

# La territorialité de l'Église orthodoxe en France, entre exclusivisme juridictionnel et catholicité locale

Vassilis Pnevmatikakis

---



## Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cdg/918>

DOI : [10.4000/cdg.918](https://doi.org/10.4000/cdg.918)

ISSN : 2107-7266

## Éditeur

UMR 245 - CESSMA

## Référence électronique

Vassilis Pnevmatikakis, « La territorialité de l'Église orthodoxe en France, entre exclusivisme juridictionnel et catholicité locale », *Carnets de géographes* [En ligne], 6 | 2013, mis en ligne le 01 septembre 2013, consulté le 07 mars 2024. URL : <http://journals.openedition.org/cdg/918> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cdg.918>

---

Ce document a été généré automatiquement le 7 mars 2024.



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC-ND 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

---

# La territorialité de l'Église orthodoxe en France, entre exclusivisme juridictionnel et catholicité locale

Vassilis Pnevmatikakis

---

## Introduction

- 1 En 2011, la justice française tranchait une affaire qui avait divisé l'orthodoxie russe de France pendant plusieurs années : la cathédrale Saint-Nicolas de Nice, l'une des plus belles cathédrales orthodoxe russes à l'étranger, devait être retirée de la communauté russe locale et rendue à son propriétaire légitime, la Fédération de Russie, qui la rendrait à son tour au patriarcat de Moscou.
- 2 Revendiquée par l'Etat russe depuis 2006, la cathédrale Saint-Nicolas fut bâtie en 1912 grâce aux dons de la communauté russe de Nice, sur un terrain acheté par le tsar Nicolas II. Par un bail emphytéotique d'une durée de 99 ans, signé en 1909, le tsar avait cédé la cathédrale à la communauté russe de la ville qui, constituée en association culturelle en 1923, occupait depuis les lieux.
- 3 Issue des émigrés russes fuyant la Russie révolutionnaire, la communauté orthodoxe russe de Nice ne dépend pas du patriarcat de Moscou, mais de l'archevêché des églises russes en Europe occidentale, d'un diocèse autonome, installé à Paris depuis 1923, qui, en raison de ses relations conflictuelles avec l'Église de Russie, se détacha de Moscou en 1931 et se trouve depuis dans l'obédience du patriarcat de Constantinople.
- 4 C'est précisément de cette communauté russe que la cathédrale russe fut retirée pour devenir ensuite propriété de l'Etat russe et être finalement rendue à l'Église russe. Et si cette dernière phrase paraît trop ou étrangement russe, c'est parce qu'elle exprime éloquemment le caractère complexe du litige.

- 5 Tout comme la fondation en 2009 à Épinay-sous-Sénart d'un deuxième séminaire orthodoxe russe en région parisienne, à côté de l'Institut de Théologie Orthodoxe Saint Serge de Paris, en fonction depuis presque 90 ans, ou comme le projet de construction d'une nouvelle cathédrale russe sur le quai Branly à Paris, à côté de la cathédrale Saint-Alexandre-Nevski de la rue Daru, bâtie il y a plus de 150 ans, le litige autour de la cathédrale de Nice révèle les antagonismes entre différents acteurs ecclésiastiques de la diaspora orthodoxe qui, bien qu'ils se réclament tous de la même tradition nationale, sont pour autant impliqués dans des enjeux identitaires et des rapports de force qui les opposent les uns aux autres.
- 6 Et comme les enjeux sont rarement uniques et qu'il s'agit presque toujours d'enjeux plus complexes (Raffestin, 1980), le litige de la cathédrale de Nice n'est que l'expression locale d'un antagonisme plus large opposant deux visions différentes de l'orthodoxie russe en Occident : l'une, défendue par la communauté de Nice, opte pour une présence orthodoxe de tradition russe autonome en Europe occidentale, tandis que l'autre vise l'intégration de l'orthodoxie russe à l'étranger au patriarcat de Moscou et dans un projet culturel basé sur l'idéologie universaliste de la Sainte Russie et du monde russe (Struve, 2010).
- 7 Effectivement, dans le cadre du contrôle qu'il exerce sur l'Église de Russie, l'État russe soutient financièrement le patriarcat de Moscou : depuis 2005, une centaine d'édifices ont été transférés au patriarcat et près de 12 000 doivent encore l'être (Fogel-Dorman, 2011). C'est précisément dans cette configuration géopolitique que s'inscrit l'affaire de la cathédrale de Nice, qui acquiert de ce fait une valeur symbolique supplémentaire : celle de la réunification du monde russe par le biais de la réconciliation de la patrie avec sa diaspora historique. Or, ce projet se heurte à de fortes résistances identitaires.
- 8 Ayant vécu pendant plusieurs générations en France, la diaspora orthodoxe a opéré des synthèses identitaires qui dépassent le cadre d'une approche simpliste identifiant l'utilisation d'une langue liturgique à l'attachement à une identité ecclésiastique « nationale ». Ainsi, bien que l'Église orthodoxe en France soit institutionnellement structurée sur la base de juridictions « nationales », elle n'hésite néanmoins pas à se différencier idéologiquement des discours nationaux de ses Églises-mères. Étant attachée au territoire national français, consciente de ses propres particularités et faisant directement l'expérience de la coexistence interorthodoxe, l'orthodoxie française demeure attachée à une vision ecclésiologique de « catholicité locale » selon laquelle l'unité de la foi transcende les particularités culturelles des fidèles dans un lieu.
- 9 Afin d'explicitier notre problématique, nous organiserons notre propos autour de quatre axes fondamentaux autour desquels s'articule la physionomie de l'Église orthodoxe de France. Premièrement, il s'agit d'une « Église de diaspora », c'est-à-dire d'une Église issue de changements géopolitiques brutaux et de mouvements migratoires massifs, établie sur un territoire de grande diversité religieuse où elle est minoritaire. Deuxièmement, elle est organisée en entités administratives culturellement homogènes, qui suivent la tradition linguistique où l'origine nationale de ses fidèles et sont rattachées aux grandes Églises orthodoxes patriarcales. Troisièmement, elle est caractérisée par des identifications « nationales » nuancées qu'elle a historiquement associées avec le pouvoir juridictionnel de l'Église afin de les fortifier et de les pérenniser. Quatrièmement, malgré ses divisions internes, elle

développe des forces centripètes, inspirées d'une ecclésiologie orthodoxe territoriale et liées à une identité ecclésiastique locale qui cherche à s'affirmer face aux Églises-mères.

## L'Église orthodoxe en France : une Église de diaspora

- 10 L'expression de « diaspora orthodoxe » vient généralement qualifier les chrétiens orthodoxes qui, suite à des mouvements migratoires, vivent dans des pays situés hors des limites ecclésiastiques des sièges patriarcaux et autocéphales orthodoxes. Ils forment ainsi des communautés qui préservent certains aspects culturels de leurs pays d'origine (Sahas, 1979). Ces terres de la diaspora orthodoxe sont l'Europe occidentale, l'Amérique, l'Extrême Orient et l'Australie.
- 11 Dans l'histoire ecclésiastique orthodoxe, le phénomène de la diaspora n'est pas nouveau. Entre le 8<sup>ème</sup> et le 19<sup>ème</sup> siècle, l'historiographie ecclésiastique témoigne de nombreux mouvements migratoires d'Orientaux qui, pour des raisons diverses, quittèrent leurs pays pour aller s'installer dans l'Occident européen (Stavridis, 1986-1987). Cependant, ce n'est que suite aux événements dramatiques du 20<sup>ème</sup> siècle, en particulier la guerre civile russe de 1918-1921 et la guerre gréco-turque de 1919-1922, que le phénomène prit un caractère massif. À propos de cette dispersion massive, certains parlèrent même de « l'un des événements les plus importants de l'histoire de l'orthodoxie du 20<sup>ème</sup> siècle » (Chronique, 1968 :77).
- 12 Dans un tel contexte de « mouvement du peuple orthodoxe vers l'Ouest » (Andronikof, 1978 : 8), l'organisation institutionnelle des émigrés fut de première importance. Imprégnés de sentiments nationaux particuliers, porteurs de coutumes et de traditions locales mais aussi confrontés au problème fondamental de la langue du pays d'accueil, les émigrés orthodoxes virent en leurs communautés un prolongement de la patrie et éprouvèrent le besoin de se rassembler autour d'un leader national (Vergotis, 1978).
- 13 C'est pour ces raisons que la plupart des communautés orthodoxes diasporiques s'organisèrent sur des bases linguistiques (Phidas, 1979). C'est ainsi qu'aujourd'hui en France il existe des communautés orthodoxes grecques, russes, roumaines, arabes ou serbes, soumise chacune à sa propre hiérarchie et suivant chacune sa propre tradition linguistique et liturgique.

## Ethno-phylétisme ecclésiastique et dynamiques territoriales

- 14 La raison pour le cloisonnement national de la diaspora orthodoxe sur un territoire de grande diversité ethnoculturelle comme celui de l'Europe occidentale, se trouve dans l'influence qu'exerça historiquement sur l'organisation de l'Église orthodoxe l'ethno-phylétisme ecclésiastique, une idéologie essentiellement politique. Introduite au cours du 19<sup>ème</sup> siècle dans les Balkans agités par les luttes nationales des peuples orthodoxes contre l'Empire ottoman, cette idéologie autorisa l'organisation des Églises sur une base ethnique et culturelle, de sorte que sur un territoire géographique il pouvait y avoir plusieurs juridictions ecclésiastiques, chacune dirigeant sa sollicitude pastorale uniquement vers les membres d'un groupe ethnique défini (Bigham, 2000).
- 15 Si l'ethno-phylétisme ecclésiastique put être résolu dans les Balkans du 19<sup>ème</sup> siècle par l'octroi du statut d'autocéphalie aux nouvelles Églises nationales qui revendiquaient

leur détachement du patriarcat de Constantinople, en faisant coïncider leurs limites géographiques avec les frontières étatiques de leurs nations respectives, l'idéologie ethno-phylétique ne disparut pas pour autant. En déplaçant l'exercice du pouvoir ecclésiastique du territoire, facteur d'unité, aux personnes, acteurs de mobilité et porteurs d'identités culturelles, l'ethno-phylétisme se donna un nouveau champ d'application dans l'espace de la diaspora orthodoxe ; un espace où la mobilité démographique vint perturber la perception classique de l'espace géographique comme base d'unité et la soumettre à des considérations identitaires (Badie, 1995).

- 16 Ainsi, le pouvoir des Églises orthodoxes patriarcales et autocéphales ne s'épuise plus à l'intérieur de leurs limites ecclésiastiques, mais suit la mobilité de leurs fidèles, les accompagne dans l'émigration et les utilise comme justification pour l'établissement des structures ecclésiales pratiquement partout dans le monde. Du coup, dans l'espace de la diaspora les communautés qui se forment sont divisées en juridictions « nationales » rattachées aux patriarcats d'origine. De cette façon, la diaspora orthodoxe est fragmentée et morcelée en un « immense conglomerat de colonies ecclésiastiques qui se chevauchent, se confondent ou s'enchevêtrent à l'infini » (Kniazeff, 1974 : 100).
- 17 Pourtant, le cloisonnement des communautés orthodoxes en France ne suit pas exclusivement le critère national. Durant l'histoire de la diaspora, les critères politiques et idéologiques jouèrent aussi un rôle déterminant. En ce qui concerne plus particulièrement l'émigration russe, de loin la plus nombreuse et politiquement active durant la période mouvementée de l'entre-deux-guerres, elle fut à plusieurs reprises confrontée à des questions politiques qui, tout en n'étant pas du ressort ecclésiastique, avaient néanmoins des répercussions sur l'organisation de l'Église.

## Le juridictionnalisme ecclésiastique et la Nation

- 18 Dans les années 1920 et 1930 l'Église russe fut partagée entre trois pôles majeurs : Moscou, le siège du patriarcat, Smrski Karlovtsy en Yougoslavie, où les évêques exilés avaient fondé un « Synode russe hors frontières », et Paris, où le métropolite Euloge avait établi son administration diocésaine pour les paroisses russes d'Europe occidentale. Les différentes attitudes politiques de ces trois centres ecclésiastiques ne tardèrent pas à faire leur apparition conduisant à une rupture entre Moscou, Karlovtsy et Paris.
- 19 Ainsi, Moscou resta bien l'Église officielle de la Russie même sa légitimité et son pouvoir étaient continuellement contestés par les Russes de l'étranger. Karlovtsy créa une juridiction à part mais ne put jamais acquérir la pleine reconnaissance des autres Églises orthodoxes tandis que le diocèse russe de Paris décida de quitter Moscou et de se placer dans l'obédience du patriarcat grec-orthodoxe de Constantinople. Sur le terrain, ces ruptures eurent pour résultat la fragmentation juridictionnelle des paroisses russes en France et la formation de structures ecclésiastiques russes parallèles sur le territoire français.
- 20 Le morcellement juridictionnel de l'orthodoxie russe en France et l'existence de trois juridictions ecclésiastiques parallèles sur le même territoire, pour la même communauté, créa une situation conflictuelle inédite au sein de l'émigration russe : un mélange d'accusations mutuelles d'ordre ecclésiologique, national et idéologique vint

remplacer la communion entre les membres d'une communauté divisée qui restait néanmoins très fidèle aux dogmes de l'orthodoxie.

- 21 Karlovtsy accusait Moscou de s'être arrangée avec les « forces du diable » (Zernov, 1975 : 62) pendant que Moscou accusait Karlovtsy de dissidence, d'égoïsme et de non respect des canons (Joukoff, 2011). En même temps, Karlovtsy accusait Paris d'être trop moderniste et d'être corrompue par la franc-maçonnerie (Joukoff, 2011), tandis que Paris critiquait Moscou pour son manque de liberté (Kazem-Bek, 1971). Les « eulogiens » étaient traités avec mépris de « Grecs » ou de « vendus aux Grecs » (Pospielovsky, 1984 : 258); les « moscovites » traités de « soviétiques » et de « vendus au Guépéou » (Struve, 1996 : 73); les « karlovtsiens » de « monarchistes » et ainsi de suite.
- 22 La férocité de ce conflit juridictionnel qui opposa avec tant d'acharnement les membres d'une communauté devant normalement rester solide face aux épreuves communes de l'exil, était due à son caractère politique. Des divergences d'ordre doctrinal n'existant pas tout simplement, toutes les divisions de l'orthodoxie russe en France furent provoquées par les désaccords des émigrés à l'égard des changements politiques survenus dans leur pays après la révolution de 1917.
- 23 Dans un article sur l'Église russe de la diaspora, l'historien Nicolas Zernov, lui aussi émigré, reprenait une phrase d'Alexandre Soljenitsyne affirmant que les divisions de l'Église russe à l'étranger furent provoquées par « une question de juridiction » (1975 : 59). Dans son article, Zernov met en évidence que la fragmentation de la diaspora orthodoxe russe en trois juridictions différentes était le résultat d'une cristallisation juridictionnel de trois approches différentes de l'Église et de ses rapports avec l'Etat.
- 24 La frange de l'émigration russe qui garda ses liens juridictionnels avec le patriarcat de Moscou représentait des émigrés généralement très attachés à leur patrie et à l'Église russe, et les tenants d'une vision ecclésiastique selon laquelle l'Église devait obéir au pouvoir politique, aussi hostile fût-il, car venu de Dieu. À l'opposé, l'Église russe hors frontières de Karlovtsy, composée essentiellement de monarchistes durs, considérait que l'Église était inconcevable en dehors de l'Etat, son arrangement donc avec un régime athée n'était qu'un compromis avec les forces du diable. Enfin, l'exarchat du métropolite Euloge représentait une partie plus ou moins modérée de la diaspora, partisane des sphères distinctes pour l'Église et l'Etat.
- 25 Partant de l'analyse de Zernov, force est de constater que l'histoire de la diaspora orthodoxe russe au 20<sup>ème</sup> siècle fut en grande partie l'histoire des relations conflictuelles entre ces trois juridictions. En revendiquant le droit d'existence d'une identité orthodoxe russe authentique en dehors de l'obédience du patriarcat de Moscou, les deux juridictions réfractaires, Karlovtsy et Paris, associèrent le concept de la juridiction ecclésiastique avec une certaine idée de la Nation et de l'Église de la Nation, transformant de cette façon une confrontation idéologique en querelle juridictionnelle.
- 26 Ainsi, pour Karlovtsy, à dominante monarchiste, cléricale et autoritaire (Struve, 1996), l'orthodoxie était plutôt perçue comme une composante de la culture russe (Gueit, 1999). Pour la rue Daru de l'autre côté, l'identité ecclésiale prévalait sur l'identité nationale, pourtant très présente, comme en témoigne l'acceptation d'autres orthodoxies, comme celle de Constantinople (Gueit, 1999). Enfin, pour la fraction restée fidèle à l'Église de Russie, accepter une identité orthodoxe russe en dehors de la

juridiction de Moscou serait avouer une mainmise politique sur l'Église en Russie soviétique, qui justifierait précisément la création d'autres juridictions. C'est pour cette raison qu'il était impossible pour le patriarcat de Moscou de s'affirmer orthodoxe russe en dehors de l'obédience de l'Église-mère russe (Augustin, 1954).

- 27 Il est alors évident que si, dans les Balkans du 19<sup>ème</sup> siècle, les juridictions ecclésiastiques nationales ont été mise en place pour conforter les nouvelles idéologies nationales dominantes, dans la diaspora orthodoxe du 20<sup>ème</sup> siècle, la création d'une juridiction, ou le passage d'une juridiction à une autre, constitue un acte de rébellion contre cette même idéologie dominante. Il s'agit d'une manifestation de désobéissance ecclésiastique face à un discours national, officiel certes, mais idéologiquement réprouvé. Ainsi, bien que partant toutes du même principe identitaire, celui d'une orthodoxie russe véritable, les trois juridictions de l'émigration russe développèrent des iconographies différentes, pour reprendre la terminologie de Jean Gottmann (Gottmann, 1952), liées à l'idée particulière que chacune se faisait de la Nation et de l'Église de la Nation.
- 28 Aujourd'hui encore, ces différenciations persistent. En 2003, l'appel du patriarche de Moscou aux orthodoxes russes d'Europe occidentale à revenir dans l'obédience de l'Église de Russie et à créer une métropole russe autonome au sein du patriarcat de Moscou, fut refusé par l'archevêché russe de Paris. Et lorsqu'en 2007, le patriarcat de Moscou et l'Église russe hors frontières issue du Synode de Karlovtsy, conclurent un accord pour se réconcilier, les deux Églises ne fusionnèrent pas mais rétablirent la communion, c'est-à-dire que l'Église russe hors frontières retourna dans l'obédience du patriarcat de Moscou tout en gardant son autonomie intérieure. Après 80 ans de séparations et d'efforts pour se consolider en tant que structures autonomes, il n'est guère facile pour les Églises russes de la diaspora de renoncer à ce qui fut historiquement la preuve la plus visible de leur pouvoir et de leur identité, à savoir leur juridiction.

## La notion du pouvoir juridictionnel dans l'Église

- 29 Aussi étrange que cela puisse paraître la question du lien entre juridiction ecclésiastique et pouvoir de l'Église ne fut jamais abordée chez les orthodoxes. Des études de cas spécifiques traitant la juridiction comme une catégorie de droit canon ou par rapport à l'évolution de l'organisation de l'Église abondent mais des études qui la problématisent en tant que vecteur, instrument ou même représentation de pouvoir manquent tout simplement. Et pourtant, la juridiction est un terme clé pour la compréhension de l'organisation ecclésiastique orthodoxe dans la diaspora comme expression, avant tout, d'un rapport de pouvoirs. Dans son essence même d'ailleurs, le phénomène religieux est bien caractérisé par ce genre des relations de pouvoir (Raffestin, 1980).
- 30 La juridiction est l'un des trois pouvoirs qu'on distingue dans l'Église et correspond à la qualité du Christ en tant que « roi ». Et comme le roi régit et gouverne, la juridiction est intimement liée à la notion d'autorité, au droit de se faire obéir et d'obliger à tenir pour juste ce qui est dit être tel (Congar, 1933). Appartenant à l'être juridique et sociologique de l'Église (Congar, 1933), la juridiction constitue une rationalisation du pouvoir ecclésiastique (Alberigo, 1976) qui inclut le pouvoir de coercition (Gaudemet, 1985-1986) et répond de cette manière aux besoins du gouvernement de l'Église :

l'ordination de nouveaux prêtres, l'enseignement de la vraie foi, la législation, le jugement, mais aussi la gestion des personnes et des biens de l'Église. Inséparablement et exclusivement liée à la fonction épiscopale, la juridiction s'exerce au sein d'un diocèse, elle a donc nécessairement des limites géographiques qui correspondent à celles de chaque Église locale (L'Huillier, 1973).

- 31 Cependant, la juridiction comme terme est absente des canons (Schmemmann, 1971). Et cela parce qu'elle fut entrée dans la pratique de l'Église à partir du 5<sup>ème</sup> siècle comme résultat de conditions historiques précises qui, liées à l'abolition du système métropolitain et à l'émergence du système patriarcal, conduisirent à la diminution du pouvoir des évêques au profit du pouvoir supra-épiscopal des patriarches (L'Huillier, 1979). Lors de l'apogée de la théocratie « symphonique » de l'empire byzantin, et à cause de la place du siège de Constantinople dans l'empire, la notion de juridiction fut revêtue de connotations impériales et universalistes qui justifiaient la subordination des autres évêques (L'Huillier, 1979 ; Bogolepov, 1961).
- 32 Cette logique juridictionnelle subordinationniste universaliste impériale de l'Église byzantine fut adoptée plus tard tant par les Églises slaves des Balkans du Moyen Age que par l'Église de Russie, avec sa fameuse idéologie de « Moscou Troisième Rome » (Meyendorff, 1960). Ainsi, lorsqu' au 19<sup>ème</sup> siècle émergea l'ethno-phy létisme ecclésiastique, assis lui-même sur le rétablissement d'un passé impérial-ecclésiastique glorieux pour chaque nation des Balkans, l'autocéphalisme auquel il donna naissance incluait les germes d'une approche juridictionnelle universaliste de l'Église de la Nation. C'est précisément cet autocéphalisme universaliste comme source d'un pouvoir juridictionnel mondial de chaque Église nationale qui se trouve à la base du problème de la diaspora.
- 33 Car, c'est par un rapport de pouvoir que se maintient le lien juridictionnel entre les Églises autocéphales et les Églises de la diaspora. La juridiction, comme instrument de subordination véhiculant des iconographies ecclésiastiques d'un pouvoir universel, permet la prise en possession des vastes territoires et place ainsi les Églises-mères patriarcales et autocéphales, les institutions génératrices de pouvoir, à l'origine du problème de la diaspora.
- 34 C'est là précisément l'arrière-plan du litige autour de la cathédrale russe de Nice: que ce soit avec ou sans l'aide de leurs États respectifs, les Églises orthodoxes patriarcales rivalisent dans les territoires de la diaspora dans un jeu d'influence à l'étranger. Moscou pour la promotion de son « monde russe » et la neutralisation des sentiments antirusse de la diaspora, Constantinople pour sa propre survie, compte tenu de la restriction constante de son « troupeau » en Turquie, et le maintien de ses prérogatives d'honneur, ou Bucarest pour s'imposer en grande nation orthodoxe en pleine expansion démographique.
- 35 Ainsi, en établissant des « macro-juridictions ethno-ecclésiastiques » (Papathomas, 2004 : 85), les patriarchats et les autres Églises autocéphales se comportent de la même manière que n'importe quelle autre organisation sur un territoire : elles cherchent à s'étendre, à rassembler, à contrôler, à gérer (Raffestin, 1980). Dans un tel cadre, l'autocéphalie ecclésiastique se pose comme l'équivalent de la souveraineté des états nationaux et les croyants sont perçus comme des ressortissants (L'Huillier, 1978). De cette manière, bien qu'« aucune juridiction épiscopale ne puisse se superposer à celle de l'évêque dans son diocèse » (L'Huillier, 1973 : 284) certains ne voient finalement dans

l'épiscopat de la diaspora que de simples représentants des Églises autocéphales (Wagner, 1977).

- 36 « Notion de pouvoir emprunté à ce monde » (Lossky, 1992 : 359) ou « volonté de puissance profane » (Andronikof, 1977 : 23), la juridiction est un vecteur de pouvoir ecclésiastique qui façonne la géographie de l'Église orthodoxe en Occident. Et pourtant, le juridictionnalisme auquel elle a donné naissance est une réalité inconnue de l'ecclésiologie orthodoxe, car celle-ci avait toujours eu un caractère strictement local.

## Le territoire de la diaspora et l'unité catholique de l'Église

- 37 Dès le début du déracinement, la mentalité de l'émigration orthodoxe fut marquée par la souffrance morale et matérielle de l'exil. Au fil du temps, cette souffrance revêtit un sens théologique profond et acquit une dimension providentielle. Privés du territoire ancestral, de la « Cité terrestre », éparpillés dans des pays étrangers, les émigrés étaient appelés à réinterpréter la religion « sans Temple, roi et terre » (Tachiaou, 1996 : 89).
- 38 Ce besoin pour ce qui était vrai dans leur religion, cette « nostalgie des origines » comme dirait Mircea Eliade (1971), conduisit les intellectuels de la diaspora à chercher dans l'histoire du christianisme pour trouver les formes d'organisation ecclésiastique les plus originelles, celles qui exprimeraient de la meilleure façon la catholicité de l'Église et celles qui serviraient de la manière la plus authentique la cause de l'unité chrétienne. C'est ainsi que s'est développée au sein de l'Institut Saint-Serge de Paris une approche eucharistique de l'ecclésiologie orthodoxe qui posa au centre de la préoccupation ecclésiastique l'unité de la hiérarchie et du territoire. Inspirée des assemblées eucharistiques de l'Église primitive, l'ecclésiologie eucharistique devint aussi pour les orthodoxes de la diaspora leur propre « Age d'or », le modèle qui leur permettrait de juger leur situation ecclésiastique et de la comparer avec le modèle d'une époque authentique mais révolue (Claval, 2008).
- 39 « La Terre », écrivait Eric Dardel dans *L'homme et la Terre*, « est éprouvée comme base » (1990 : 55). Et de poursuivre : « La Terre est le grand principe d'unité, la forme et la condition de l'homme comme être-avec » (1990 : 77). Cette constatation est pour notre approche d'une importance décisive car directement liée à la problématique organisationnelle de la diaspora orthodoxe.
- 40 Effectivement, le principe territorial constitue pour l'Église le noyau de sa structuration institutionnelle. Cette « territorialité » ou « localité » de l'Église, signifie que dans un seul lieu, sur un seul territoire canonique, il ne peut exister qu'une seule Église, une seule organisation ecclésiastique se manifestant dans l'unité de sa hiérarchie (Schmemmann, 2008).
- 41 C'est pour cette raison que dans un lieu donné, il ne peut y avoir qu'un seul chef, un seul évêque, qui préside précisément cette unique Église du lieu et assure ainsi son unité. C'est précisément de ce principe territorial assurant l'unité de l'Église dans chaque lieu différent que se sont historiquement formés les noms des Églises : l'Église qui était à Corinthe, présidée par son évêque, c'était « l'Église de Corinthe », l'Église qui se trouvait à Rome c'était « l'Église de Rome », l'Église de Constantinople, d'Alexandrie, ou d'Antioche.

- 42 Le territoire devient alors pour l'Église le seul critère organisationnel et la base de son unité tandis que l'évêque apparaît comme l'incarnation et le point de référence de cette unité : en prenant dans la célébration de l'Eucharistie la place qu'occupait le Christ lors de la Cène (Afanassieff, 1975), l'évêque assume toute la communauté ; il s'identifie avec elle, il la symbolise, la représente et l'exprime dans toute sa multitude et sa diversité. Ainsi, en tout lieu, chaque communauté qui se rassemble autour de son évêque pour célébrer l'Eucharistie est dans sa composition une communauté catholique (Zizioulas, 1994) dans le sens qu'elle transcende les divisions sociales et naturelles comme l'âge, le sexe ou la race (Zizioulas, 1969).
- 43 Sur ce point, la compréhension orthodoxe de la catholicité comme attribut qualitatif local établit une analogie frappante avec le principe territorial qui permet la construction d'entités politiques dans l'Europe westphalienne. Ainsi pour l'ecclésiologie orthodoxe, tout comme pour les communautés politiques européennes de l'ordre westphalien, le territoire surclasse le rapport à l'autre dans la définition de l'identité ; il est reconnu comme constitutif d'ordre, comme principe structurant des communautés (Badie, 1995).
- 44 C'est précisément cette catholicité locale assurée par l'unité territoriale qui se trouve à l'origine de l'existence de limites géographiques pour chaque Église. Et si, en vertu du principe selon lequel l'administration ecclésiastique se calque sur l'administration politique (Gennade d'Héliopolis, 1938 ; Lanne, 1961 ; Troianos, 1980 ; Panev, 1995), l'unité territoriale peut se modifier par des dynamiques géopolitiques, d'une petite communauté urbaine en un diocèse, du diocèse en une région, de la région en un immense patriarcat, le principe même reste inchangé et au fondement subsiste toujours la même cellule indivisible : un évêque à la tête d'une église en un lieu (Schmemmann, 2008).
- 45 Voilà donc la problématique de l'« Église locale », une notion fondamentale pour la compréhension de l'ecclésiologie orthodoxe mais aussi de l'institutionnalité et de la territorialité qui en découlent. Comme le posa Alexandre Schmemmann, éminent théologien issu de la diaspora orthodoxe en France :
- 46 Il ne saurait y avoir aucun autre principe d'organisation de l'Église sinon le principe local ou territorial parce que l'adoption de tout autre principe signifierait le remplacement de l'unité surnaturelle et fondée sur la grâce en Christ par quelque critère naturel : national, racial ou idéologique. Aux divisions naturelles de ce monde, l'Église oppose l'unité surnaturelle en Dieu, qu'elle incarne par son organisation (Schmemmann, 2008 : 46).
- 47 C'est donc à partir de la contradiction entre les préceptes de l'ecclésiologie et la réalité du terrain que se développa graduellement au sein de la diaspora orthodoxe un courant de pensée en faveur de l'émancipation juridictionnelle du territoire de l'Europe occidentale et de la création d'une Église locale indépendante qui réunirait tous les orthodoxes de la région, indépendamment de leur langue liturgique ou de leur origine nationale.
- 48 Stimulé par la procédure préparatoire d'un Concile panorthodoxe qui trancherait une fois pour toutes sur la question de l'organisation de la diaspora, ce courant minoritaire mais actif se traduit par la mobilisation de différents réseaux de laïcs et de clercs et de mouvements de jeunesse en faveur d'une participation active des fidèles au processus de prise de décision par les Églises patriarcales. Développés à partir des années 1960 et

1970 et s'étendant géographiquement dans toute l'Europe occidentale, ces réseaux transversaux (Roberti, 1998) ouvrirent systématiquement pour le rapprochement entre les orthodoxes des différentes juridictions. Aujourd'hui encore, ils restent particulièrement actifs et interviennent régulièrement en faveur d'une Église orthodoxe locale unifiée.

## Conclusion

- 49 Les structures de l'Église orthodoxe en France sont des structures en attente. Jusqu'à la tenue du Concile panorthodoxe qui tranchera sur la forme définitive de l'Église orthodoxe en Occident, ces structures n'auront qu'un caractère provisoire. Traversée par cette temporalité persistante, l'Église orthodoxe en France développa au fil des années des rapports contradictoires tant avec son propre territoire qu'avec les pouvoirs dont elle dépendait. Ces rapports, reflétés dans la diversité des opinions à propos de son futur statut, permirent un entrecroisement des aspects politique et ecclésiastique, ce qui généra des dynamiques identitaires nouvelles.
- 50 Définie comme « Église de diaspora », ce qui sous-entend un manque d'indépendance ecclésiastique, l'Église orthodoxe en France est prise entre la réalité institutionnelle d'un exclusivisme juridictionnel qui pérennise ses multiples identités et l'idéal ecclésiologique d'une catholicité locale qui transcende ces mêmes identités différentes. Oscillant entre ces deux extrêmes, l'Église orthodoxe en France est porteuse d'identités ecclésiastiques en compétition et subit les conséquences des antagonismes des pouvoirs patriarcaux dont elle dépend.
- 51 Jusqu'à maintenant, les Églises patriarcales ont fait preuve d'une volonté de manipulation et de contrôle sur toute idée d'émancipation juridictionnelle locale dans la diaspora. Depuis les années 1990 surtout, le renouveau religieux et les nouveaux flux migratoires que la chute des régimes communistes en Europe de l'Est a entraînés, ne firent que renforcer cette situation, bouleversant même parfois l'équilibre et les usages établis à l'intérieur des communautés orthodoxes à l'étranger.
- 52 Dans la configuration géopolitique actuelle, où les grands patriarcats orthodoxes ont retrouvé leur liberté et où l'instrumentalisation idéologique de l'Église par l'Etat est un enjeu identitaire majeur dans les pays à majorité orthodoxe, l'intérêt pour les communautés orthodoxes à l'étranger a un caractère à la fois ecclésiastique, politique et symbolique. Il est lié aux antagonismes entre les Églises patriarcales pour l'affirmation de leur prestige sur une scène internationale qui prend de plus en plus en considération les acteurs religieux, à l'importance des réseaux des diasporas dans la promotion des intérêts nationaux des Etats et à l'affirmation des identités qui contribuent à la consolidation idéologique des sociétés postcommunistes.
- 53 Les enjeux géopolitiques comme celui de la cathédrale russe de Nice s'inscrivent donc précisément dans ces dynamiques politiques et identitaires qui s'expriment à travers le plan ecclésiastique. Et tant que la question de la diaspora orthodoxe n'est pas résolue dans son ensemble, l'Église orthodoxe en France oscillera entre identités opposées et dynamiques territoriales antagonistes.

---

## BIBLIOGRAPHIE

- Afanassieff N. (1975) *L'Église du Saint-Esprit*, Paris, Le Cerf, 374 p.
- Alberigo G. (1976) « La juridiction. Remarques sur un terme ambigu », *Irénikon*, t. 49, n° 2, pp. 167-180
- Andronikof C. (1977) « La diaspora et le prochain Concile orthodoxe », *Le Messager orthodoxe*, n° 77 1977/IV, pp. 17-29
- Andronikof C. (1978) « L'avenir de l'Orthodoxie en Occident », *Le Messager orthodoxe*, n° 79 (1978/II), pp. 3-25
- Augustin hiéromoine (1954) « L'Église russe et ses paroisses en Occident vues par un Occidental », *Messenger de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, n° 17, pp. 59-63
- Badie B. (1995) *La fin des territoires: essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*, Paris, Fayard, 276 p.**
- Bigham S. (2000) « Le Concile de Constantinople de 1872 et le phylétisme », *Le Messager orthodoxe*, n° 135 2000/III, pp. 30-36
- Bogolepov A. A. (1961) « Conditions of Autocephaly », *St Vladimir Seminary Quarterly*, t. 5, n° 3, pp. 11-37
- Chronique (1968), « A propos de la diaspora orthodoxe », *Contacts*, t. 20, n° 61, pp. 76-79
- Claval P. (2008) *Religion et idéologie : perspectives géographiques*, Paris, PUPS, 234 p.
- Congar M-J. (1933) « Ordre et juridiction dans l'Église », *Irénikon*, t. X, n° 1, pp. 22-31
- Dardel E. (1990) *L'homme et la terre*, Paris, Editions du CTHS, 199 p.
- Eliade M. (1971) *La nostalgie des origines*, Paris, Gallimard, 310 p.
- Fogel M.-Dorman V. (2011) « Les coupoles de l'Église à l'ombre du Kremlin », *Le Monde des Religions*, n° 45, pp. 6-11
- Gaudemet J. (1985-1986) « Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Quelques repères historiques », *L'année canonique*, t. XXIX, pp. 83-98
- Gennade d'Héliopolis. (1938) « Les Églises autocéphales orthodoxes particulières et le problème de leur unité et de leur collaboration », *Orthodoxia*, n° 13, pp. 408-450
- Gottmann J. (1952) *La politique des Etats et leur géographie*, Paris, Armand Colin, p. 228
- Gueit J. (1999) « Orthodoxie et identité nationale dans la diaspora russe en France », *Contacts*, t. 51, n° 186 pp. 165-172
- Joukoff B. (2011) *L'Église orthodoxe russe – Persécution et témoignage au XXe siècle*, Lausanne, L'Age d'Homme, p. 162
- Kazem-Bek A. (1971) « Histoire et situation présente du schisme parisien (juridiction russe de la rue Daru) », *Istina*, t. 16, n° 1, pp. 94-117
- Kniazeff A. (1974) *L'Institut Saint-Serge. De l'Académie d'autrefois au rayonnement d'aujourd'hui*, Paris, Éditions Beauchesne, 148 p.

- Lanne E. D. (1961) « Églises locales et patriarcats à l'époque des grands Conciles », *Irénikon*, t. 34, n° 3, pp. 292-321
- L'Huillier P. (1979) « Le Décret du Concile de Chalcédoine sur les prérogatives du siège de la très sainte Église de Constantinople », *Messenger de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, n° 101-104, pp. 33-69
- L'Huillier P. (1978), « L'Unité de l'Église au plan local dans la diaspora », *Contacts*, t. 30, n° 104, pp. 399-409
- L'Huillier P. (1973) « Rapport entre pouvoirs d'ordre et de juridiction dans la tradition orientale », *Revue de Droit canonique*, t. 23, pp. 281-289
- Lossky N. (1992) « La présence orthodoxe dans la diaspora et ses implications ecclésiologiques, de même que celles des Églises orientales catholiques », *Irénikon*, t. 65, n° 3, pp. 352-362
- Meyendorff J. (1960) « Ecclesiastical Organization in the History of Orthodoxy », *St Vladimir Seminary Quarterly*, t. 4, n° 1, pp. 2-22
- Panev Z. (1995) « Quelques remarques sur l'autocéphalie », *Contacts*, t. 47, n° 170, pp. 125-134
- Papathomas G. D. (2004) « La relation d'opposition entre Église établie localement et Diaspora ecclésiale – L'unité ecclésiologique face à la co-territorialité et à la multi-juridiction », *L'Année canonique*, vol. 46, pp. 77-99
- Phidas V. (1979) « Trône œcuménique et diaspora orthodoxe », *Témoignage et Pensée orthodoxes*, n° 19 1979/6-8, pp. 26-29
- Pospelovsky D. (1984) « The Russian Churches in the Diaspora and the Mother Church » *The Russian Church under the Soviet Regime 1917-1982*, vol. II, Crestwood-New York, St Vladimir's Seminary Press, pp. 255-300
- Raffestin C. (1980) *Pour une géographie du pouvoir*, Paris, LITEC, 249 p.
- Roberti J.-C. (1998) *Etre orthodoxe en France aujourd'hui*, Paris, Hachette, 207 p.
- Sahas D. J. (1979) « The Orthodox Diaspora, Canonical and Ecclesiological Perspective : A Response », *The Greek Orthodox Theological review*, t. 24, n° 2-3, pp. 212-222
- Schmemmann A. (1971) « A Meaningful Storm: Some Reflections on Autocephaly, Tradition and Ecclesiology », *St Vladimir Seminary Quarterly*, t. 15, n° 1-2, pp. 3-27
- Schmemmann A. (2008) « Église et organisation ecclésiale », *Le Messenger orthodoxe*, n° 146 2008/I, pp. 39-69
- Stavridis B. (1986-1987) « Orthodoxie et Diaspora. La situation actuelle et la place canonique de la diaspora orthodoxe », *Text and Studies*, t. V-VI, Archbishop of Thyateira and Great Britain, Londres, pp. 181-210
- Struve D. (2010) « L'affaire de Nice a une valeur symbolique au-delà des implications locales », *SOP*, n° 348, p. 31-33
- Struve N. (1996) *Soixante-dix ans d'émigration russe (1919-1989)*, Paris, Fayard, p. 297
- Tachiaou A.-E. (1996) « Pause russe à Paris », *Synaxie*, n° 36 1996/4-6, pp. 81-90
- Troianos S. (1980) « Remarques sur les conditions de forme et de fond de la proclamation de l'autocéphalie et de l'autonomie dans l'Église orthodoxe », *Mélanges en l'honneur du métropolitain de Kitros Barnabé*, Athènes, pp. 337-348

- Vergotis G. (1978) « Une esquisse de la diaspora orthodoxe », *Pantainos*, t. 70, pp. 145-150 et 205-212
- Wagner G. (1977) « Droits et devoirs de l'Église de la Diaspora », *Le Messager orthodoxe*, n° 77 1977/IV, pp. 7-16
- Zernov N. (1975) « The Schism within the Russian Church in the Diaspora. Its causes and the hopes of a Reconciliation », *Eastern Churches Review*, t. 7, n° 1, pp. 59-65
- Zizioulas J. D. (1969) « La Communauté eucharistique et la catholicité de l'Église », *Istina*, t. 14, n° 1, pp. 67-88
- Zizioulas J. D. (1994) *L'Eucharistie, l'Evêque et l'Église durant les trois premiers siècles*, Paris, Desclée de Brouwer, 279 p.

## RÉSUMÉS

Issue de mouvements migratoires liés aux grands bouleversements géopolitiques du 20<sup>ème</sup> siècle, l'orthodoxie en France est loin de constituer un ensemble culturellement homogène. L'existence de multiples juridictions suivant l'origine nationale, l'Église de rattachement et la trajectoire identitaire particulière de chaque communauté est une réalité qui façonne l'organisation territoriale orthodoxe dans la « diaspora ». D'autant plus que cette organisation reflète des rapports de pouvoir entre Églises et des antagonismes entre différentes acceptations nationales de l'orthodoxie. Et pourtant, selon les règles ecclésiologiques orthodoxes, le territoire, avec sa diversité culturelle, ne devrait pas être un facteur de division mais un principe unificateur.

Following migration movements due to the major geopolitical changes of the 20th century, orthodoxy in France is far from being a homogenous cultural ensemble. The existence of multiple jurisdictions based on national origin, the Church of canonical attachment and the particular identity of every community creates a reality that determines the territorial organisation of orthodoxy in the « Diaspora », especially since this type of structure reflects both a certain balance of power between Churches and an antagonism between different national understandings of Orthodoxy. And yet, according to the Orthodox ecclesiology, territory, along with its cultural diversity, should not be a factor of division but rather a unifying principle.

## INDEX

**Thèmes** : Carnets de recherches

## AUTEUR

**VASSILIS PNEVMATIKAKIS**

Doctorant à l'Institut Français de Géopolitique (IFG),

Université Paris VIII

Membre de l'Equipe de recherche CRAG

vaspne@gmail.com