, en puissance et en pratique, lieu de l'Église appelée à devenir lieu des rassemblements eucharistiques, si bien que le concept de "diaspora" n'a aucune raison d'être en nul point de la Terre que ce soit. Et il est étonnant que nous recourions

à ce canon pour résoudre les “questions relatives à la diaspora”, alors que, non seulement ce canon ignore ce concept, mais qu’ aussi il l’exclut du point de vue ecclésiologique.

2. À présent, une nouvelle question se pose, découlant de tout ce qui vient d’être dit, relativement aux limites géographiques de la “diaspora”. Sous le terme de “diaspora”, nous englobons aujourd’hui, du point de vue territorial, l’Europe occidentale, le continent américain, l’Australie et l’Extrême-Orient, regroupés en une catégorie unique et homogène de “diaspora”. Pourtant, le cas de l’Europe de l’Ouest diffère de celui des autres continents. Mais, après avoir une première fois employé erronément le terme de “diaspora”, qui, en fait, annihile et anéantit l’Église locale et l’Église établie localement, nous avons fondu ces deux cas différents en une seule et unique catégorie canonique et envisagé, sous un angle ecclésiologico-canonique commun, ces deux catégories territoriales. L’Europe occidentale constitue en effet un cas différent, non seulement parce qu’elle n’est pas un lieu de “diaspora” – à supposer qu’il existe une diaspora autre part du point de vue ecclésiologique –, mais aussi parce qu’elle est déjà une Église établie localement et constituée conciliairement (451), à savoir celle du Patriarcat de Rome¹⁶. Là encore, une question se pose. Comment expliquer le fait que, d’un côté, nous soyons en dialogue afin d’instaurer la pleine communion avec l’Église d’Occident après la “rupture de communion” (1054) et que, de l’autre, nous, Orthodoxes, nous considérons son territoire canonique comme un lieu de “diaspora”, c’est-à-dire, selon ce qui est généralement admis, comme une terre vide et, par conséquent, comme une “Église inexistante” !..., un lieu sur lequel, de surcroît, chaque *Église nationale* orthodoxe s’introduit, s’infiltré et donne un fondement à l’*étendue (sic) de sa juridiction territoriale propre* ? Il y a même eu récemment des évêques orthodoxes qui ont reçu et portent des titres de territorialité déjà existants, c’est-à-dire d’évêques locaux de cette Église. Ainsi, outre l’homonymie des Églises locales ou établies localement, nous avons aussi récemment l’homonymie des titres épiscopaux !... De cette manière, nous transformons effectivement une Église établie localement, conciliairement constituée (même si aujourd’hui elle est dans une situation de *désunion*), en un lieu – étymologiquement parlant – de *dispersion* (“*diapora*”) !...

C. Dispositions statutaires à teneur non ecclésiologique

Bien que flagrants du point de vue ecclésiologico-canonique, les problèmes théologiques entraînés par ces questions ne s’arrêtent pas là. La dislocation de l’unité ecclésiologique affecte également la vie des Églises établies localement : on peut même dire qu’elle habite leur fondement. Pour le voir, il suffit de procéder à l’étude comparative des statuts en vigueur

¹⁶ Voir Yv. M.-J. CONGAR, “Le Pape comme patriarche d’Occident. Approche d’une réalité trop négligée”, in *Istina*, t. XXVIII, n° 4 (1983), p. 374-390 ; de même, in Yv. M.-J. CONGAR, *Église et papauté. Regards historiques*, Paris, Le Cerf (coll. “Cogitatio fidei”, n° 184), p. 11-30.

de deux Églises, afin de faire apparaître le problème ecclésiologique le plus profond des Chartes statutaires orthodoxes. On se limitera ici à examiner un article de la Charte statutaire d'une Église *hellénophone* et un autre d'une Église *slavophone*, à savoir la Charte statutaire de l'Église de Chypre et celle de l'Église de Russie.

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

- tous les Chypriotes chrétiens orthodoxes, qui sont entrés dans le sein de leur Église orthodoxe par le baptême, résidant en permanence¹⁷ à Chypre, *ainsi que*
- *tous ceux qui, d'origine chypriote*¹⁸, *résident à ce jour à l'étranger* » (Article 2, Charte statutaire de l'Église de Chypre-1980)¹⁹.

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

- aux personnes *de confession orthodoxe* résidant en URSS [1988] ; résidant sur le *territoire canonique* de l'Église orthodoxe russe [2000], *ainsi que*
- *aux personnes*²⁰ *qui résident à l'étranger et qui acceptent volontairement sa juridiction* » (Article I, § 3, Charte statutaire de l'Église de Russie-1988 et 2000)²¹.

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

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

b) Les Églises déclarent statutairement qu'elles ne sont pas disposées, pour quelque raison que ce soit, à limiter l'exercice de leur juridiction aux territoires situés à l'intérieur de leurs frontières canoniques, ainsi qu'elles y sont tenues du point de vue ecclésiologique du fait

¹⁷ C'est le *jus soli*.

¹⁸ C'est le *jus sanguinis*.

¹⁹ Article 2 de la Charte statutaire de l'Église de Chypre. Voir le texte de l'édition primeur dans la Revue *Apostolos Barnabas*, 3e période, t. 40, n° 11 (11/1979), p. 407-512 (en grec). De même, en français, dans Archim. Grigorios D. PAPATHOMAS, *L'Église autocéphale de Chypre dans l'Europe unie (Approche nomocanonique)*, Thessalonique-Katérini, Éd. Épektasis (coll. Bibliothèque nomocanonique, n° 2), 1998, p. 229 ; souligné par nous.

²⁰ Probablement, il fait référence aux fidèles orthodoxes.

²¹ Souligné par nous.

qu'elles sont toutes deux des Églises établies localement, et ainsi que, d'ailleurs, l'exige le principe de l'autocéphalie qui leur a donné leur existence institutionnelle.

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

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

Par conséquent, ces deux Chartes statutaires, quoiqu'elles ne soient pas les seules dans le monde orthodoxe, suscitent, du point de vue ecclésiologique, une *confusion des Églises*, pour employer l'expression si appropriée du canon 2/IIe, telle que nous n'en trouvons aucun parallèle ni aucun précédent institutionnel au cours des deux millénaires d'existence de l'Église. Un seul exemple suffit. Si ce que ces Chartes statutaires énoncent s'avère exact, un Chypriote habitant Chypre qui, conformément à la Charte statutaire de l'Église de Russie, « se placerait de son propre gré sous la juridiction de l'Église de Russie », aurait la possibilité de ne pas être membre de l'Église de Chypre, comme la Charte statutaire de l'Église de Chypre pourrait le prétendre, vu que ce fidèle réside à Chypre, et pourrait être membre de l'Église russe. Par suite, cela signifie que, si ces personnes se multipliaient considérablement – il est toujours possible de supposer qu'elles soient ou deviennent nombreuses... –, la Charte statutaire de l'Église de Russie pourrait sur-le-champ accorder à cette Église le droit

canonique de former une communauté ecclésiale russe au sein de l'Église de Chypre, et même d'installer un évêque à sa tête, puisque dernièrement c'est "à la mode" vu l'"hypermobilité" observée dans nombre d'Églises orthodoxes, afin que cette communauté ecclésiale soit élevée, par l'intronisation d'un évêque, au rang d'"Église locale"... et, bien entendu, ne dépende pas de l'Église établie localement, mais de l'"Église-mère" à laquelle elle appartient, du point de vue de cette dernière, "ecclésialement" ou sous la juridiction de laquelle elle s'est placée "de son propre gré"...

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

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

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

Pour illustrer ce que nous venons de dire, nous souhaitons raconter ce fait. Récemment, à Paris, un professeur de théologie catholique, nous parlant du refus que l'Église orthodoxe de Russie avait opposé à l'entrée en Russie d'ecclésiastiques catholiques, nous raconta : « Lors d'un congrès, j'ai demandé à un archimandrite russe théologien (aujourd'hui évêque) : Où est située l'Église russe ? Il m'a répondu : *Là où il y a des Orthodoxes russes !...* [cf. le principe juridique du *jus sanguinis*]. Nous sommes tout à fait d'accord, lui ai-je dit. *Conformément à l'ecclésiologie catholique aussi*, l'Église catholique est là où il y a des fidèles catholiques. Ce qui vaut pour vous, vaut donc également pour nous. Alors pourquoi ne nous permettez-vous pas l'entrée en Russie de la mission d'ecclésiastiques, puisqu'elle est destinée aux communautés catholiques qui s'y trouvent et qui « se placent de leur propre gré sous la juridiction de l'Église catholique »²², et cela, au moment même où nous, avons accueilli des ecclésiastiques orthodoxes russes sur le territoire canonique de l'Église d'Occident ? Ah non !... m'a-t-il répondu. *La Russie est le territoire canonique de l'Église de Russie* [cf. le principe juridique du *jus soli*] et nul autre n'a le droit d'y pénétrer !... ».

²² Cf. Charte statutaire de l'Église de Russie, *supra*.

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

* * * * *

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

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

« L'Église orthodoxe *serbe*, comme Église canonique, ayant la dignité du Patriarcat, ne cesse de prendre soin de ses membres, où qu'ils se trouvent. Au-delà des diocèses établis sur un espace canonique traditionnel, où son organisation ecclésiastique est présente depuis des siècles, l'Église

orthodoxe *serbe* a été amenée, à la suite des déplacements de population liés à des raisons économiques ou politiques, à *organiser sa mission aussi bien dans le Nouveau Monde que dans les pays d'Europe*, dans le but de maintenir la foi parmi ses membres, *porter témoignage de l'Orthodoxie* dans des pays non orthodoxes et contribuer ainsi à la faire connaître dans le monde. *La présence de plusieurs évêques orthodoxes dans cette ville ne porte pas atteinte à l'ordre de l'Église orthodoxe*, à l'idée qui voudrait que dans une ville il y ait un seul évêque, car *chacun des évêques canoniques prend soin des membres de son Église locale* et l'appartenance à une Église locale au sein de l'Orthodoxie n'a jamais été perçue comme l'appartenance à des Églises diverses et opposées entre elles, mais bien comme l'appartenance à une seule Église, dont le pasteur suprême est Notre Seigneur Jésus Christ, alors que nous sommes tous à Son service, chacun de nous ayant des obligations précises, et en premier lieu l'obligation de prêcher dans une langue qui soit compréhensible et de veiller à la tradition chrétienne de l'Église locale, affirmée dans le très riche patrimoine ecclésial. Monseigneur, en vous remettant ce sceptre, symbole de l'autorité épiscopale, au nom de Sa Béatitude le patriarche *serbe* Paul et du Saint-Synode des évêques, j'invoque les prières de saint Sava et de tous les saints de la *terre serbe*, de ce pays et du monde entier, afin que votre service d'évêque ainsi que le service de Dieu de votre clergé et du peuple pieux orthodoxe contribuent à la gloire de Dieu, à la joie de la Sainte Église orthodoxe et au salut du troupeau de fidèles qui vous est confié »²³.

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

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

b) S'il est vraiment possible d'avoir plus d'un évêque dans la même ville, sous prétexte qu'ils appartiennent tous à la même Église du Christ, pourquoi le canon 8/1er ainsi que le canon 12/IVe l'interdisent-ils expressément ? Ignoraient-ils donc cette "vérité ecclésiologique" que nous invoquons aujourd'hui, et cela le plus sincèrement du monde ? Et pourtant, les "juridictions" épiscopales superposées, même en situation de "diaspora", constituent un énorme problème ecclésiologique entraînant la peine canonique de "*rupture de communion*". En ce point, certains diraient : Mais il s'agit d'un problème ecclésiologique qui *sera réglé* un jour !... En ce cas, on pourrait se demander pourquoi nous ne sommes pas en pleine communion avec les chrétiens catholiques, même si n'a pas été réglé le problème

²³ Discours de Monseigneur Constantin lors de l'intronisation de Monseigneur Luka (Paris, 13 mai 2000) ; passages soulignés par nous.

ecclésiologique de « rupture de communion » (1054), qui reste en suspens entre nous, puisque, un jour, il sera aussi réglé...

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

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

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

Plus précisément, l'unité de l'Église comporte plusieurs aspects. Elle est exprimée par l'unité en matière de foi, par la communion existant entre ses membres, etc., mais d'abord et avant tout par la participation des fidèles au mystère de l'unique Eucharistie, car c'est par la participation commune à ce sacrement qu'est accomplie la communion étroite des fidèles avec le Christ et entre eux²⁴. En recevant le Corps du Christ, chacun des membres de la communauté ecclésiale entre en communion parfaite avec le Christ et avec tous ceux qui partagent le même Corps. Il n'est pas fortuit que dans les premières années du Christianisme, la *synaxe eucharistique* et l'*Église* étaient synonymes ; c'est-à-dire que l'Église n'avait pas alors le sens que nous lui attribuons aujourd'hui : celui de l'ensemble du corps des Chrétiens qui croient aux vérités de la doctrine chrétienne et s'y conforment. Le mot signifiait d'abord et avant tout l'assemblée eucharistique des fidèles à laquelle prenaient part *tous les membres* de l'Église locale. Si le contenu sémantique du mot « Église » a pu se développer avec le temps, l'essence en est demeurée la même. La sainte Eucharistie en tant qu'union des fidèles avec le Christ et entre eux constitue l'Église même, et la conséquence directe de cette identification est la conservation d'une seule Eucharistie dans chaque Église locale. Par extension, l'unité des

²⁴ Voir à ce propos Jean ZIZIOULAS, *L'Eucharistie, l'Évêque et l'Église durant les trois premiers siècles* (traduit du grec par Jean-Louis Palierne), Paris, Desclée de Brouwer (coll. Théophanie), 1994, notamment les pages 73 et ss.

fidèles devant l'Eucharistie est à la fois une condition préalable de l'unité de chaque Église locale et une réalité identique à elle.

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

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

fait qui forme la perspective de la *mono-jurisdiction*. C'est donc justement ici que réside le grand problème de la "diaspora" orthodoxe, qui anéantit toute la réalité ecclésiologique d'Église locale et, par extension, celle de l'Église instituée localement.

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

Remarques – Conclusions

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

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

On se demande bien sûr comment une telle Ecclésiologie, qui a résisté au temps pendant de longs siècles, a presque disparu pour être remplacée par une ecclésiologie *confessionnaliste, ritualiste* et ainsi *pluri-juridictionnelle*, dotée de garde-fous (*co-territorialité multi-juridictionnelle*), si bien que nous avons tous hérité aujourd’hui des syndromes d’une ecclésiologie ethno-phylétique exogène et d’une juridiction ecclésiale mondialisée, où tous les primats des Églises établies localement exercent une macro-juridiction *hyperoria* (“transfrontalière”) sur “leurs nationaux”. Bien entendu, il ne suffit pas d’attribuer cette altération à l’enseignement ou à l’approche erronée des Chrétiens d’Occident et de la théologie occidentale. Nous devons reconnaître que nous avons, nous aussi, été séduits par une idéologie nationale “éonistique”²⁵ (de l’*éon, séculière*) de portée mondiale et que nous avons encore recours à une apparence d’ecclésiologie, pour servir des passions ethno-phylétiques sécularisées, analogues ou équivalentes.

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

²⁵ Selon l’expression du p. Alexandre Schmemmann.

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

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

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

Avant de récapituler, rappelons ici un fait qui constitue une clé de la présente tentative herméneutique. Avec un discernement inégalable, le 28^e canon du IV^e Concile œcuménique de Chalcédoine inaugure une constitution dynamique des Églises locales et des Églises établies localement « à travers tout l'Univers »²⁶. Ce canon a été élaboré et promulgué conciliairement, en prévision de l'existence et du fonctionnement d'une Église locale, et, par la suite, d'une Église établie localement, *là*, c'est-à-dire en des lieux où il n'existait pas d'entités ecclésiales formées et distinctes, mais où, à tout instant, pouvaient naître d'autres communautés ecclésiales, où pouvaient aussi arriver et s'installer des fidèles d'autres régions, même prosélytes, résultat de déplacements de population. Prenant comme base ecclésiologico-canonique l'évêque, en qualité de personnalité constitutive récapitulative de l'Église locale, le IV^e Concile œcuménique (28^e canon) désigne un évêque, sous la *mono-jurisdiction* duquel sont placées ces communautés nouvellement constituées²⁷ et qui est chargé d'assurer l'unité ecclésiologique des territoires situés hors des autres Églises établies localement, transformant ces territoires en Église locale ou établie localement, et non en lieux de "diaspora". Le 28^e canon, joint aux canons 9 et 17 du même Concile, consacre le primat de Constantinople régulateur de l'émergence ecclésiastique de ces Églises locales "de l'extérieur", dont il est aussi l'interlocuteur canonique, puisque ce canon ne tente pas de résoudre des querelles et des questions de diaspora, mais d'assurer la constitution canonique dynamique d'Églises locales et établies localement. Il était inconcevable, pour le IV^e Concile œcuménique, de désigner les cinq primats, alors patriarches, tous *à la fois* responsables juridictionnels des territoires « des pays barbares » (les territoires situés « hors des territoires canoniques »), ce qui aujourd'hui, malheureusement, tend à apparaître comme *pratique de la majorité* et comme ecclésiologie orthodoxe dominante, en dépit de l'insistance de l'Ecclésiologie et de la Tradition canonique de l'Église sur ce point.

Tous ceux qui, aujourd'hui, Églises établies localement ou canonistes, contestent, après plus de 15 siècles, cette praxis conciliaire, le font parce qu'ils interprètent sciemment les espaces "du dehors" comme "espaces de diaspora", et non comme "espaces d'une Église locale ou établie localement". Et cela, parce qu'ils savent canoniquement que : a) à l'intérieur d'une "Église locale", nous n'avons pas légitimement le droit de désigner deux évêques ou même plus (c. 8/Ier), et b) que, à l'intérieur d'une "Église établie localement", nous n'avons pas légitimement le droit, du point de vue ecclésiologique, d'avoir deux primats ou plus en fonction, tant dans les "territoires du dedans" que dans les "territoires du dehors" des Églises établies localement (c. 28/IV^e), tandis que, au contraire, nous avons légitimement le *droit (sic)* d'en désigner autant que nous voulons dans l'"Église locale ou établie localement de forme confessionnaliste [ou ritualiste]" ou encore dans la "diaspora de forme ethno-phylétique".

²⁶ Canons 57 du Concile local de Carthage (419) et 56 du Quinisexte Concile œcuménique *in Trullo* (691).

²⁷ Il s'agit des fameuses communautés ecclésiales "autocéphales", qui, après leur constitution, sont dirigées par des "évêques autocéphales".

Cette dernière pratique révèle combien fait défaut *l'expérience de l'Église locale* et donne la mesure du glissement vers le schéma 'éonistique' (séculier) « du siècle présent »²⁸, celui de la *co-territorialité multi-juridictionnelle*... Cela montre enfin que les problèmes ecclésiologiques du 2e millénaire sont essentiellement les problèmes christologiques du 1er millénaire manifestés d'une autre façon et à un niveau différent.

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

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

Les institutions européennes se tournent non pas vers le passé historique comme nous, qui sommes *fiers* de notre glorieux passé historique, mais s'attachent au présent et, surtout, à l'avenir des peuples européens et du continent européen, au moment même où les Chrétiens, parallèlement, s'organisent aujourd'hui à leur manière, en vue d'assurer leur propre "acquis" confessionnel, ritualiste ou ethno-phylétique... et agissent systématiquement, volontairement

²⁸ Voir Rm 12, 2 ; 2 Tm 4, 10.

ou non, au service de la division... Nous Chrétiens, nous Orthodoxes, nous portons l'entière responsabilité de ce refus d'intégration, parce que, aujourd'hui où tous luttent pour l'unité et l'intégration européennes, nous, nous vivons un réveil néo-confessionnel et néo-ethnonationaliste, purement post-ecclésiologique, hommes d'Église en tête, un réveil destructeur pour l'unité ecclésiale, mais aussi pour l'intégration européenne, et cela parce que nous nous empressons de former des paroisses et des diocèses nationaux, là où existent déjà des Églises locales et des Églises établies localement. La vie elle-même apporte confirmation à quelque chose de vrai, parce que rien ne peut être vrai qui ne soit manifesté ou confirmé par la vie. Et nous, aujourd'hui, à un moment crucial et peut-être unique, nous montrons que notre message, le message de vie et de salut des peuples s'avère en fin de compte mensonger et vain, puisqu'il est dépourvu de *sens*... Et cela constitue une responsabilité, non plus nationale, non plus confessionnelle, telle que celle qui nous intéressait essentiellement jusqu'à aujourd'hui, mais une responsabilité uniquement sotériologique face à Dieu, à l'Histoire et aux peuples du monde entier...

C'est ainsi qu'au sein de la "diaspora" orthodoxe, dans une problématique complexe de la pluralité, l'ecclésiologie orthodoxe tâche de montrer comment l'*unité* ecclésiologique mono-juridictionnelle peut bien se conjuguer avec la *diversité*. Néanmoins, au terme de tous ces éclaircissements, il n'est plus difficile de comprendre pourquoi la *co-territorialité confessionnelle et ritualiste* des Chrétiens d'Occident ainsi que la *co-territorialité et la multi-juridiction ethno-phylétiques* des Églises nationales orthodoxes, constituent un *problème ecclésiologique* à double face et une *déviaton symétrique*. Ils constituent les deux principaux problèmes ecclésiologiques de notre époque, deux problèmes jumeaux conflictuels, qui se recourent, et auxquels, aujourd'hui, l'Ecclésiologie de l'Église du Christ est appelée à se mesurer et, si ce n'est pas trop ambitieux, les résoudre, et cela précisément à une époque chrétienne, par définition "post-ecclésiologique" !... Notre foi est une Personne, elle a à faire avec des Personnes, avec une *communion de personnes*, elle n'est pas une *patrie éonistique (temporelle)*, pas plus qu'elle n'est *liée à la terre (jus soli)*²⁹ ou *au sang (jus sanguinis)*³⁰. Elle est liée à l'aventure du salut de l'homme. Une aventure, toutefois, où l'homme est, selon l'Apôtre Paul³¹, *homme, image de Dieu et citoyen du Royaume*, qu'il soit Juif ou Grec...

* * * * *

Dans notre vie, aujourd'hui et toujours, nous naissons monophysites..., nous naissons pré-chalcédoniens..., et nous sommes appelés à participer à la vie ecclésiale tout entière en tant que chalcédoniens..., ou pour mieux encore, en tant que post-chalcédoniens... Appelés à vivre *personnellement* certes, mais aussi *institutionnellement*, et, en l'occurrence *statutaire-*

²⁹ « Car nous n'avons pas ici-bas de cité permanente... » (Hb 13, 14).

³⁰ « Non du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme... » (Jn 1, 13).

³¹ Voir Gal 3, 28.

ment, « *partout, toujours et en tout* »³², la relation dialectique du “sans confusion et sans division” ecclésiologique !... Autrement, nous resterons des monophysites et des pré-chalcédo-niens, comme nous l’ont démontré les Chartes statutaires que nous avons examinées un peu plus haut...

³² Cf. « *Id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* » (Saint Vincent de Lérins).