



L'Église orthodoxe en Europe occidentale. Quelle autorité pour quelle communauté?

Sebastian Rimestad

Publié le 05.05.2026

Résumé

Les structures autoritaires de l'Église orthodoxe s'inspirent de celle de l'administration de l'Empire romain au IV^e siècle. Elles s'appuient, premièrement, sur la succession apostolique et, deuxièmement, sur un principe territorial selon lequel chaque évêque est responsable du territoire qui lui est assigné. Toutefois, dans le contexte contemporain, marqué par une diminution progressive de l'importance de la délimitation territoriale due à des avancées technologiques et à une mobilité accrue, la pertinence de ce principe structurel est compromise. Depuis le XIX^e siècle, son érosion de la population orthodoxe en Europe orientale s'est accélérée pour deux raisons principales. D'une part, les organisations ecclésiales ont été nationalisées. D'autre part, de nombreux croyants orthodoxes ont migré vers l'ouest, où ils se sont établis dans des régions où le christianisme latin est prédominant. Le présent article porte sur le développement des structures de l'Église orthodoxe en Europe occidentale. L'article aborde des thématiques telles que la diaspora et la migration, les moyens modernes de télécommunication, ainsi que les diverses relations d'autorité au sein de l'Église orthodoxe.

1. Introduction

Des communautés orthodoxes permanentes se sont établies en Europe occidentale, principalement depuis la Première Guerre mondiale. Cette période est marquée par un afflux massif de migrants en provenance de la Russie tsariste, désormais devenue soviétique, et de l'Empire ottoman, qui s'est transformé en Turquie séculière et majoritairement musulmane. Avant cela, les structures ecclésiastiques de l'Église orthodoxe en Europe occidentale se caractérisaient par deux tendances principales. D'une part, elles étaient liées aux colonies de marchands grecs autour de la mer Méditerranée (Bruneau 1996). D'autre part, elles se cristallisaient autour des postes diplomatiques russes et des stations de cure pour l'aristocratie de l'Empire russe. Ces communautés suivaient un cycle saisonnier et leurs pratiques liturgiques étaient irrégulières, en raison de la disponibilité des prêtres et des fidèles.

Auteur de contact : Sebastian Rimestad, Université de Leipzig.

Pour citer cet article : Rimestad, Sebastian. 2026. « L'Église orthodoxe en Europe occidentale. Quelle autorité pour quelle communauté? » *ARGOS* 5 (2), Special Issue *Contested, Conflated, Converted: Dynamics of Religious Authority in Minority Constellations and Digital Media*, 54-71. DOI : 10.26034/fr.argos.2026.9758.



Licence par ARGOS et l'auteur. Visitez <https://www.journal-argos.org>.

Les nouvelles communautés formées après 1917 se caractérisaient par la présence de migrants permanents. Ceux-ci étaient souvent dépourvus de tout lien avec leur pays d'origine, car ils avaient perdu leurs moyens de subsistance ou avaient été expropriés. Contrairement aux paroisses saisonnières, dont l'implantation ecclésiastique était le plus souvent assurée par un évêque du pays d'origine, les nouvelles communautés ont dû mettre en place ex nihilo des structures d'autorité. Cette situation s'est produite concomitamment à l'interruption des communications avec la Russie soviétique et la Turquie kémaliste, communications qui sont devenues de plus en plus sporadiques et dénuées de sens.

Cette contribution proposera une étude approfondie du développement des nouvelles structures d'autorité depuis les années 1920. Cette analyse mettra en exergue les diverses tendances et propositions idéologiques qui ont émergé pour répondre à la question des structures orthodoxes dans les régions en dehors des territoires traditionnels de l'Église orthodoxe. Ces observations et analyses ne se limitent pas à la question plus vaste de l'établissement d'une autorité religieuse dans un contexte minoritaire, mais elles mettent également en lumière la manière dont l'individualisation croissante et les technologies de communication modernes transforment la perception et l'influence d'une autorité religieuse traditionnelle. À cet égard, le christianisme orthodoxe constitue un excellent cas d'école pour les questions directrices de ce numéro spécial sur les structures d'autorités religieuses.

Cette étude abordera principalement la cinquième question directrice présentée dans l'introduction, qui porte notamment sur les contextes structurels dans lesquels s'inscrivent les relations d'autorité. Sa réponse permettra de comprendre que ces relations étaient en constante évolution. La plupart des chrétiens orthodoxes en Europe occidentale sont des immigrants originaires de pays à majorité orthodoxe. Dans les sociétés d'origine, l'orthodoxie est encadrée par les structures sociales et constitue une autorité par défaut. Dans leur nouveau contexte, les membres de cette communauté se retrouvent en position de minorité religieuse au sein d'une société qui a appris à appréhender les questions d'autorité structurelle différemment. Par ailleurs, la troisième question, qui porte sur l'identification des instances d'autorité, est également pertinente. La question de la validité des structures établies dans les pays d'origine et leur capacité à s'adapter aux contextes de la diaspora se pose avec acuité. L'enjeu est de déterminer si de nouvelles autorités locales doivent être instituées pour répondre aux défis spécifiques de cette dynamique démographique et culturelle. Cette question revêt une importance particulière lorsque la communauté concernée est composée de migrants de deuxième ou de troisième génération, ou de convertis. Dans ces contextes, l'emploi du terme « diaspora » pour décrire la réalité vécue par la communauté peut faire l'objet de controverses.

Je me concentre sur l'autorité structurelle dans ce que l'on nomme la « diaspora », une appellation remise en cause par plusieurs observateurs (Hämmerli 2010 ; Papatomas 2012). L'article se décompose en trois parties distinctes, chacune dédiée à l'examen approfondi d'un aspect différent de ces interrogations. La première partie de l'étude propose une explication

générale de la structure d'autorité traditionnelle dans l'Église orthodoxe. La seconde partie est consacrée aux trois stratégies par lesquelles l'Église orthodoxe s'est établie en Occident au long du XXe siècle. Il s'agit ici, dans un premier temps, de la tentative de créer de nouvelles structures pour une Église orthodoxe occidentale, puis du contrôle des Églises mères sur leur communauté nationale, et enfin de la création d'assemblées épiscopales régionales, un dispositif conçu pour encourager la collaboration entre les différentes Églises nationales dans le contexte opérationnel. La section suivante explore l'impact d'Internet et des réseaux sociaux sur l'érosion des structures traditionnelles d'autorité.

2. Structures d'autorité dans l'Église orthodoxe

L'Église orthodoxe représente la branche orientale de la religion chrétienne. Elle est souvent désignée par des adjectifs nationaux tels que « grec », « russe » ou « roumain ». L'autorité politique au sein de l'Église orthodoxe peut être conceptualisée par analogie avec celle de l'Église catholique romaine, à l'exception notable de l'absence d'une autorité concrète à l'échelle mondiale. Alors que l'autorité hiérarchique de la papauté s'est développée en Occident, aucune tendance similaire n'a été observée dans l'Orient chrétien. En revanche, l'Orient chrétien a toujours mis l'accent sur l'autorité collective de l'Église entière, incarnée par les évêques réunis en concile, une autorité qui ne se confondait pas avec celle de l'empereur. Au plus tard après l'effondrement de l'Empire byzantin en 1453 et la soumission de l'Église orthodoxe aux sultans ottomans, une nouvelle conception de l'autorité s'est développée. Cette dernière intégrait l'autorité religieuse et séculière, car l'empereur n'existait plus pour exercer la puissance séculière. Au début du XVIIIe siècle, l'Empire russe fut le théâtre de réformes ecclésiastiques d'envergure, menées par Pierre le Grand. Ces réformes ont assuré l'intégration similaire des évêques russes au sein de la fonction publique et la suprématie absolue de l'autorité séculière.

Le nationalisme, qui se répandit en Europe orientale à la suite de la Révolution française, poussa les nations nouvellement indépendantes, telles que la Grèce, la Serbie ou la Roumanie, à s'interroger sur la pérennité de l'influence des anciens empires dans la gestion de l'Église. Dans le contexte des nouveaux États nationaux, la réflexion sur la création d'une Église orthodoxe nationale répondait aux besoins spirituels et identitaires de la population. À l'instar de l'Église impériale romaine, cette Église nationale était investie d'une autorité qui lui conférait la responsabilité de la vie spirituelle de la nation. Cependant, à la différence de l'Église impériale romaine, elle était sous l'emprise de l'État séculier en tant qu'institution. En vertu de ses prérogatives, l'État était habilité à exercer une surveillance sur les activités internes de l'Église, cette dernière constituant un élément indissociable de la société nationale et assumant la responsabilité de préserver le bien-être spirituel de cette dernière. Les acteurs religieux au sein de l'Église orthodoxe ne détenaient donc pas une autorité politique au sens wébérien. Cette absence de pouvoir politique ne résultait pas d'une cession de cette autorité aux autorités séculières, à l'instar des protestants, mais plutôt du fait qu'une

séparation entre l'autorité religieuse et l'État n'avait jamais été mise en place. Ces derniers se consacraient exclusivement aux pratiques religieuses et aux préceptes moraux, sans pour autant se percevoir comme des autorités parallèles. Par ailleurs, il convient de noter que les Églises orthodoxes ne disposaient jamais d'une structure centrale de gouvernance, à l'instar de la papauté catholique, qui revendiquait une autorité universelle. La juridiction suprême était traditionnellement sous le contrôle de l'Empereur, qu'il s'agisse de l'Empereur byzantin ou de l'Empereur russe, ou bien des sultans, bien que ceux-ci aient concédé une partie de leur autorité au patriarche de Constantinople.

Ainsi, les Églises nationales faisaient partie intégrante des nouveaux États nationaux d'Europe orientale au XIXe siècle. L'autorité intrinsèque de l'Église était limitée aux pratiques et situations religieuses, tandis que l'autorité sociale et politique émanait de l'État, avec lequel elle vivait en symbiose. Toutefois, toute autorité, qu'elle soit religieuse ou séculière, était conférée par Dieu. Au XXe siècle, avec l'émergence de l'État polonais et des pays baltes, entre autres, une certaine complexité est apparue dans le paysage ecclésiastique. L'Église orthodoxe était minoritaire dans ces pays. Dans ce contexte, ainsi que particulièrement dans la diaspora, les structures d'autorité traditionnelles de l'Église orthodoxe se sont trouvées dépourvues de leur efficacité, car il n'y avait pas d'État orthodoxe pour englober les structures ecclésiales.

La diaspora orthodoxe s'est surtout développée en raison des bouleversements géopolitiques du début du siècle, quand les pays d'Europe orientale ont été ravagés par les guerres et les famines. La Première Guerre mondiale a d'abord fait rage dans la région, après quoi les empires russe et ottoman se sont effondrés, déclenchant des guerres civiles sanglantes. Des guerres avaient déjà opposé les nations orthodoxes aux Balkans entre elles ainsi qu'à l'Empire ottoman avant la Grande Guerre. Par conséquent, la chute de l'Empire signifiait la fin d'une communauté politique où chrétiens orthodoxes et musulmans vivaient en bon voisinage. Par la suite, le nouvel État turc, qui suivait l'exemple français de la laïcité tout en étant majoritairement musulman, se retrouva confronté à l'État grec, qui se définissait nettement par sa chrétienté orthodoxe. En raison de la présence de communautés professant la « fausse » religion sur les deux territoires, le traité de Lausanne de 1923 stipula qu'il y aurait des transferts de populations. Par la suite, 1,6 million de Grecs furent expulsés du territoire turc pour être installés en Grèce. En revanche, près de 400 000 musulmans devaient quitter l'État grec pour se rendre en Turquie. Cette asymétrie déstabilisa davantage la Grèce, provoquant une importante vague de migrants grecs ottomans qui se dirigèrent vers l'Europe occidentale et les Amériques.

Suite à la victoire des bolcheviques en 1917 et à leur idéologie antireligieuse, une vague d'émigration russe a également déferlé vers l'Ouest. Cette vague comprenait surtout des intellectuels et des membres du clergé qui craignaient d'être persécutés et désavantagés par le nouvel État socialiste. Les Russes, parfois même aristocrates, se sont d'abord installés en Allemagne, mais, en raison de la mauvaise conjoncture économique allemande dans les

années 1920, la plupart d'entre eux se sont tournés vers la France dans les années suivantes. L'existence d'une communauté russe intellectuelle à Paris dès les années 1920 est bien documentée, et cette communauté comptait plusieurs personnalités importantes pour l'Église orthodoxe (Raëff 1990 ; Pnevmatikakis 2012 ; Rimestad 2021).

L'exode vers l'ouest se poursuivit après la Seconde Guerre mondiale, lorsque le spectre du socialisme soviétique incita nombre de croyants orthodoxes à fuir vers l'Occident (Rimestad 2021 : 19-21). Les communautés russes monarchistes, installées surtout en Serbie entre les deux guerres, se sont établies aux États-Unis. Plus tard, dès les années 1960, une vague de migration ouvrière a commencé. Des travailleurs invités, venant notamment de Grèce et de Yougoslavie, sont arrivés en Allemagne, en Suède et ailleurs pour travailler. En Grande-Bretagne, une communauté chypriote s'est formée, surtout après que Chypre a cessé d'être une colonie britannique en 1960 et que l'armée turque a envahi la partie nord de l'île en 1974.

3. Construire de nouvelles structures d'autorité dans la diaspora

Depuis les années 1920, il existe donc une présence assez forte de croyants orthodoxes en Europe occidentale, présence qui s'est renforcée au fil des vagues migratoires successives au cours du XXe siècle. Certes, chacune de ces vagues était singulière et les communautés orthodoxes résultantes restaient souvent isolées les unes des autres. Chacune de ces communautés a tenté de s'organiser selon une structure d'autorité plus ou moins hiérarchique et selon une conception de son rôle dans les nouvelles circonstances. Ces tentatives se sont souvent déroulées en isolement, mais il y a également eu des essais de coopération entre les différentes communautés nationales. Pour la suite, j'esquisserai les trois « grands projets » visant à établir l'autorité orthodoxe en Occident, où les orthodoxes étaient pour la première fois libres de conceptualiser « autorité » en dehors d'une structure politique les intégrant.

L'Archevêché de paroisses russes orthodoxes en Europe occidentale

Parmi les Russes qui arrivaient à Paris dans les années 1920, il y avait même un évêque considéré comme légitime, Mgr Euloge (Guéorguievsky). Celui-ci avait été nommé à la tête des paroisses orthodoxes russes en Europe occidentale par le patriarche Tikhon de Moscou en 1921, quand il est devenu clair que son propre diocèse de Volhynie (Ukraine) était tombé aux mains des bolcheviques. Euloge s'installa à Paris en 1922, où il resta jusqu'à sa mort en 1946. Avec un évêque à sa tête, la communauté russe de Paris s'organisa selon les traditions de l'Église orthodoxe. Dans le même temps, l'absence d'un État orthodoxe dans la nouvelle situation impliquait l'absence d'un élément supérieur dans la structure d'autorité. Mais, comme la communauté était intellectuelle, elle décida de saisir cette occasion pour imaginer une nouvelle structure autoritaire pour l'Église orthodoxe. S'appuyant sur le principe de la laïcité française, ils fondèrent « l'Archevêché des Églises orthodoxes russes en Europe

occidentale » (dans ce qui suit : l'Archevêché), une association culturelle en vertu de la loi de 1905, avec l'archevêque à la tête de l'association en tant que président. Euloge, qui avait entre-temps reçu la dignité de métropolite¹, se considéra comme le seul évêque orthodoxe russe légitime en Europe occidentale.

La plupart des évêques russes exilés ont toutefois rejoint la hiérarchie parallèle formée dans le palais d'été du patriarche serbe à Sremski Karlovci. Ce groupe comptait une dizaine d'évêques, ainsi que de nombreux aristocrates russes en exil, dont la majorité était féroce monarchiste. Le métropolite Euloge et la communauté parisienne, en revanche, ne souscrivaient pas à cette idée réactionnaire, préférant une approche libérale, progressiste, voire démocratique. Cette approche ne visait pas à rétablir la monarchie orthodoxe des Romanov, mais imaginait une orthodoxie libre et fière, dépourvue de toute tutelle de l'État. Par la suite, une rupture est apparue entre les évêques en Serbie, qui formaient l'Église russe orthodoxe hors frontières (EORHF), et la communauté parisienne (l'Archevêché). Alors que les autorités soviétiques regardaient l'EORHF avec méfiance, Euloge et son entourage restaient loyaux envers le patriarcat de Moscou. Cette loyauté fut soumise à une épreuve dès 1927, année où il devint ardu de vivre librement en Europe de l'Ouest et de se soumettre aux structures ecclésiastiques de Moscou. Ces derniers s'efforçaient de naviguer entre les exigences des nouvelles autorités soviétiques, qui songeaient à maintenir le rôle traditionnel d'autorité symphonique responsable de la structure ecclésiale. Finalement, l'indépendance de l'Archevêché devenant intenable pour les Soviétiques, le patriarche suspendit Euloge de tous ses devoirs. Euloge se tourna alors vers le patriarcat de Constantinople, qui se considère traditionnellement comme une instance de médiation supérieure dans l'Église orthodoxe, afin de trouver une nouvelle base pour son autorité. En 1931, le patriarche Photios II de Constantinople accepta l'Archevêché et Euloge dans sa juridiction comme un exarchat, c'est-à-dire une structure autonome, séparée de l'autorité des évêques diocésains (Rimestad 2021 : 92-94).

Depuis 1931, l'Archevêché a regroupé plus de 100 paroisses provenant d'une quinzaine de pays européens. Elle s'est toujours considérée comme une structure créée pour offrir une autorité orthodoxe, locale à l'Europe occidentale. Cette autorité s'est inspirée de la culture occidentale d'autorité, avec des statuts écrits et une égalité entre tous les membres, y compris les femmes (Rimestad 2025). L'Archevêché s'est également toujours revendiqué comme une structure démocratique. Des élections populaires ont notamment été conduites pour élire l'évêque, ce qui est inhabituel dans les Églises orthodoxes traditionnelles. La culture d'autorité au sein de l'Archevêché est un cas singulier dans le monde orthodoxe.

¹ En principe, les évêques orthodoxes sont tous au même niveau hiérarchique, mais il existe des degrés de prééminence honorifique. Dans l'Église russe, les degrés sont les suivants : évêque, archevêque, métropolite et patriarche. Ces honneurs sont accordés par le patriarche après consultation de l'administration ecclésiale.

Malheureusement, cette singularité n'a pas toujours été bien reçue par les autres Églises orthodoxes, y compris par le patriarcat de Constantinople. Ce patriarcat, qui est l'autorité directe de l'Archevêché, a même œuvré pour mettre fin à cette « anomalie », du moins depuis les années 1960 (Rimestad 2021 : 94-99). D'abord, en 1965, le patriarcat a relâché l'Archevêché de sa juridiction, espérant qu'il retournerait sous celle du patriarcat de Moscou. Quand cet espoir ne se matérialisa pas, il l'a réintégré dans sa juridiction sans enthousiasme en 1971, lui accordant moins de droits qu'auparavant. Puisqu'elle continuait à se comporter comme une Église tout à fait autonome, et en raison des bouleversements géopolitiques depuis les années 1990, l'Archevêché a été frappé par plusieurs crises (Rimestad 2021 : 171-174) et une dissolution unilatérale de la part de Constantinople, ce qui a fini par la désintégrer et la fragmenter en 2018, les morceaux songeant à rejoindre d'autres juridictions.

Les juridictions parallèles

Pour mieux comprendre l'effondrement de l'Archevêché, il faut examiner les deux autres stratégies qui se développaient pour créer une structure d'autorité orthodoxe en Europe occidentale. Le cas russe est singulier dans le sens où la migration russe du XXe siècle était beaucoup plus intellectuelle et bourgeoise que celle des autres nations orthodoxes, qui comptaient davantage d'ouvriers et de paysans. Parmi ces derniers, la création d'une structure d'autorité ecclésiastique dans ce nouveau contexte n'était pas une préoccupation majeure. Bien sûr, il y avait des poches de Serbes, de Roumains et de Grecs intellectuels et théologiquement versés, mais la plupart des migrants, surtout les ouvriers, n'avaient pas de lien étroit avec l'Église. La plupart d'entre eux n'envisageaient d'ailleurs le séjour en Europe occidentale que comme un épisode transitoire avant de retourner dans leur pays d'origine. Ils étaient très peu nombreux à envisager de rester jusqu'à la fin de leur vie dans l'émigration, fondant des familles et un avenir pour leur progéniture dans la nouvelle patrie.

Donc, à part les Russes, les autres migrants orthodoxes en Europe occidentale devaient compter sur l'aide extérieure pour établir des structures ecclésiales. Certes, les Russes ont également bénéficié de l'aide du patriarcat serbe et de l'association américaine YMCA, mais l'organisation demeurait sous contrôle russe. Parmi les Grecs, en revanche, l'initiative de s'organiser en Église dans l'exil provenait surtout de l'administration ecclésiastique en Grèce (Rimestad 2021 : 163 ; Kaminsky 2012). Pour les communautés dispersées en France, en Allemagne, au Royaume-Uni et en Suède, avoir accès à une paroisse célébrant la liturgie de manière régulière était considéré essentiel. C'est la raison pour laquelle, en 1922, le patriarche Méléce (Metaxakis) de Constantinople² nomma Germanos (Strenopoulos) à

² Le patriarche Méléce avait été archevêque d'Athènes (1918-1920) avant de passer un an aux États-Unis, où l'habitude d'inviter un prêtre à venir du pays d'origine était plus répandue qu'en Europe. L'un de ses premiers actes en tant que patriarche de Constantinople (1921-1923) fut de revendiquer l'autorité sur la diaspora orthodoxe auprès de son nouveau patriarcat (Plank 2007 ; Pnevmatikakis 2014 : 54).

l'archevêché orthodoxe grec de Thyatire et de Grande-Bretagne, afin de consolider l'autorité de l'Église orthodoxe grecque en Europe occidentale.

Le métropolite Germanos réussit à s'imposer comme l'autorité de tous les orthodoxes grecs au Royaume-Uni et dans toute l'Europe occidentale. Après la Seconde Guerre mondiale, les autres nations orthodoxes procédèrent de la même manière : l'Église mère installait un évêque pour la communauté nationale en Europe occidentale, qui s'imposait comme l'autorité légitime pour tous les croyants de la nation respective.³ Des réserves politiques étaient toutefois émises quant à l'Église mère dans le cas des Roumains de France et des Yougoslaves de Suède. La plupart des Roumains de France ont quitté la juridiction de l'Église roumaine pour suivre Bessarion Puiu, un évêque réfugié vivant en France qui y fonda un diocèse indépendant en 1949 (Dima 2013 : 245-246 ; Pnevmatikakis 2014 : 224-225). En Suède, un groupe significatif de Macédoniens refusa de reconnaître le patriarche serbe comme leur supérieur, optant pour l'Église macédonienne non reconnue (Arentzen 2016 : 77-79).

Parmi les Russes, trois juridictions antagonistes s'étaient manifestées : l'Archevêché d'Euloge, l'EORHF et une structure dépendant du patriarcat de Moscou. Cette dernière a reçu un coup de pouce quand Antoine Bloom, un homme très charismatique, a été nommé évêque en 1962. Son siège était à Londres, où le patriarcat de Moscou a basé le diocèse de Souroge, son diocèse principal en Europe occidentale. Cependant, Antoine ne se considérait pas uniquement comme l'évêque des Russes de son diocèse. Il envisageait en effet une Église orthodoxe occidentale et a réussi à attirer un grand nombre d'Occidentaux à se convertir à l'Église orthodoxe (Rimestad 2021 : 52-56). Ses relations avec le centre de l'Église en Russie soviétique étaient distantes, et le patriarcat de Moscou est resté relativement neutre face aux affaires du diocèse britannique.

En général, cependant, les croyants orthodoxes d'Europe occidentale se séparaient nettement en Églises nationales, dont l'autorité des évêques dirigeants était référencée auprès des Églises mères. L'Archevêché des paroisses russes orthodoxes, l'EORHF et l'évêque roumain Bessarion (Puiu) constituaient toutefois des exceptions. Tous les autres se comportaient comme des extensions de l'Église dans les pays d'origine de leurs fidèles. Ils s'efforçaient de s'organiser selon les normes de leur nouvelle patrie afin que leur simple existence soit juridiquement reconnue. Ces démarches étaient nécessaires pour leur permettre de se rassembler et de posséder des biens, ou pour obtenir des avantages fiscaux.

Dans les années 1960, les structures orthodoxes grecques se diversifièrent également (Daldas 2001 : 296-298). Jusque-là, l'archevêché de Thyatire, siégeant à Londres, était le seul responsable de toute l'Europe occidentale. Entre les deux guerres, les évêques Germanos (à Londres) et Euloge (à Paris) s'entendaient à merveille. De plus, il n'y avait pas beaucoup de Grecs en France et peu de Russes en Grande-Bretagne, ce qui évitait toute rivalité entre les

³ Pour les Serbes en Allemagne, voir Kolundžić 2016.

deux évêques. La croissance des migrants grecs en Europe occidentale depuis la fin des années 1950 a motivé le patriarche de Constantinople à réorganiser la structure diocésaine de cette région. Au lieu d'un diocèse pour toute l'Europe occidentale, il en fonda huit autres, chacun correspondant à une région définie, entre 1961 et 1991.

Les assemblées épiscopales

Tout ce temps, le patriarcat de Constantinople s'est considéré comme la seule autorité légitime pour tous les orthodoxes d'Europe occidentale. Sa revendication de la juridiction des croyants au-delà des limites reconnues des autres Églises orthodoxes est basée sur les anciens canons de l'Église orthodoxe (Pneumatikakis 2014 : 51-53). Cependant, cette position restait confuse jusqu'en 1922, quand le patriarche Méléce revendiqua formellement ce droit et installa l'archevêque de Thyatire à Londres pour concrétiser cette revendication, avant d'étendre la structure dès 1960. Malheureusement pour eux, seuls les Grecs ont accepté cette démarche, faisant de la nouvelle structure diocésaine une communauté purement grecque. Parallèlement, cette structure, ainsi que le patriarche de Constantinople dont elle dépend, parvenait à être reconnue comme le porte-parole légitime de toute l'orthodoxie dans les sociétés occidentales. La communauté russe s'efforça également d'obtenir une telle reconnaissance en Occident, mais, comme elle était divisée en trois groupes antagonistes, cela ne fonctionna pas.

En outre, depuis les années 1960, des préparations étaient menées en vue d'un concile panorthodoxe qui réunirait toutes les Églises locales pour la première fois depuis plus d'un millénaire (Rimestad 2021 : 242-244). La situation de la diaspora faisait partie des questions principales à clarifier lors de ce concile. Qui aurait le droit de juridiction dans les zones géographiques en dehors des Églises locales (nationales) reconnues ? Comme nous l'avons déjà vu, il existait au moins trois stratégies pour établir une autorité orthodoxe légitime en Europe occidentale : certains acteurs orthodoxes ont tenté d'établir des structures d'autorité basées en Occident, à l'image de l'Archevêché des Églises orthodoxes russes en Europe occidentale. La plupart des paroisses en Occident étaient toutefois des extensions d'une des « Églises mères », tandis que le patriarcat de Constantinople songeait à représenter tous les chrétiens orthodoxes en dehors des Églises reconnues. Le résultat était qu'un principe fondamental de l'Église chrétienne – qu'il n'y ait qu'un évêque dans une ville – fut violé. En effet, une ville comme Paris abritait parfois jusqu'à huit évêchés séparés, sans compter l'archevêché catholique romain, bien sûr.

L'Église catholique romaine a contourné ce principe en instaurant des évêques titulaires, nommés officiellement pour un diocèse défunt. Cette pratique a également été adoptée par l'Église orthodoxe (cf. les exemples de Thyatire et de Souroge), mais elle ne permet pas de résoudre le problème de l'existence parallèle de plusieurs juridictions nationales dans la diaspora. Depuis 1993, les Églises orthodoxes ont convenu d'établir des assemblées épiscopales pour des régions européennes, telles que la France, les îles Britanniques et la

Scandinavie (Rimestad 2021 : 104-106). Ces assemblées sont un compromis entre le désir des Églises mères de conserver leur autorité sur les communautés de la diaspora et l'affirmation de Constantinople selon laquelle elle serait responsable de l'ensemble de la diaspora. Avec ces assemblées, deux des trois stratégies sont satisfaites, car l'évêque principal soumis à Constantinople en est automatiquement le président de droit.

La troisième stratégie, qui visait à établir une autorité locale en Occident, est désormais moins pertinente, car les moyens et l'influence des Églises mères ont considérablement augmenté depuis la chute de l'idéologie socialiste en Europe de l'Est. Cette stratégie était déjà source de méfiance de la part de toutes les Églises mères avant 1990, comme les acteurs les plus virulents en Europe occidentale venaient tous de l'Archevêché. C'est pourquoi ces acteurs n'étaient pas consultés davantage à l'époque (Rimestad 2021 : 244-247). Des projets visant à consolider les trois structures russes avaient été élaborés, mais la méfiance de part et d'autre avait assuré l'impasse, jusqu'à ce qu'une réunion entre l'EOR et l'EORHF prenne soudainement fin en 2007. Depuis lors, l'idée d'une autorité orthodoxe locale en Europe occidentale a toutefois presque disparu, remplacée par l'autorité commune des évêques nationaux agissant au sein d'une région définie.

L'installation d'assemblées épiscopales, décidée officiellement en 2009, a connu un succès mitigé (Rimestad 2021 : 107-108). Dans certaines régions désignées, comme la France ou l'Allemagne, une telle commission était déjà en place depuis de nombreuses années, et la nouvelle assemblée a pu s'appuyer sur une structure existante. Dans d'autres cas, comme en Scandinavie ou en Espagne, par exemple, l'assemblée n'a pas vraiment commencé son travail, notamment en raison des personnalités impliquées. Les évêques orthodoxes ne se sont pas toujours montrés enclins à créer une ambiance collaborative. Depuis la reconnaissance de la nouvelle Église orthodoxe d'Ukraine par le patriarcat de Constantinople en 2018, tous les évêques russes ont quitté les assemblées, privant celles-ci d'une grande partie de leur influence.

Toutefois, les assemblées épiscopales ont imposé une structure plus rigide aux Églises orthodoxes en Europe occidentale pour régler les questions d'autorité locale, notamment dans les domaines de la pastorale hospitalière et pénitentiaire, de la représentation auprès des autorités séculières ou de l'enseignement scolaire (Keller 2016). Parallèlement, l'autorité religieuse reste entre les mains des Églises mères, qui conservent le droit de contrôler leurs évêques, voire, comme on l'a vu avec les Russes, de les retirer complètement des assemblées. Un tel contrôle a été exercé, par exemple, quand la commission des évêques orthodoxes en Allemagne (l'organisme précurseur de l'assemblée épiscopale) a approuvé en 2007 un accord œcuménique entre les Églises chrétiennes en Allemagne pour se reconnaître le baptême (Rimestad 2021 : 165). Suite à la publication de l'accord, le patriarcat de Moscou a désavoué officiellement la signature du représentant russe, faisant valoir que l'Église russe ne l'approuvait pas. Dix ans plus tard, une lettre publique de la même assemblée adressée aux adolescents sur l'amour, la sexualité et le mariage a été publiée (OBKD 2017 ; Rimestad

2021 : 165-166). Les arguments de cette lettre sont moins conservateurs qu'on ne l'attendrait dans un contexte orthodoxe, s'adressant directement à la jeunesse orthodoxe en Allemagne, mais elle n'a pas fait l'objet de critiques de la part des Églises mères.⁴

4. Les réseaux sociaux et l'érosion de l'autorité traditionnelle

La lettre de 2017 de l'assemblée épiscopale allemande marque une bonne transition vers la discussion de l'érosion de l'autorité traditionnelle, car elle montre comment les évêques tentent de préserver cette autorité face aux changements radicaux dans les relations sociales. Il est difficile d'évaluer dans quelle mesure cela a été un succès, surtout parmi les jeunes orthodoxes, mais il est clair que la lettre a connu une large diffusion. Six traductions officielles ont été rapidement mises en ligne et la lettre a été mentionnée dans de nombreux reportages de médias du monde entier. La stratégie des évêques en Allemagne a certainement porté ses fruits. De plus, leur initiative ne semble pas avoir engendré de conséquences négatives, puisqu'elle n'a pas fait l'objet de critiques significatives.

Les technologies numériques ont profondément modifié la manière et surtout la rapidité avec laquelle les évêques peuvent diffuser leurs circulaires et lettres pastorales. De plus, elles ont radicalement changé la façon dont les laïcs communiquent et remettent en question les structures d'autorité traditionnelles au sein de l'Église. Certes, ce problème n'est pas unique à l'Église orthodoxe, mais il est virulent dans toutes les communautés religieuses (Gauthier 2020 : 187-200). Cependant, pour les orthodoxes émigrés comme pour les musulmans d'Occident, ces nouvelles technologies et leurs possibilités ont sévèrement menacé l'autorité traditionnelle.

Il a déjà souvent été remarqué que les relations entre femmes et hommes diffèrent au sein des structures religieuses de la diaspora par rapport à celles d'une société majoritaire (Kulaçatan / Behr 2020). C'est également le cas dans l'Église orthodoxe, où les femmes n'ont pas le droit d'exercer l'autorité sacerdotale. Celle-ci est réservée aux hommes, comme chez les catholiques. Cependant, elles jouent un rôle actif dans l'organisation de la vie paroissiale quotidienne ainsi que dans l'organisation d'activités d'éducation ou sociales.⁵ La communauté de Russes à Paris dans les années 1920 peut être considérée comme une exception à cette règle, car elle était composée d'hommes de la noblesse, très éduqués et surtout progressifs. Ils utilisaient leurs ressources intellectuelles au sein de l'Archevêché pour organiser un institut de théologie orthodoxe à Paris dès 1925, qui diffusait une orthodoxie libérale partout dans le monde occidental. Mais au niveau des paroisses, les femmes jouaient également un rôle important au sein de l'Archevêché. Dans les autres juridictions, les femmes

⁴ L'Église russe du patriarcat de Moscou ne participait pas à la consultation ayant mené à l'écriture de cette lettre, car le siège d'évêque principal de Berlin était vacant à l'époque.

⁵ Ceci est largement aussi le cas pour les femmes dans les pays orthodoxes. À ma connaissance, la question du genre dans la diaspora orthodoxe a reçu peu d'attention jusqu'à présent. Mais voir Riccardi-Swartz 2020 et Kupari / Tiaynen-Qadir 2021.

ont joué un rôle important dans ces domaines tout au long du XXe siècle, notamment après la chute du communisme.

L'autorité féminine, bien que souvent limitée à la sphère paroissiale et sociale, s'est également étendue à la théologie dans certains cas, comme en témoigne Élisabeth Behr-Sigel. Cette théologienne protestante s'est convertie à l'orthodoxie en 1929 et a poursuivi son activité de théologienne jusqu'aux années 1990 (Lossky 2007). Mais l'avènement des médias numériques, et surtout des réseaux sociaux, a initié un changement profond. Non seulement l'autorité féminine, mais aussi l'autorité des laïcs en général, a trouvé dans ces nouveaux outils un moyen puissant de se faire entendre dans une structure qui a traditionnellement favorisé la voix cléricale des hommes. Depuis l'an 2000, la présence de l'orthodoxie occidentale sur Internet s'est considérablement accrue, grâce notamment à des initiatives laïques qui critiquent et interrogent l'autorité des évêques.

Ceci a été particulièrement visible dans le discours français, qui a profité de l'ancienneté de l'orthodoxie française, apparue dans les années 1920. L'orthodoxie en France a pris racine plus profondément que dans d'autres pays, comme l'Allemagne. Cela est dû en grande partie à la présence de la communauté plutôt libérale de l'Archevêché, qui s'est largement intégrée à la culture politique de laïcité dominante en France. En Allemagne, où le système de relations entre l'État et les organisations religieuses est complexe, le discours n'a pas pu se développer de la même manière. Un exemple pertinent est la crise de l'Archevêché qui a suivi la démission du métropolitain Gabriel (de Wylder) en 2013. Pour la première fois depuis sa fondation, il n'y avait pas d'évêque auxiliaire au sein de l'Archevêché pour assurer une succession douce d'évêques. Sans entrer dans les détails de l'affaire (Rimestad 2021 : 171-174), il suffit de mentionner que le débat concernant l'avenir de l'Archevêché faisait rage sur Internet, dans les forums publics et les réseaux sociaux. La plupart des participants étaient francophones, mais il y avait aussi un débat considérable en langue russe. Dans le débat français, seulement une petite partie des participants s'identifiait comme clergé orthodoxe. La plupart d'entre eux étaient des laïcs, hommes et femmes. Quand le patriarcat de Constantinople a essayé d'installer un évêque non élu, ils ont ressenti une atteinte à leurs droits de membres d'une communauté religieuse en Europe occidentale. Ce type de développement n'aurait pas eu lieu dans une culture imprégnée de christianisme orthodoxe.

Un tel développement ne se limite pas au cas français. Dix ans plus tôt, en Angleterre, une crise similaire avait éclaté à la suite du décès du métropolitain Antoine de Souroge en 2003. Les réseaux sociaux n'étaient pas encore tellement développés à l'époque, mais un grand débat public a quand même surgi, qui n'était pas limité aux voix cléricales (Rimestad 2021 : 58-61 ; Collins 2023). Des crises similaires ont éclaté dans les communautés orthodoxes de Belgique et des pays scandinaves. Dans tous les cas, les laïcs ont exprimé leur inquiétude quant à la menace pesant sur leurs droits en tant que citoyens d'États occidentaux de librement professer leur foi. Ils craignaient que des autorités étrangères ne s'immiscent dans leurs affaires intérieures. Cela s'observe dans la réponse d'un groupe de théologiens, laïcs et

ecclésiastiques à une demande du patriarcat de Bucarest en 2010. Celui-ci exigeait que toutes les paroisses roumaines à l'étranger se joignent à l'Église mère (SOP 2009 ; Dima 2013 : 251-252). La réponse publique, écrite par 28 personnalités orthodoxes d'Europe occidentale, accuse directement l'Église roumaine de trahir la tradition orthodoxe en se référant uniquement à des critères nationaux et politiques pour justifier son autorité.

En remettant en question l'autorité des Églises mères, les acteurs orthodoxes d'Europe occidentale cherchent à réorganiser l'autorité traditionnelle au sein de l'Église orthodoxe. Toutefois, il est également essentiel de reconnaître que cette tentative émane d'un groupe spécifique d'acteurs : les orthodoxes, qui ne se définissent plus principalement comme des émigrés. Pour la plupart des émigrés de la première génération, le lien avec la structure d'autorité de leur pays d'origine est plus important que l'établissement d'une structure d'autorité adaptée à la culture occidentale. Ce sont donc plutôt les migrants des générations ultérieures ainsi que les Occidentaux convertis à l'orthodoxie qui défendent cette restructuration, à l'exception de quelques cas singuliers.

Lorsqu'on parle des réseaux sociaux et des technologies numériques, deux autres développements récents méritent d'être mentionnés. D'abord, la communication rapide à grande distance facilite l'apparition de discours mondiaux qui ne sont plus contraints par des limites politiques ou géographiques. Les débats récents dans le monde orthodoxe se divisent nettement en deux camps. Soit, on suit l'exemple du patriarcat russe de Moscou en arguant que l'orthodoxie représente une civilisation unique s'opposant aux valeurs décadentes de « l'Occident », soit on essaie de trouver une synthèse entre l'orthodoxie et les valeurs individualistes et démocratiques dites « occidentales ». La première stratégie donne lieu à un phénomène inquiétant, surtout aux États-Unis, tandis que la deuxième a produit un discours théologique animé, centré sur l'Église de Grèce et un certain milieu orthodoxe des États-Unis et d'Europe occidentale.

La polarisation, qui semble se répéter dans toutes les sphères sociales, atteint également l'Église orthodoxe. Dans les États-Unis, où ce phénomène est plus marqué qu'en Europe de l'Ouest, on observe une vague de conversions vers l'orthodoxie, surtout parmi les jeunes hommes. Cette tendance n'est pas suffisamment significative à l'échelle nationale, mais plusieurs paroisses ont signalé un regain d'intérêt pour l'adhésion à l'Église orthodoxe. Ce regain est dû à plusieurs raisons, dont la promesse que l'Église orthodoxe apporterait une réponse claire à la question de l'autorité. Pour certains jeunes hommes qui se tournent vers l'orthodoxie, c'est la perception que l'autorité traditionnelle – masculine – est en train de perdre son emprise sur la société qui les motive (Kelaidis / Rimestad 2024). En Europe occidentale, comme cela a déjà été indiqué, ce phénomène est moins marqué qu'en Amérique. Mais on observe également de telles conversions au Royaume-Uni et dans les pays scandinaves.

Le discours théologique orthodoxe, qui se répand à travers le monde grâce à Internet, a adopté l'anglais comme langue commune, même si le grec joue un rôle important. Dans ce discours, les principaux acteurs sont des membres de la diaspora orthodoxe, qu'il s'agisse de personnes émigrées ou de convertis. Mais cette distinction importe peu, car ce discours se réfère à une orthodoxie mondiale, et non nationale ou « ethnique ». Un acteur important de ce discours est la « International Orthodox Theological Association » (IOTA), fondée en 2017 aux États-Unis (Gavrilyuk 2020) et organisant un grand congrès tous les quatre ans. La crise orthodoxe mondiale, provoquée par les événements en Ukraine, a ralenti l'évolution du discours, mais il semble se former une théologie orthodoxe mondiale analogue à celle de l'Église catholique romaine. Cette internationalisation du discours est également visible dans le discours en langue grecque, surtout celui émanant de l'académie théologique de Volos, où s'est tenu le deuxième congrès de l'IOTA en janvier 2023.

Néanmoins, l'Église russe, qui est sans doute la plus puissante et la plus grande du monde orthodoxe, est déterminée à fournir une autorité différente, qui aurait, elle aussi, une portée mondiale, tout en restant ancrée localement et en diabolisant la mondialisation. Cette version d'autorité séduit beaucoup de croyants orthodoxes, même parmi les plus influents. La Russie, qui mène une guerre ouverte en Ukraine, mais aussi couverte au monde entier, n'a aucun scrupule à exploiter ce sentiment religieux pour l'utiliser dans sa guerre de propagande, qui connaît un succès inattendu – en Hongrie, en Roumanie (Biliuță 2025) ou en Serbie (Rohdewald 2025). Toutefois, ces développements dépassent le cadre de cet article.

5. Conclusion

Cette contribution a commencé par un aperçu des conceptions d'autorité dans l'Église orthodoxe en Europe occidentale pour se terminer par une vision sombre sur l'avenir proche. La guerre russe en Ukraine et toutes ses ramifications ne sont certainement pas causées uniquement par ces conceptions d'autorité, mais celles-ci y jouent incontestablement un rôle. Le développement de l'Église orthodoxe en Europe occidentale participe à la radicalisation de la mentalité russe, phénomène que l'on peut mettre en parallèle avec la radicalisation de certains jeunes musulmans en Occident, même si les effets sont très différents (Gallant / Muxel 2018). L'Église orthodoxe a toujours été hésitante quant à la place qu'elle occupe dans la société occidentale, notamment parce que la communauté orthodoxe s'y est constamment renouvelée par des vagues migratoires très différentes. De plus, l'attitude ambiguë de l'Église orthodoxe envers les Églises catholique et protestante a compliqué l'intégration nette de cette dernière dans la société occidentale. Cependant, tout comme chez les musulmans, la vie en Europe occidentale a aussi ouvert de nouvelles perspectives, invitant les croyants à repenser leurs convictions fondamentales. C'est le cas de nombreux émigrés russes à Paris dans les années 1920, par exemple. La graine qui avait alors été semée ne meurt pas, mais s'est développée en une belle fleur, qui, malheureusement, est menacée par les mauvaises herbes tout autour, et surtout en Russie.

La lutte entre les trois formes d'autorité – l'autorité locale, l'autorité centrale (Constantinople) et l'autorité nationale/ethnique – est toujours d'actualité. Toutefois, le bouleversement géopolitique du début des années 1990 a radicalement changé la donne, que les avancées technologiques ont encore modifiée. Au lieu d'une frontière presque infranchissable entre le discours orthodoxe en Occident et la vie dans les sociétés communistes, le monde actuel offre des possibilités illimitées de construire une communauté et un discours mondiaux et de les diffuser effectivement. Puisqu'il n'est plus nécessaire pour les porteurs d'un tel discours de prouver leur compétence, celui-ci prolifère et la sagesse ainsi que la cohérence ne gagnent plus forcément.

Les tentatives de construire une structure d'autorité orthodoxe en Europe occidentale n'ont pas échoué, mais elles n'arrivent plus aujourd'hui à déborder du cadre étroit de la vie paroissiale et locale. À l'échelle régionale et mondiale, les Églises mères ont retrouvé leur poids, même si nombre d'entre elles ne disposent pas encore de l'expertise nécessaire pour tirer pleinement parti des possibilités techniques offertes par les médias numériques.

Bibliographie

- Arentzen, Thomas. 2016. *Ortodoxa och österländska kyrkor i Sverige* [Les Églises orthodoxes et orientales en Suède]. Stockholm : SST.
- Biliuță, Ionuț. 2025. « A Schism in the Making? Orthodox Diplomacy, Jurisdictional Conflict, and Geopolitical Negotiations Between Romanian and Russian Orthodoxy in the Post-Communist Era. » In *Fault Lines in the Orthodox World. Geopolitics, Theology, and Diplomacy in Light of the War in Ukraine*, éd. par Sebastian Rimestad / Emil Hilton Saggau. Cham : Palgrave Macmillan, 285-306.
- Bruneau, Michel. 1996. « Une immigration dans la longue durée : la diaspora grecque en France. » *Espaces, Populations, Sociétés* 2-3, 485-495.
- Collins, Robert. 2023. *Global Tensions in the Russian Orthodox Diaspora*. London : Routledge.
- Daldas, Nicolas. 2001. *Le patriarche œcuménique de Constantinople et le statut canonique de la « diaspora » orthodoxe de langue grecque – le cas de la France*. Katérini : Éditions Épektasis.
- Dima, Raluca. 2013. « Les discussions inter-orthodoxes sur le sujet de la diaspora et la décision de l'Église orthodoxe roumaine de réorganiser ses structures ecclésiales en France et en Italie après 1990. » *Codrul Cosminului* 19 (2), 229-256.
- Gallant, Olivier / Anne Muxel, éd. 2018. *La Tentation radicale. Enquête sur les lycéens*. Paris : PUF.
- Gauthier, François. 2020. *Religion, Modernity, Globalisation. Nation-State to Market*. London : Routledge.

- Gavrilyuk, Paul. 2020. *Pilgrims toward the Kingdom – the Beginnings of the International Orthodox Theological Association*. St. Paul, MN : IOTA Publications.
- Hämmerli, Maria. 2010. « Orthodox diaspora? A sociological and theological problematisation of a stock phrase. » *International Journal for the Study of the Christian Church* 10 (2-3), 97-115.
- Keller, Kerstin. 2016. « Wo fünf oder acht oder zwölf SchülerInnen zusammenkommen – Zum Orthodoxen Religionsunterricht in Deutschland. » In *Orthodoxie in Deutschland*, éd. par Thomas Bremer / Assaad Elias Kattan / Reinhard Thöle. Münster : Aschendorff, 103-114.
- Kolundžić, Radomir. 2016. « Orthodoxe Serben in Deutschland als ‹ Gastarbeiter › und ihre vermehrte Zuwanderung seit 1990. » In *Orthodoxie in Deutschland*, éd. par Thomas Bremer / Assaad Elias Kattan / Reinhard Thöle. Münster : Aschendorff, 45-50.
- Kulaçatan, Meltem / Harry Harun Behr, éd. 2020. *MIGRATION, Religion, Gender und Bildung. Beiträge zu einem erweiterten Verständnis von Intersektionalität*. Bielefeld : Transcript.
- Kupari, Helena / Tatiana Tiaynen-Qadir. 2021. « Women as Agents of Glocalization in the Orthodox Church of Finland. » In *Women and Religiosity in Orthodox Christianity*, éd. par Ina Merdjanova. New York : Fordham University Press, 206-240.
- Lossky, Olga. 2007. *Vers le jour sans déclin. Une vie d'Élisabeth Behr-Sigel*. Paris : Cerf.
- OBKD. 2017. « A Letter from the Bishops of the Orthodox Church in Germany to Young People concerning Love – Sexuality – Marriage. » <http://www.obkd.de/Texte/Brief%20OBKD%20an%20die%20Jugend-en.pdf>.
- Papathomas, Georgios. 2012. « ‹ Diaspora › ecclésiastique – Diaspora nationale et les ‹ Assemblées des Évêques orthodoxes › en Europe. » In *KANON XXII – Diaspora*, éd. par Carl G. Fürst / Richard Potz. Hennef : Roman Kovar, 99-118.
- Plank, Peter. 2007. « Der Ökumenische Patriarch Meletios IV. (1921-1923) und die orthodoxe Diaspora. » *Orthodoxes Forum* 21, 251-269.
- Pneumatikakis, Vasileios. 2012. « L'émigration russe et la naissance d'une orthodoxie française 1925-1953. » *Slavica bruxellensia* 8, 1-16.
- Pneumatikakis, Vasileios. 2014. *La géopolitique de la diaspora orthodoxe en France : territoire, pouvoir, identité*. Paris : Université Paris 8 (thèse inédite).
- Raeff, Marc. 1990. *Russia Abroad. A Cultural History of the Russian Emigration, 1919-1939*. New York / Oxford : Oxford University Press.

- Riccardi-Swartz, Sarah. 2020. « Enshrining gender : Orthodox women and material culture in the United States. » In *Orthodox Christianity and Gender. Dynamics of Tradition, Culture and Lived Practice*, éd. par Helena Kupari / Elina Vuola. London : Routledge, 115-130.
- Rimestad, Sebastian. 2012. *The Challenges of Modernity to the Orthodox Church in Estonia and Latvia (1917-1940)*. Frankfurt am Main : Peter Lang.
- Rimestad, Sebastian. 2021. *Orthodox Christian Identity in Western Europe. Contesting Religious Authority*. London : Routledge.
- Rimestad, Sebastian. 2025. « Conciliarity and Western European Orthodoxy in the Twentieth Century. » In *Wiley Blackwell Companion to Conciliarity in Modern Orthodox Christianity*, éd. par Irina Pärt / Andrey Shishkov / Alison Kolosova. Hoboken : John Wiley & Sons, 425-435.
- Rohdewald, Stefan. 2025. « « Katechon », « Third Rome », and « Holy War » : « Russian » and « Serbian World(s) » as Eschatological Geopolitical Exceptionalisms. » In *Fault Lines in the Orthodox World. Geopolitics, Theology, and Diplomacy in Light of the War in Ukraine*, éd. par Sebastian Rimestad / Emil Hilton Saggau. London : Palgrave, 109-146.
- SOP. 2009. « L'épiscopat roumain entend rassembler tous les orthodoxes roumains à travers le monde. » *Service orthodoxe de presse (SOP)* 347, 9-11.

A propos de l'auteur

Dr **Sebastian Rimestad** est chercheur à l'université de Leipzig en Allemagne. Il a fait ses études à Aberdeen (Écosse), Tartu (Estonie) et Erfurt (Allemagne), où il a obtenu son doctorat et son habilitation. Ses champs de recherche sont la religion dans la société moderne, l'Église orthodoxe et la conversion religieuse.

E-mail : sebastian.rimestad@uni-leipzig.de

Source de soutien financier

La composition de ce texte fut rendue possible grâce au financement de recherche par la *Deutsche Forschungsgemeinschaft* (DFG), bourse no. 443239708.

Abstract in English

The authority structures of the Orthodox Church are based on the administrative structures of the Roman Empire from the fourth century. They relate to the apostolic succession, on the one hand, and to the territorial principle on the other, which proclaims that every bishop has the sole responsibility for all inhabitants of a specific territory. In the modern world, where territorial delimitations are becoming less important because of technological advances and increased mobility, this structural principle becomes less enforceable. Since the 19th century, moreover, its disintegration has been helped along by the nationalisation of the ecclesiastical units and the steady stream of westward Orthodox migrants, toward the Latin Christian environment of Western Europe. This contribution looks at the development of authority structures of the Orthodox Church in Western Europe. It treats questions of diaspora and migration of modern means of communication and the various authority relations in and around the church as such.