



*Communications à l'Assemblée Pastorale du 1<sup>er</sup> Novembre 2004*

**PRINCIPES DE L'ECCLESIOLOGIE ORTHODOXE  
ET DIFFICULTES DE MISE EN ŒUVRE**

**Michel Stavrou**  
Professeur de Théologie dogmatique à l'Institut Saint-Serge

Le peu de temps dont nous disposons et le caractère pastoral de cette assemblée m'ont dissuadé de faire un exposé de type académique sur la nature et les « notes » de l'Eglise. J'ai cru bon de m'en tenir plutôt aux fondamentaux de l'ecclésiologie chrétienne, et à des éléments — forcément partiels — qu'il me semble important de rappeler aujourd'hui.

Il est peut-être banal de partir de ce donné de la foi : l'Eglise est d'abord un *mystère*, c'est-à-dire qu'elle se trouve au cœur d'un projet nuptial poursuivi par Dieu depuis la fondation du monde et proposé à sa création, un projet sur lequel nous avons reçu d'En-haut quelques lumières et qui nous dépasse par son ampleur. L'Eglise, en tant que mystère, échappe à toutes nos définitions et réflexions humaines. Celles-ci ne peuvent que cerner tel ou tel aspect, mais en aucun cas circonscrire l'être de l'Eglise. Il est important de rappeler cela en un temps où nous sommes touchés par les crises qui affectent le tissu ecclésial : crises d'identité dans la mesure où trop souvent l'Eglise se voit réduite, même de la part de ses propres membres, à ses aspects sociologiques voire ethniques ou géopolitiques, crises de fonctionnement ou de comportement en ce que nous sentons çà et là et jusqu'en chacun de nous des raidissements et des tendances à la fragmentation. Presque toutes nos crises résultent des soubresauts d'une histoire du monde tourmentée. C'est ici que l'ecclésiologie c'est-à-dire la vision théologique que l'Eglise a d'elle-même *en tant qu'Eglise* peut s'avérer salutaire : non seulement utile mais indispensable pour que nous échappions à une vision sécularisée, que nous comprenions que l'Eglise s'inscrit certes dans l'histoire mais dépasse en même temps tous les déterminismes historiques et culturels dans son être profond.

**I. Les principes fondamentaux. La réalité mystérieuse de l'Eglise.**

La vie chrétienne se développe en premier lieu au niveau humble de la communauté eucharistique. L'Eglise ne représente pas d'abord une institution, ni une hiérarchie, ni un ensemble sociologique d'individus partageant certaines coutumes, un passé et une langue qui leurs sont communs, ou encore des valeurs éthiques à préserver, même si elle peut impliquer humainement tous ces aspects ; elle désigne d'abord, depuis la Pentecôte, la communauté des "appelés", de ceux que l'Esprit de Dieu interpelle et à qui il fait reconnaître en Jésus leur commun Seigneur et sauveur.

Mais comment parler de l'Eglise sans le sacrement-mystère de la koinônia (communion) qu'est l'Eucharistie, qui empêche l'Eglise de se scléroser, et la fait ressembler, selon l'image ancienne, à cette femme âgée au visage ridé et pourtant toujours jeune ? Le sacrement de la communion est en fait participation à la vie du Christ ressuscité.

« Puisqu'il n'y a qu'un pain, à plusieurs nous sommes un seul corps, car tous nous participons à cet unique pain. » (1 Cor 10,16-17). Bien plus qu'analogie, il y a relation d'identité entre la participation au pain eucharistique et l'intégration au corps ecclésial unique. C'est pourquoi l'expression "Corps du Christ" désigne à la fois l'Eglise et l'Eucharistie, une correspondance ontologique s'établissant entre elles. Le rassemblement du peuple de Dieu invité à la "fraction du pain" (Ac 2, 42) fait que l'Eglise devient hic et nunc ce qu'elle est : le corps du Christ vivant. Dans ce repas s'actualise la relation entre création et Créateur, réalisée dans le corps et le sang du Christ. Il y a renouvellement d'une alliance en Christ, par laquelle l'homme rend grâce en tout et pour tout ce qu'il vit, réfère à Dieu son existence et le monde entier, et où il reçoit la vie de Dieu. « Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux » (Mt 18,20). Mais la vie du Christ est celle même de la Trinité indivisible : elle est reçue du Père par le Fils : « la gloire que tu m'as donnée, je la leur ai donnée pour qu'ils soient un... » (Jn 17,21), pour être finalement offerte par lui dans l'Esprit Saint.

L'ecclésiologie eucharistique qui en résulte tient en quelques mots :

1° L'Eucharistie est toujours offerte en un lieu donné et rassemble, sous la présidence de l'évêque ou de son représentant, les fidèles se trouvant sur un territoire donné, 2° le Christ est le principe unifiant de tous les fidèles car, comme le dit saint Paul aux Corinthiens, « nous avons été baptisés en un seul Esprit, en un seul corps » (1 Cor 12,13). D'autre part, c'est le rassemblement eucharistique qui entretient la vivante cohésion (1 Cor 10,17) de cet unique corps du Christ dont les baptisés sont les membres. Enfin, dimension fortement soulignée par le métropolite Jean Zizioulas, l'Eucharistie, en récapitulant toute l'économie du salut, manifeste la nature eschatologique de l'Eglise. Dans l'Eucharistie, l'Eglise se révèle l'icône du Royaume de Dieu.

L'identité ultime de l'Eglise se trouve donc dans le Royaume du Dieu trine. « Mon Royaume n'est pas de ce monde » dit Jésus. L'être véritable de l'Eglise se trouve non pas dans ce qu'est l'Eglise à telle ou telle étape de l'histoire, mais en ce qu'elle se révélera être aux temps derniers, les eschata. Dans sa réalité ultime, l'Eglise est la communauté des derniers jours, et son organisation doit nécessairement dès à présent refléter cette identité eschatologique. La structure et l'articulation de l'Eglise, la nécessaire complémentarité entre primautés et conciliarité à tous les niveaux, doivent découler harmonieusement de son identité profonde. On ne peut séparer au nom d'un « principe de réalité pratique » les aspects temporels de l'Eglise de son être véritable, mais tenter de voir ceux-ci, par principe, en lien organique avec la vie de la Sainte Trinité. Sinon l'Eglise risquerait de tomber dans une sorte de schizophrénie en séparant son comportement terrestre de son être profond, céleste.

Nous voyons finalement s'esquisser ce principe capital que l'Eglise est fondée dans la vie trinitaire de Dieu. Comme le disait saint Jean de Kronstadt : « On ne peut jamais penser à l'Eglise en dehors du Seigneur Jésus-Christ, du Père et du Saint-Esprit. » Dans l'Eglise, la grâce divine, c'est-à-dire la vie de Dieu nous vient du Père par le Fils dans l'Esprit, chaque personne divine ayant un rôle spécifique dans l'économie du salut. C'est ce que l'on peut approfondir en parcourant le cheminement entre Eglise et Trinité selon une ecclésiologie descendante.

Comme le soulignent la plupart des Pères dans leur méditation de l'Ecriture sainte, l'Eglise constitue non pas seulement le moyen de surmonter une faute originelle mais, selon une vision plus ample et plus heureuse, la récapitulation du mystère du dessein d'amour conçu par Dieu dès avant la création du monde. La finale de la seconde épître aux Corinthiens, reprise dans la liturgie de saint Jean Chrysostome où elle ouvre la prière centrale de l'eucharistie, exprime sous forme d'une simple bénédiction la finalité du projet de Dieu : « Que la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu (c'est-à-dire le Père, précise Chrysostome) et la communion du Saint-Esprit soient avec vous tous ».

Ce mystère se trouve tout d'abord enraciné dans l'amour de Dieu. « L'amour de Dieu le Père » met en œuvre le mystère du salut et donc celui de l'Eglise. « Dieu a tant aimé le monde qu'Il a

envoyé son fils unique afin que quiconque croit en Lui ne périsse mais ait la vie éternelle. » (Jn 3,16) Tout plan et tout acte de Dieu partent toujours de l'amour et de la bienveillance du Père, Lui qui n'hésite pas à nous faire don de son fils unique pour nous ramener vers la vie et faire de nous, à travers son fils unique, ses enfants adoptifs.

En deuxième lieu, « la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ », c'est-à-dire ce don de soi du Fils de Dieu, qui est le sens même de sa kénose (évidemment), désigne le corps même où se récapitule le mystère de l'Economie. « A plusieurs nous ne formons qu'un seul corps dans le Christ » (Rm 12,5) ou encore « Là où est le Christ, là se trouve l'Eglise catholique », écrit saint Ignace d'Antioche au 2ème siècle. Le Christ se prolonge pour ainsi dire dans l'Eglise et assume ainsi les hommes et le monde entier. L'Eglise, comme le Christ, loin d'être une réalité statique suscite un mouvement dynamique de transfiguration, d'intégration de toute la création dans la chair du Seigneur.

Enfin « la communion du Saint-Esprit », c'est-à-dire le fait que l'Esprit, par sa présence dans le mystère de l'économie du salut, rend possible la communion de la création avec son créateur et des créatures entre elles, constitue le troisième pilier de l'Eglise. « Là où est l'Eglise, là est aussi l'Esprit de Dieu, et là où est l'Esprit de Dieu est l'Eglise et toute grâce. » (Irénee de Lyon, *Contra Haereses*, III, 24, 1). L'Esprit Saint permet aux hommes de dépasser leur condition bornée de créatures pour communier à la fois entre eux et avec Dieu, de sorte que les limitations qui définissent les identités des uns et des autres juifs, grecs, russes, français, etc. ne soient plus un obstacle à la communion — selon la vision déchue du monde où nous vivons, où pour survivre les êtres doivent s'opposer entre eux. L'Esprit Saint est un esprit de communion. En même temps, Il est un esprit de liberté (sans laquelle la communion deviendrait fusion ou oppression), car, étant descendu à la Pentecôte sous forme de langues distinctes sur chacun des Apôtres, Il rend féconde et harmonieuse dans l'Eglise la diversité personnelle : il y a de nombreuses demeures dans la Maison du Père.

L'Eglise ne dépend donc pas simplement de la bienveillance du Père en qui tout s'origine, ni du Christ du fait qu'elle est son corps, ni seulement de l'Esprit parce qu'elle est, comme dit saint Paul, le temple du Saint-Esprit, mais elle relève, encore une fois, de la théologie trinitaire. Rien d'étonnant dans ces conditions à ce que l'Eglise soit vue par les Pères comme l'icône de la Trinité. Etant créés à l'image du Dieu trinitaire, les hommes pris ensemble constituent dans l'Eglise l'icône du Dieu trinitaire, appelés à conjuguer de façon harmonieuse unité et diversité des personnes, donnant tout son sens à la catholicité ecclésiale qui est partage de la plénitude divine par delà toutes les déficiences humaines.

À ce propos, nous pouvons évoquer saint Grégoire de Nysse qui, dans sa 5e Homélie sur le Cantique des cantiques, souligne qu'à l'illusion ombreuse de l'Ancien Testament (Hb 10,1) succède le « parfait resplendissement » du Nouveau Testament pour montrer, dit-il, « l'image même des réalités ». Ces réalités sont celles du Royaume de Dieu, dévoilées en partie dans l'ère de la Nouvelle Alliance où nous nous trouvons. Là où s'affirme par excellence cette iconicité de l'Eglise qui lui permet de faire transparaître le Royaume de Dieu, c'est dans la célébration des mystères-sacrements et surtout dans le sacrement par excellence qu'est l'Eucharistie. L'Eucharistie signifie la venue fulgurante du Royaume de Dieu dans l'histoire, une anticipation des eschata, les jours derniers.

## **II. L'humble réalité historique. Difficulté à mettre en œuvre l'ecclésiologie eucharistique.**

Après avoir évoqué la réalité profonde, mystérieuse de l'Eglise, il convient de ne pas s'illusionner sur un autre niveau de réalité, indéniablement moins réjouissant, celui de la réalité historique de nos communautés ecclésiales. Comme on va le voir, cette ecclésiologie eucharistique dont on a parlé et dont les principes ont été retrouvés notamment au sein même

de l'Institut Saint-Serge il y a maintenant longtemps, est loin d'être pleinement assimilée et vécue dans l'oïkoumène orthodoxe.

Depuis que sa situation s'est trouvée civilement "normalisée" au sein de l'empire romain il y a près de 17 siècles, l'Eglise, à travers une histoire complexe et multiforme, a sans cesse subi des tentatives de réduction de son identité, auxquelles aucun contexte historique n'a échappé et auxquelles notre époque n'échappe pas davantage. Nous le percevons en particulier dans notre situation d'orthodoxes disséminés en Occident. Notre environnement social, culturel voire familial nous rappelle sans cesse que nous sommes issus spirituellement voire souvent charnellement de diverses diasporas : Eglise russe, Eglise grecque, Eglise serbe, etc. qui coexistent dans les mêmes lieux et dont la foi est pourtant rigoureusement identique. Si chacune de ces communautés ecclésiales d'Europe occidentale a suivi un chemin historique spécifique, l'Archevêché russe n'a en tous cas pas failli à sa vocation proprement ecclésiale : à savoir témoigner dans la société qui nous entoure de la Bonne nouvelle du salut en Jésus-Christ selon une perspective orthodoxe universelle en relativisant autant que possible la dimension culturelle-ethnique au bénéfice du message évangélique, catholique et apostolique. Il suffit pour s'en convaincre de voir la composition de cette assemblée où figurent beaucoup d'occidentaux de souche. De simple communauté ecclésiale de diaspora russe, cet archevêché est devenu en 80 ans une composante majeure d'une véritable Eglise orthodoxe locale dont la réalité est patente mais dont les structures canoniques se font toujours attendre. En tant que personnes, nous ne sommes pas membres conscients de l'Eglise orthodoxe par pur atavisme mais parce que nous nous y sommes chacun sentis consciemment appelés : c'est le sens précis du mot "Ekklesia" : le rassemblement de ceux qui ont été personnellement appelés par Dieu à être ses enfants adoptifs dans l'Esprit. Ainsi l'Archevêché s'est-il trouvé inscrit dans une tension féconde et aussi douloureuse (mais comme telle inévitable) entre ses origines culturelles ethniques spécifiques et sa vocation missionnaire dont l'accomplissement doit passer par de nécessaires transformations et par une véritable kénose.

Autre facteur important, le fait que la diaspora constitue un lieu hautement sensible de la carte de l'Orthodoxie mondiale. Nous nous trouvons sur une ligne de fracture où se touchent les aires territoriales des différents patriarcats. Les tensions entre Eglises autocéphales retentissent directement sur nos petites communautés. Or, depuis au moins deux siècles, la formation d'Eglises nationales, souvent au nom de principes politiques ou ethniques, alors que prévalait jusque là le principe ecclésiologique local et territorial, a mené progressivement à ce qu'il faut bien appeler une crise de la conciliarité. La situation de blocage dont nous souffrons depuis longtemps rend urgente une prise de conscience grâce à laquelle les relations entre Eglises seraient redynamisées, en veillant à ce que la conciliarité ne soit plus un vain mot mais le véritable facteur de cohésion intra- et inter-ecclésial.

### **III. La conciliarité, facteur de cohésion à tous les niveaux de la vie ecclésiale.**

Déjà dans l'Eglise ancienne, la communauté était structurée, ordonnée : l'Eglise locale ayant à sa tête un préséant (proestôs) : l'évêque (episkopos), entouré d'un collège de presbytres ("anciens"), des diacres et du peuple. Nous trouvons déjà là la structure organique des ministères de l'Eglise. L'évêque a pour première charge la fonction sacerdotale d'image du Christ. Ses charismes (sacrements, enseignement, mission pastorale) focalisent sur une personne reconnue les dons reçus par le peuple de Dieu tout entier, porteur du sacerdoce royal et prophétique (1 Pi 2,9).

Dans le cadre de l'ecclésiologie eucharistique, que signifie alors la conciliarité ? Celle-ci se décline, comme on va le voir, à différents niveaux de la vie de l'Eglise : 1. au sein de la communauté eucharistique locale, 2. dans les relations entre les Eglises locales, comme synodalité. 3. enfin, nécessairement, au plan universel.

## 1. Conciliarité dans la communauté eucharistique.

Dans l'Eglise ancienne (voir Apocalypse et les épîtres d'Ignace), le collège des presbytres entourant l'évêque dans la synaxe eucharistique et les autres assemblées manifestait la conciliarité de l'Eglise locale. Ce collège avait pour modèle celui des Apôtres présidé par le Christ, puis un peu plus tard par saint Pierre. Le ministère presbytéral demeure essentiel pour que s'exerce la conciliarité entre l'évêque et son peuple.

Les diacres, enfin, intermédiaires entre les presbytres et les laïcs, offrent les dons et les intercessions du peuple, et veillent à ce que l'Eucharistie se prolonge dans le Sacrement du frère. Les laïcs sont ordonnés lors de l'initiation baptismale qui culmine dans l'Eucharistie. Sans leur présence, l'Eucharistie n'aurait plus aucun sens, puisqu'elle est offerte par l'évêque au nom du peuple. C'est à eux qu'appartient en propre la responsabilité de l'Amen dans la liturgie.

La conciliarité de la synaxe eucharistique traduit la cohésion avec laquelle l'assemblée des baptisés réunie autour de l'évêque (ou de son représentant, le presbytre) s'identifie de façon icônique au Christ total, tête et corps, chacun pour sa part, selon le charisme ou le ministère qui lui est confié en relation avec tous les autres.

Il y a un paradoxe apparent dans la catholicité de l'Eglise locale qui peut s'énoncer ainsi : l'Eglise locale reçoit une plénitude qui la comble mais qui, loin de l'isoler, l'ouvre aux autres Eglises, aux hommes et au monde entier. La conscience de la plénitude ecclésiale goûtée dans l'Eucharistie, loin d'engendrer l'autosuffisance, ouvre l'Eglise locale vers les autres Eglises partageant la même plénitude.

## 2. Conciliarité dans la communion des Eglises locales.

Comme l'Eucharistie offerte par les différentes Eglises locales est une et identique, les évêques se sont rassemblés spontanément entre évêques voisins pour s'accorder sur les questions communes. Telle est, semble-t-il, l'origine du concile ou synode épiscopal, devenu institution régulière en vertu du 5<sup>e</sup> canon du 1<sup>er</sup> Concile de Nicée (325).

Chaque évêque portant son Eglise locale, le synode épiscopal exprime la communion non pas simplement des évêques en soi mais des Eglises locales dont ils sont les têtes.

Le fait que toutes les eucharisties locales offrent le corps unique et total du Christ — et donc que les différentes Eglises locales partagent la même plénitude catholique — explique le principe canonique ancien de l'égalité ontologique absolue de tous les évêques entre eux, chacun possédant dans son Eglise, par la grâce de l'Esprit saint, l'autorité et le pouvoir reçus des Apôtres. Le Collège des Douze, manifesté dans l'Eglise ancienne par chaque évêque entouré de ses presbytres, est à l'origine de la fondation de toutes les Eglises locales et, à travers elles, de l'Eglise universelle. Chaque évêque, souligne saint Cyprien, siège sur la chaire de Pierre.

Pour l'Orthodoxie, l'Eglise universelle ne s'oppose pas en soi à l'Eglise locale (chaque évêque est en effet toujours ordonné par au moins deux ou trois évêques), mais une ecclésiologie universaliste n'est pas compatible avec une ecclésiologie eucharistique conséquente, car l'unique Eucharistie est offerte à la fois en chaque lieu et partout dans le monde, mais jamais au-dessus des communautés locales.

L'épiscopat est unique. Mais le concile épiscopal est une assemblée structurée depuis l'époque la plus ancienne. Le rassemblement des évêques en synodes provinciaux a suivi spontanément le découpage administratif de l'Empire romain : l'évêque de la cité la plus importante (métropole) ou la plus prestigieuse par son témoignage ecclésial présidait le synode provincial. Cette primauté du métropolitain, essentielle pour manifester l'unité ecclésiale dans la

communion des évêques et faire rayonner la conciliarité au niveau de la province, était celle d'un primus inter pares, en vertu de l'unité de l'épiscopat.

Un équilibre ecclésiologique résultait donc de la tension féconde entre le rôle du primat et celui des différents évêques du synode, comme cela est exprimée par le fameux 34<sup>e</sup> canon apostolique (formulé en Syrie au 4<sup>e</sup> s.) qui énonce que “les évêques de chaque peuple sachent lequel parmi eux est le primat et le reconnaissent comme leur tête et ne fassent rien qui sorte de l'ordinaire sans son assentiment, et que chacun règle seulement toutes les affaires de son propre diocèse et des lieux qui en relèvent. Mais que [le primat], non plus, ne fasse rien sans l'assentiment de tous les autres. Car ainsi règnera la concorde et sera glorifié le Père, le Fils et le saint Esprit.”.

Ce texte d'une grande actualité souligne l'existence de deux principes ecclésiologiques distincts mais indissociables : la primauté et la conciliarité ; il met en lumière le lien dialectique qui les unit intimement à tous les échelons des synodes : provincial, patriarcal, universel.

Dans cette ecclésiologie, l'unité entre les Eglises locales est non pas uniforme mais différenciée (c'est une identité-distinction pour employer un concept cher à V. Lossky). Cela signifie que chaque Eglise locale se trouve, dans son être historique, développer et offrir tel ou tel charisme au service de toutes les Eglises sœurs, aussi bien dans l'approche de la foi que dans la liturgie. Le synode a pour but de permettre l'enrichissement réciproque, et le primat de coordonner au service de l'unité les différents dons.

A un niveau plus vaste que les provinces se sont dégagées jusqu'au 6<sup>e</sup> s. cinq grands pôles de la communion ecclésiale, les patriarcats anciens : Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem, selon l'ordre de primauté décroissant, qui constituaient le système de la pentarchie. Chaque patriarche jouissait d'une primauté parmi les différents métropolitains de son patriarcat. Les soucis communs étaient réglés au sein d'un synode patriarcal permanent présidé par le patriarche. Ainsi se traduisait la conciliarité épiscopale à un 2<sup>e</sup> degré qui n'empêchait pas le synode permanent de porter l'expérience des Eglises locales, puisque chaque métropolitain recevait dans son synode provincial les avis des évêques diocésains.

La géographie de l'Orthodoxie mondiale s'est ensuite transformée avec l'instauration des autocéphalies modernes : d'abord avec le patriarcat de Moscou en 1589 puis avec l'apparition d'Eglises orthodoxes nationales en Grèce, Serbie, Roumanie, etc, en tout une quinzaine d'Eglises orthodoxes autocéphales<sup>1</sup> ou autonomes. L'octroi de ces autocéphalies ne s'est pas fait dans des conditions idéales, mais sous la pression de facteurs historiques et politiques.

Il est évident qu'un véritable exercice de la conciliarité va de pair avec le respect de l'ecclésiologie eucharistique. Or, dans leur mode de fonctionnement, les Eglises autocéphales témoignent le plus souvent d'une autre logique, nationale ou universelle.

Je n'évoquerai pas le phylétisme pratique que reflète la situation ecclésiologique aberrante de ce qu'il est convenu d'appeler la Diaspora. Cela est bien connu. Je mentionnerai deux autres exemples :

a) Dans l'Eglise de Russie, chaque prêtre, lorsqu'il célèbre l'Eucharistie, se doit de mentionner le patriarche de Moscou avant son propre évêque, comme si la catholicité de l'Eglise locale était reçue d'en haut. Déjà au 19<sup>e</sup> s., dans le catéchisme de saint Philarète métropolitain de

---

<sup>1</sup> L'Eglise de Russie a été reconnue comme patriarcat par Constantinople en 1593. L'Eglise de Grèce, qui s'était proclamée autocéphale dès 1833, a été reconnue par Constantinople en 1850. L'Eglise de Serbie, autoproclamée autocéphale en 1879, a été reconnue comme patriarcat en 1920. L'Eglise de Roumanie, autoproclamée autocéphale en 1859, a été reconnue en 1885 et élevée au rang patriarcal en 1925. L'Eglise de Pologne a été reconnue autocéphale en 1924, celle d'Albanie en 1937, et celle de Tchécoslovaquie en 1951. L'Eglise de Bulgarie, après sa condamnation pour schisme en 1872, s'est autoproclamée patriarcat en 1953, reconnue comme telle par Constantinople en 1961. L'Eglise de Géorgie, fondée au 4<sup>e</sup> s., a été reconnue comme autocéphale seulement en 1990 par Constantinople !

Moscou, éminent spirituel et théologien de l'oïkoumène orthodoxe, on pouvait lire que les Eglises locales sont “ des parties [...], des membres éminents du corps unique de l'Eglise universelle ”<sup>2</sup>, selon une logique semi-universaliste que l'on retrouve de façon proche dans les actes du Concile de Moscou de 19173, et même encore en pointillé dans les Statuts de l'Eglise de Russie promulgués par le Concile de 20004.

b) Dans l'Eglise de Grèce, chaque évêque, lorsqu'il préside la synaxe eucharistique, mentionne non pas l'archevêque d'Athènes mais le Saint-synode de son Eglise, comme si cet organisme était acéphale. Cette pratique anormale résulte des conditions historiques douloureuses de l'octroi de l'autocéphalie à l'Eglise de Grèce.

c) Récemment en mars 2000, l'Eglise de Serbie a envoyé à Paris le Métropolitain Constantin pour qu'il intronise l'Évêque Luka dans l'« église serbe » au 23, rue Simplon. Il a lu un court texte en rapport avec l'intronisation, où il dit notamment ceci :

« L'Eglise orthodoxe serbe, comme Eglise 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'Eglise 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'Eglise 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 Eglise locale [...]. »<sup>5</sup>.

La dernière phrase citée est d'autant plus malheureuse qu'elle s'efforce, au nom même de l'ecclésiologie, d'émousser les scrupules de quelques prélats et de dissiper le malaise grandissant du peuple de Dieu face à une situation canoniquement et ecclésiologiquement injustifiable, quoique l'histoire puisse toujours être invoquée pour l'expliquer. Il ne s'agit d'ailleurs nullement de critiquer ici la diaspora serbe en tant que telle, mais d'illustrer par cet exemple une mentalité que l'on retrouve dans toutes nos communautés orthodoxes.

<sup>2</sup> Cf. PHILARETE DE MOSCOU, *Le grand catéchisme chrétien de l'Eglise orthodoxe catholique d'Orient examiné et approuvé par le très saint synode dirigeant*, Berlin, éd. Sialsky, s. d. [années 1920], p. 54. Le même ouvrage note que les fidèles orthodoxes ne participent à la communion eucharistique que trois ou quatre fois par an.

<sup>3</sup> Selon la définition de ce concile, “ on nomme diocèse une partie de l'Eglise orthodoxe russe, partie administrée par l'évêque diocésain ”. Cité in N. AFANASSIEFF, “ Le concile dans la théologie orthodoxe russe ”, *op. cit.*, p. 327.

<sup>4</sup> On note un progrès considérable dans les énoncés ecclésiologiques de ces *Statuts* puisqu'ils évitent soigneusement d'employer le mot “partie” à propos des diocèses. Néanmoins, on y lit que “l'Eglise orthodoxe russe se divise en diocèses, Eglises locales présidées par un évêque”. Le texte semble accorder ainsi une priorité ecclésiologique à l'Eglise autocéphale sur les Eglises locales (on aurait très bien pu définir que “l'Eglise orthodoxe russe est un regroupement ou une union de diocèses”). D'autre part, le critère spécifiant l'identité de l'Eglise orthodoxe autocéphale est l'adjectif “russe” (*rousskoi*), dont la portée exacte demeure imprécise. Il ne peut s'agir de la seule territorialité, puisque l'Eglise “russe” s'étend au-delà du territoire de la République de Russie (Ukraine, Biélorussie, Moldavie, etc.). Le mot n'a pas non plus un sens purement national, l'Eglise de Russie se définissant comme “multi-nationale”. Il semble que le terme ait donc une portée culturelle-historique. On peut toutefois s'interroger sur le bien-fondé ecclésiologique du fait que l'Eglise russe puisse admettre en son sein “les fidèles orthodoxes qui y entrent délibérément”, tout en “demeurant dans d'autres pays [que ceux qui constituent son territoire canonique]”. Comment une Eglise peut-elle exercer sa juridiction au-delà de son territoire canonique ? Une clarification ultérieure serait sur ce point très souhaitable (cette analyse pourrait, sans doute, dans ses grandes lignes, s'appliquer aux autres Eglises orthodoxes autocéphales modernes).

<sup>5</sup> Discours de Monseigneur Constantin lors de l'intronisation de Monseigneur Luka (Paris, 13 mai 2000).

De tels exemples montrent, si besoin était, que l'ecclésiologie eucharistique est appelée, non seulement à être confessée et reçue dans le principe, mais à s'inscrire réellement dans la pratique ecclésiale, le poids des contingences historiques ne devant jamais masquer la lumière de la Tradition apostolique.

### 3. Conciliarité au niveau de l'Eglise universelle.

Cette question capitale paraît encore théorique, voire non pertinente, à bien des orthodoxes. Elle sera seulement évoquée brièvement ici. Il n'existe pas dans l'Orthodoxie de structure conciliaire ordinaire entre les Eglises autocéphales. Pourtant, au niveau du monde entier, l'Eglise se doit de manifester la conciliarité entre les Eglises et de coordonner la mission dans le monde, conformément au modèle du Collège apostolique. Pour répondre à cette question, on est tenté de se référer à l'histoire de l'Eglise du premier millénaire.

Rome était l'Eglise qui, en principe, “ présidait à l'amour ” dans la communion des Eglises. Sanctifiée par les tombeaux des saints apôtres Pierre et Paul, cette Eglise prestigieuse représentait une réelle instance d'arbitrage des débats doctrinaux et des jugements disciplinaires, sans jouir pourtant d'un pouvoir de juridiction sur les Eglises d'Orient. En cas de conflit entre un évêque et son métropolitain, un recours possible à l'évêque de Rome était garanti par le concile de Sardique (343) : le siège romain se limitait à organiser un nouveau jugement composé d'évêques des provinces voisines du lieu du différend. Instance de cassation, Rome veillait de façon lointaine à un certain exercice de la conciliarité universelle, en particulier par la présidence des conciles œcuméniques. Avec le détachement de Rome de la communion orthodoxe, c'est à Constantinople qu'est revenue par subsidiarité la charge de coordonner l'unité et la conciliarité des Eglises. Mais déjà le concile de Chalcédoine (451) avait donné à ce siège des responsabilités importantes.

On connaît le fameux 28<sup>e</sup> canon, objet depuis longtemps d'un conflit herméneutique entre les Eglises autocéphales : l'interprétation qu'en donne Constantinople, selon laquelle ce siège a juridiction sur l'ensemble des communautés en “Diaspora”, est vivement contestée par d'autres Eglises au nom de l'égalité des Eglises sœurs autocéphales. Deux visions juridico-canoniques s'affrontent : les diasporas devraient ou bien être toutes rattachées à Constantinople ou bien être rattachées à chacune des Eglises-mères d'origine selon l'origine ethnique des disséminés. Mais aucune de ces visions de type juridique ne suit directement l'ecclésiologie eucharistique.

Il reste que les 9<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> canons du même concile de Chalcédoine attribuent à Constantinople un statut unique : ils font de ce siège une instance d'appel pour tout l'Orient, au-delà même des patriarcats. Cela a donné à cette Eglise une autorité et une responsabilité particulières au-delà même de sa juridiction. Cela explique que Constantinople se soit efforcée de résoudre, à travers les siècles et dans des contextes historiques difficiles, les problèmes divers qui lui étaient soumis par des fidèles d'autres Eglises autocéphales. Ce siège est appelé à prendre au sein de l'Orthodoxie des initiatives en faveur de la conciliarité et de la coopération interecclésiale, à exercer une sollicitude universelle dans l'esprit du 34<sup>e</sup> canon apostolique. Comme le rappelait le P. J. Meyendorff il y a presque 30 ans, sans un “ministère de coordination” assuré par le premier des patriarches, “la conciliarité est impossible”<sup>6</sup>.

Pour bien des orthodoxes, la primauté du patriarche œcuménique devrait se réduire à une “ priorité ” qui le limite à présider quelques réunions consultatives ou des liturgies. Selon cette vision ecclésiologique dénommée *autocéphalisme*, qui résulte de l'histoire tragique de l'Orthodoxie, chaque Eglise autocéphale devrait se suffire à elle-même.

---

<sup>6</sup> J. MEYENDORFF, “ Le Patriarcat œcuménique : une nécessité ”, *SOP*, 28, mai 1978, p. 6.



Or, la catholicité interdit toute autosuffisance d'une Eglise ou a fortiori d'un groupe d'Eglises locales constituant un patriarcat. Au nom de la catholicité, tout synode d'une Eglise autocéphale devrait être ouvert aux avis des Eglises sœurs. L'intrication de l'identité ecclésiale et du sentiment national est la cause de nombreux maux dans l'Eglise orthodoxe, par exemple, du grave schisme que traverse actuellement l'Eglise d'Ukraine.

L'orthodoxie mondiale ressemble aujourd'hui à une confédération d'Eglises nationales autonomes qui n'ont entre elles d'autre lien que celui de la foi et des sacrements, avec pour seul signe de communion le fait que chaque primat d'Eglise autocéphale mentionne dans la liturgie les noms des autres primats.

Aucune structure conciliaire permanente n'a réussi jusqu'à présent à voir le jour pour travailler au quotidien sur les problèmes communs aux Eglises, et délivrer au monde un témoignage propre à l'ensemble de l'Orthodoxie<sup>7</sup>. Mais on pourrait concevoir la création d'une instance semi-officielle se réunissant périodiquement avec des représentants des différentes Eglises autocéphales qui partagent à la fois les expériences ecclésiales et les traditions locales et contribuent à résoudre ensemble les problèmes communs, en veillant à ne pas créer une sorte de Curie inter-patriarcale dont les décisions administratives s'imposeraient aux Eglises<sup>8</sup>.

Depuis 1961, quatre Conférences panorthodoxes, suivies de quatre Assemblées panorthodoxes préconciliaires se sont tenues sous la présidence du patriarcat œcuménique, pour préciser la thématique du futur "Saint et Grand Concile". Depuis 1991, les multiples problèmes de réorganisation liés à la renaissance des Eglises d'Europe de l'Est ont freiné pour l'instant ce projet, mais ces assemblées panorthodoxes ont constitué, soulignons-le, des expériences fortes de la conciliarité orthodoxe universelle : toutes leurs décisions ont été prises à l'unanimité.

\* \* \*

En conclusion, il faut souligner que nous sommes appelés à vivre la conciliarité au sein de l'Eglise à tous les niveaux possibles et d'abord au sein de nos paroisses et de notre diocèse, et à faire en sorte que l'ecclésiologie eucharistique ne soit pas le contenu d'une sorte de rhétorique pieuse éloignée de nos réalités quotidiennes. Œuvrons et prions pour que l'ecclésiologie n'inspire pas une langue de bois mais des attentes et des actes qui soient en harmonie avec la grande vision de l'Eglise que l'Orthodoxie a héritée des Pères et des Conciles. Il semble bien que la vocation secrète de l'Eglise, dynamisée par le Saint-Esprit, soit de demeurer perpétuellement en tension jusqu'au dernier jour entre ses racines célestes et la réalité terrestre, historique, qu'elle est appelée à transfigurer.

---

<sup>7</sup> La seule organisation qui ait réussi à instaurer des relations durables et organiques entre les Eglises orthodoxes répandues dans le monde est la fédération des mouvements de jeunesse orthodoxe, justement nommée Syndesmos (le lien), qui, depuis un demi-siècle, œuvre en faveur d'une conciliarité inter-orthodoxe. Malheureusement, cet engagement se heurte souvent au silence feutré et à la lenteur des chancelleries patriarcales.

<sup>8</sup> Les relations officielles entre les Eglises orthodoxes ressemblent trop souvent aux relations diplomatiques entre les Etats.