

FRÉDÉRIC GABRIEL

DIFFICILES AUTOCÉPHALIES: ENTRE POLITIQUE ET ECCLÉSIOLOGIE

En octobre 2018, la communion entre le patriarcat de Moscou et celui de Constantinople a été rompue. En cause, la reconnaissance de l'autocéphalie de l'Église orthodoxe d'Ukraine, qui a remis sur le devant de la scène internationale cette forme ecclésiale bien spécifique. Notre enquête ne doit pourtant rien à l'actualité, et en prend même, en quelque sorte, le contre-pied¹. Commencé en 2015, ce volume a pour but d'historiciser et de déconfessionnaliser un sujet qui n'est bien souvent abordé que dans le cadre de la controverse, et construit à l'aune des revendications politico-identitaires contemporaines. Les autocéphalies sont des phénomènes particulièrement révélateurs des dynamiques d'une communauté en train de se former et qui veut accéder au gouvernement de soi. Quand on parle d'autocéphalie (au sens étymologique, «qui est sa propre tête»), c'est bien de gouvernement dont il est question, au point que cette forme a été centrale dans l'émergence des Empires bulgare et serbe au Moyen Âge, puis des nationalismes du XIX^e siècle dans le monde slave. En effet, le gouvernement se conçoit ici comme conjointement civil et ecclésiastique, avec toutes les dissensions qui peuvent advenir entre ces deux plans, mais aussi avec les instances extérieures (États limitrophes, Empires byzantin ou ottoman, patriarcats orientaux anciens, Église romaine, etc.). C'est pourquoi l'autocéphalie constitue toujours un sujet hautement polémique, miné par la propagande, et ces débats font souvent écran à une saisie historicisée et distanciée. Tel est ici notre objet: l'examen non partisan, non confessionnel et surtout comparatif d'une forme ecclésiale révélatrice de tensions profondes, qui est rarement étudiée en faisant un pas de côté par rapport aux controverses et aux rapports de force qu'elle suscite.

¹ L. Tatarenko a cependant esquissé une mise en perspective des événements très récents dans la postface de ce volume.

D'emblée, cet examen doit rappeler le piège sémantique des termes que nous utilisons couramment pour désigner une réalité transhistorique, et le danger de croire à son essence inchangée au cours des âges. Au contraire, on verra combien les phénomènes sont divers, alors même que l'objectif de nombreux discours officiels ecclésiastiques est d'instaurer une continuité naturelle entre des périodes différentes et des formes institutionnelles hétérogènes, d'autant que l'autocéphalie n'est pas séparable des notions ô combien délicates de peuple, d'*ethnos*, de nation et finalement d'État. D'où l'impératif d'observer et de comparer *des* pratiques d'autocéphalies sur le temps long d'un millénaire, en se gardant bien de passer du gouvernement à la norme, quand ce continuisme estime que cette dernière sort toute armée de l'Histoire avec l'autorité dont elle pare son antiquité.

Le choix de ce long millénaire, du IX^e au XXI^e siècle, s'explique par notre objet même: au XIX^e siècle, les nombreuses revendications d'autocéphalie se présentent à plusieurs reprises non pas comme la création d'une Église, mais comme la reviviscence, la réactivation d'une autocéphalie médiévale légitimée par son ancienneté, qui coïncide avec une héroïsation de l'indépendance politique. On se doute bien que les paramètres institutionnels, démographiques et géopolitiques sont fort différents, mais cet appel au passé est central dans la conscience de ceux qui forment l'Église et doit être pris en compte. Les discours qui se déploient autour de l'autocéphalie montrent, si besoin était, combien est importante la manière de se rapporter à son passé et de le construire en fonction des nécessités présentes. Face à ces mécanismes, l'historien n'est pas l'unique détenteur d'une neutralité axiologique illusoire, mais à tout le moins il ne se pose pas en juge des événements et n'a pas vocation à exalter un grand récit identitaire, mais à comprendre le contexte plutôt que l'instrumentaliser. Pour aborder de manière véritablement critique cette question essentielle de l'autocéphalie, il était nécessaire de reprendre à nouveaux frais le dossier sur la longue durée, seule à même de montrer les franches ruptures entre les pratiques anciennes et la théorie très récente.

Les IX^e-X^e siècles sont considérés comme l'époque inaugurale de l'autocéphalie dans le monde slave, un espace où cette forme d'Église est particulièrement prégnante. Précisément, le cas de la Bulgarie est exemplaire en ce qu'il nous apprend que l'autocéphalie en tant que telle est difficile à dater, et même à définir², tout simplement parce que, pendant longtemps, elle n'a été ni théorisée ni décrite canoniquement par une instance dogmatique supérieure: tout au

² Encore aujourd'hui, un spécialiste peut affirmer: « C'est toujours la notion de ce qu'est une Église autocéphale qui manque ». Pitsakis 2010, p. 41.

plus trouve-t-on quelques indications chez les canonistes byzantins du XII^e siècle. Concrètement, la création d'une Église autocéphale a résulté à chaque fois de négociations fortement dépendantes de la situation géopolitique et de ses particularités. Aujourd'hui encore, avec des arguments divers, les hypothèses des spécialistes de la Bulgarie médiévale ne se recourent que partiellement. Il serait donc trompeur d'introduire notre volume en systématisant de manière artificielle un sujet qui doit être saisi par le biais de ses singularités et détails, que l'on ne saurait sous-estimer.

On sait que, dès le milieu du IX^e siècle, le prince Boris, converti au christianisme, souhaite que la Bulgarie dispose d'une Église chrétienne indépendante, mais il entend détenir le droit de choisir son dirigeant³. Cette dernière revendication n'est pas acceptée par l'Église de Rome, et des liens plus étroits se développent à la fin des années 860 avec le siège de Constantinople – rappelons que lorsque le patriarcat de Constantinople a été créé, sa juridiction comprenait les diocèses du Pont, d'Asie et de Thrace, donc la partie sud-orientale de la péninsule balkanique. Face aux offres romaines, en 879, le concile de Constantinople décide que le patriarche n'interviendra pas dans les ordinations bulgares. À partir de ce moment-là, l'archevêché bulgare bénéficierait de fait d'une certaine indépendance. Pourtant, il reste difficile, pour les historiens d'aujourd'hui, de tomber d'accord sur la réelle portée que l'on peut attribuer à cette « autocéphalie ».

À partir de 927, le métropolite qui occupe le plus haut siège ecclésiastique de Bulgarie est dit *protothronos*, et, malgré un manque patent de documentation, il semble que Preslav ait désormais une dignité patriarcale, mais les sources byzantines ne l'enregistrent pas. Aujourd'hui, *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity* parle de patriarcat autocéphale pour l'Église bulgare à partir de 925⁴, mais Günter Prinzing propose la période comprise entre 927 et peu après 934. Pour sa part, Christian Hannick remarque que si, en octobre 927, un traité de paix est signé entre l'empereur Romain Lécapène et le souverain bulgare reconnu comme un empereur (*basileus*), Pierre, il n'y est pas question d'administration ecclésiastique, et pour lui, il n'est pas possible de parler d'émancipation juridictionnelle de l'Église bulgare avant l'époque du Second Empire bulgare, au XIII^e siècle.

Ces différentes datations sont révélatrices des interprétations possibles des sources (lacunaires), des enjeux politiques et identitaires, mais aussi de l'absence, pendant longtemps, de codification prédéterminée de l'autocéphalie. Judicieusement, Pierre Gonneau

³ Voir le chapitre d'Angel Nikolov.

⁴ Antonova 2011, p. 83.

rappelle que les historiens sont tributaires d'un « *récit de l'autocéphalie* », en raison du manque de sources⁵, et Stéphane Yerasimos constate :

La géographie ecclésiastique balkanique du Moyen Âge, basée sur des sources rares et souvent contradictoires, sera l'objet d'âpres discussions et polémiques depuis le XIX^e siècle. Chacun y cherchera la justification de ses revendications territoriales dans l'aire d'expansion maximale de l'Église dont il se considère l'héritier, et arguera des titres dont s'est parée son Église comme d'autant d'arguments de souveraineté⁶.

On aurait tort, en conséquence, de systématiser *a posteriori* les processus des autocéphalies et encore plus de classer les cas historiques en fonction de cette systématisation. Ces premiers éléments nous renseignent aussi sur le rôle décisif des souverains dans l'émergence de quelque chose qui ressemble à l'autocéphalie : ils font en sorte d'une part d'intervenir dans le choix du chef de « leur » Église autocéphale, tout en évitant de faire appel au patriarcat historique dont dépend ou dépendait la circonscription dont il est question, et d'autre part de faire reconnaître à celle-ci une dignité qui soit en accord avec cette indépendance. S'il ne faut pas réduire leur rapport à une causalité simpliste, les deux plans politiques et ecclésiastiques sont fortement imbriqués, et à propos de la Bulgarie justement, Marcel Pirard résumait :

Alors qu'en théorie l'autocéphalie consiste dans le droit du synode local d'élire son *primus inter pares* et de s'auto-administrer, cette structure a souvent été l'aboutissement d'un processus d'émancipation où les revendications et les initiatives des chefs séculiers étaient plus décisives que les critères canoniques que sont la maturité spirituelle et le rayonnement de la région ecclésiastique en question⁷.

On remarquera la différence entre la *théorie* et l'*aboutissement* d'un processus sur lequel nous nous concentrons dans notre volume. Il convient donc d'insister sur le rôle du pouvoir politique. Ainsi, Günter Prinzing a noté combien, malgré l'autocéphalie, les archevêques d'Ohrid étaient liés à l'empereur byzantin⁸. C'est lui qui valide leur élection, et la plupart des hiérarques de

⁵ Voir le chapitre de Pierre Gonneau, ainsi que Esbroeck 1991, p. 493 : « De toutes les sources, celles qui peuvent servir à établir l'historicité d'un droit courent davantage le risque d'avoir été créées de toute pièce, sinon d'avoir été altérées ».

⁶ Yerasimos 1992, p. 148. Les phénomènes d'autocéphalie exemplifient à merveille le continuisme narratif présenté sous le mode d'un positivisme historique, descriptif et donc indiscutable, transformé pour finir en norme juridique. Ce continuisme est d'abord celui de la transmission des traditions, rapidement doublé de la légitimité qui s'en dégage – les listes épiscopales en sont un bon exemple.

⁷ Pirard 1980, p. 358.

⁸ Prinzing, *Autocephalous*, p. 371.

l'archevêché sont des Byzantins. La souveraineté de l'empereur ou du prince englobe tout naturellement les questions ecclésiastiques du territoire, et le phénomène d'autocéphalie est donc, dans ce cas-là, une revendication qui s'inscrit d'abord dans un contexte géopolitique. Quand l'Empire byzantin annexe la Bulgarie en 1018 tout en reconnaissant à Ohrid un statut spécifique d'archevêché autocéphale, l'empereur se réserve le droit de choisir le nom du patriarche à élire au sein d'une courte liste que lui soumet le synode d'Ohrid⁹. Même si l'on considère que l'ancienne Église autocéphale bulgare devient alors un archevêché autocéphale, c'est donc malgré tout avec un statut particulier impliquant un lien de subordination à l'égard de l'empereur byzantin¹⁰. Il y a bien d'autres exemples qui illustrent cette action impériale: c'est Théodore I^{er} Laskaris qui demande au patriarche de Nicée d'ordonner Sava Nemanjić archevêque de Serbie. En 1219, la Serbie devient ainsi un archevêché autocéphale, et Sava obtient du patriarche que le synode local puisse à l'avenir élire et consacrer de nouveaux archevêques¹¹. Cet épisode intervient deux ans après un événement politique important, l'institution d'un royaume de Serbie, et correspond surtout au moment où la dynastie byzantine régnante de l'Empire byzantin a été chassée de Constantinople par la quatrième croisade en 1204, le patriarche qui réside alors à Nicée se présentant comme le seul légitime. Si l'autocéphalie serbe est acquise dans une période de profonde faiblesse du pouvoir politique byzantin, il est notable qu'il soit malgré tout fait appel à l'empereur de Nicée pour obtenir ce statut, et que l'on spécifie que son nom – comme étant celui du légitime empereur – doit être commémoré dans les diptyques. L'émergence de l'autocéphalie relève donc au plus haut point de rapports diplomatiques, et en retour, elle a des effets politiques: c'est l'archevêque qui officie lors de la cérémonie d'intronisation du roi de Serbie. Elle occasionne aussi la réaction des autres sièges: ainsi, en 1220, Démétrios Chomatènos, fin canoniste et archevêque d'Ohrid, proteste contre l'ordination de Sava et la juge non canonique, car elle ampute sa propre juridiction qui s'étendait aussi à la Serbie et elle a en outre été validée par Théodore Laskaris qui n'est pas compétent

⁹ Prinzing, *Autocephalous*, p. 359.

¹⁰ Voir le chapitre de Günter Prinzing. L'archevêque Démétrios Chomatènos justifie l'autocéphalie de l'archevêché d'Ohrid en l'identifiant à Justiniana Prima, siège directement fondé par Justinien au VI^e siècle avec un statut spécifique en tant que ville « impériale ». En réalité, le siège de Justiniana Prima, abandonné dès le VII^e siècle, n'a rien à voir avec Ohrid: les archéologues identifient aujourd'hui cette ville disparue avec le site de Caričin Grad. À ce sujet, voir les publications issues des fouilles réalisées sur ce site, en dernier lieu Bavant – Ivanišević 2019.

¹¹ Voir le chapitre de Srđan Pirivatrić.

dans ce domaine. Agissant ainsi, Chomatènos se place du côté des seigneurs d'Épire qui se sont opposés à Théodore Laskaris.

C'est un trait majeur des rapports de force qui voient l'émergence des autocéphalies balkaniques: elles «bénéficient» des périodes d'affaiblissement du pouvoir de Constantinople et du renforcement des structures civiles et militaires locales, ou pour le dire de manière encore plus marquée, la revendication d'autocéphalie accompagne des tentatives pour traduire en régime impérial (avec un modèle byzantin) une montée en puissance politico-militaire. À Moscou, le grand-prince Vasilij II obéit à la même logique lorsqu'il condamne fermement l'Union de Florence et se présente comme un défenseur fervent de l'orthodoxie, et donc de la pureté de l'Église de son territoire, contre l'empereur byzantin Jean VIII, tenant de l'Union¹². D'autres cas permettent de préciser cette importance géopolitique dans la compréhension des pratiques d'autocéphalies. Pour faire contrepoids à l'autorité patriarcale de Constantinople comme aussi à l'autorité impériale byzantine, Kalojan, de la dynastie bulgare des Asen, prend contact avec l'Église romaine, désireuse de développer son influence vers l'Est¹³. Il cherche à obtenir une double reconnaissance, celle du titre impérial pour lui-même et du titre patriarcal pour l'archevêque de Târnovo. Les évolutions politiques, militaires et diplomatiques conduisent le pape, face à la pression byzantine, à reconnaître en 1203 Kalojan comme roi de Bulgarie et l'archevêque de Târnovo comme primat. Cependant, après le retour de la Bulgarie dans l'obédience constantinopolitaine, des tractations conduisent à l'éviction de l'archevêque en place, perçu comme trop unioniste par l'Empire de Nicée. Le nouvel archevêque de Bulgarie est ordonné à Nicée en 1234, et en 1235 le patriarche byzantin lui confère le titre de patriarche sur ordre de l'empereur de Nicée. C'est donc la diplomatie politique qui prime: comme le note Jonel Hedjan, l'autocéphalie aura mis cinquante ans à s'instaurer.

Après 1330, le royaume serbe acquiert militairement un poids décisif dans les Balkans, notamment en gagnant des territoires

¹² Voir le chapitre de Pierre Gonneau. Après la fin de l'ancienne Union soviétique, le patriarche de Moscou, Alexis II, s'est réclamé de la culture slave pour régir en même temps la Russie, la Biélorussie et l'Ukraine. On se situe bien au niveau impérial et non pas national. Là où l'ancienne structure politique a disparu, le patriarcat de Moscou entend faire perdurer une unité orthodoxe appuyée sur l'idée d'Église impériale, qui, par définition, n'est pas restreinte à un État ou à un peuple – voir le chapitre de Kathy Rousselet.

¹³ Voir le chapitre de Jonel Hedjan et Patlagean 2000, p. 828: «les souverains ont oscillé entre l'obédience de Constantinople et celle de Rome dans la recherche de leur légitimité, de leurs appuis, et en fonction aussi de leur assiette territoriale du moment.»

sur l'Empire byzantin¹⁴. Le patriarcat de Peć est autoproclamé au concile de Skopje en 1346, à l'image de l'autoproclamation de Stefan Dušan comme empereur: pour ce couronnement, un patriarche était nécessaire, et l'interdépendance soumet alors ce dernier aux impératifs politiques. L'Empire byzantin réagit: sans doute vers 1352-1353, le patriarche byzantin Kallistos I^{er} excommunie Dušan, le patriarche de Serbie et ses évêques. Encore faut-il remarquer que des raisons politiques sont sans doute à l'origine d'une telle condamnation. L'Empire serbe est pris dans la guerre civile que se mènent les deux coempereurs byzantins Jean VI Cantacuzène et Jean V Paléologue. Dušan soutient finalement ce dernier, et Cantacuzène obtient que Kallistos procède à l'excommunication. La proclamation du patriarcat autocéphale débouche donc sur un schisme – qui n'est levé qu'en 1375 – quand, à l'issue de plusieurs tractations liées à une nouvelle situation politique (notamment à cause de la menace turque grandissante), le patriarcat de Constantinople concède à l'Église serbe le statut de patriarcat, mais avec des réserves. Dans les sources grecques, ce genre de « patriarcat » n'est d'ailleurs jamais considéré sur un strict pied d'égalité avec les autres patriarcats historiques: vers 1361-1362 Kallistos I^{er} rappelle que le patriarche autocéphale de Bulgarie a des obligations envers le siège de Constantinople, son statut particulier ne découlant que de l'insistance impériale. On n'est donc pas dans le cas d'une pleine autocéphalie, mais plutôt d'un degré d'indépendance un peu inférieur, selon Jonel Hedjan. Cette « autocéphalie » était en réalité un moyen, pour le patriarcat de Constantinople, de ne pas perdre complètement son autorité dans les Balkans. Cet état de fait décisif permet de mieux comprendre les autocéphalies médiévales.

On peut ainsi émettre l'hypothèse que l'existence de l'Empire byzantin rendait (presque) impossible l'indépendance ecclésiastique complète. En témoigne la célèbre lettre du patriarche Antoine IV au prince de Moscou qui, en 1393, rappelle à l'ordre ce dernier, en lui disant qu'il ne doit pas empêcher le métropolite de commémorer le nom de l'empereur byzantin dans les diptyques, car « il n'y a pas d'Église sans empereur ». Ce principe a des conséquences précises qui ne sont pas indifférentes pour l'autocéphalie: « l'Empereur tient dans l'Église une place que ne peut avoir aucun souverain local. Ce sont les empereurs qui ont confirmé la religion dans l'univers, réuni les conciles œcuméniques, sanctionné les canons, combattu les hérésies, établi les primats, la division des provinces

¹⁴ Voir le chapitre de Jonel Hedjan. Plus généralement, pour deux présentations synoptiques, voir Yerasimos 1992 et Patlagean 2000.

et des diocèses¹⁵ ». Voilà un rappel appuyé au titulaire du siège de Kiev, résidant à Moscou, de ses devoirs envers l'empereur byzantin. Plus largement, Jean Meyendorff résumait :

L'une des gloires du christianisme orthodoxe byzantin est son expansion missionnaire vers le nord : à partir du IX^e siècle, plusieurs peuples slaves furent baptisés par des missionnaires grecs et reçurent l'héritage culturel de l'Orient chrétien. L'un des éléments inévitables de cet héritage était le système politique de Byzance, intrinsèquement lié, durant tout le Moyen Âge, à l'Église orthodoxe et à ses traditions : la « dyarchie » que constituaient à Constantinople l'empereur et le patriarche était le fondement même de la « symphonie » entre l'Église et l'État. Ce système fut transplanté, tel quel, dans les États slaves. Toutefois, le souverain de Constantinople continuait à être, en droit, l'empereur universel, l'héritier légitime de Constantin et de Justinien¹⁶.

Avant que l'institutionnalisation ecclésiastique ne finisse par distinguer au XIX^e siècle les deux termes de manière plus stricte¹⁷, l'*autocéphalie* est proche d'une *autonomie* plus ou moins avancée, elle correspond essentiellement à la constitution d'une hiérarchie ecclésiastique désignée localement, et donc très probablement slavophone, mais conservant encore une sujétion symbolique à l'égard de Constantinople. La codification de l'autocéphalie comme stricte indépendance doit être datée du XIX^e siècle. Dans le cas de la Serbie médiévale, on pourrait simplement parler d'une forme d'autonomie plus avancée que dans d'autres régions orthodoxes.

En revanche, la période moderne a apporté une évolution sur ce point, car la disparition de Byzance a permis de présenter les Églises autocéphales comme des institutions qui jouissaient d'une sorte d'indépendance politique, ne relevant que des souverains locaux (la commémoration de l'empereur n'ayant plus de sens). C'est grâce à cette acception que l'Église orthodoxe serbe de la monarchie des Habsbourg, la métropole de Karlovci, a fini par être considérée comme une institution « autocéphale¹⁸ ». Cependant il est bien visible en Moscovie que la rupture avec Constantinople n'est pas consommée à cause de l'existence d'une Église autocéphale, mais à cause de l'existence d'un *patriarcat* autocéphale : ce facteur avait joué aussi lors de la proclamation par l'empereur serbe Dušan – concurrent de l'empereur byzantin – du patriarcat autocéphale

¹⁵ *Regestes I/6*, n° 2931, p. 211. Gilbert Dagron va jusqu'à dire : « Dans les structures propres à l'Orient, l'empereur de Constantinople occupe à peu près la même place que le pape de Rome. » Dagron 1996, p. 320.

¹⁶ Meyendorff 1965, p. 38-39.

¹⁷ Pitsakis 2010, Erickson 2013.

¹⁸ Voir le chapitre de Laurent Tatarenko.

serbe, entraînant un schisme entre Peć et Constantinople de 1346 à 1375.

Ces évolutions contingentes sont importantes pour notre sujet, car elles montrent combien les phénomènes d'autonomisation et d'autocéphalie peuvent être complexes, évolutifs et toujours sujets à de nouvelles discussions en fonction de la conjoncture, non seulement en ce qui concerne l'émergence des autocéphalies, mais aussi quant à leur disparition : rappelons ainsi la fin du patriarcat de Tărnovo (Bulgarie) en 1393, et la fin du patriarcat de Peć (Serbie) après 1459, à cause de la chute politique de la structure civile qui leur conférait leur consistance. Autre signe décisif du changement apporté par l'époque moderne et la disparition de l'Empire byzantin : le rétablissement du patriarcat de Peć en 1557, qui se sépare de la juridiction d'Ohrid, n'est pas le résultat d'un acte du patriarcat de Constantinople mais du sultan. Déjà, à la suite de la conquête de Constantinople par les Turcs en 1453, l'équilibre des patriarcats historiques avait été modifié. Pour Moscou, c'était une raison décisive pour gagner son indépendance, son autocéphalie étant finalement reconnue par le patriarcat de Constantinople en 1589 en vue d'un ralliement à une coalition militaire contre les Ottomans¹⁹.

On voit donc comment différents degrés d'indépendance coexistent et touchent divers aspects du gouvernement ecclésiastique, et surtout combien les modalités de cette indépendance résultent de négociations et de rapports de force. Ce point est essentiel, car il n'entre pas *a priori* dans les considérations internalistes de l'autocéphalie, qui la situent dans le cadre de la définition de l'unité de l'Église, première de ses caractéristiques dans le Symbole de Nicée-Constantinople²⁰. Sous cette apparente simplicité de la qualification se loge une souplesse remarquable de pensées et de pratiques de l'unité qui se sont déployées au cours de l'histoire dans diverses directions. L'autocéphalie est l'une d'elles et renvoie à l'origine aux archevêques et aux métropolitains, élus localement sans requérir la validation d'une instance supérieure. Le lien entre le choix de la tête – une procédure qui revient à *se* donner son propre dirigeant – et la qualification de l'institution dans son ensemble témoigne d'un rapport entre les divers niveaux d'autorité et révèle les étapes de la construction ecclésiale et l'importance administrative

¹⁹ Auparavant, depuis 1325, Moscou était le lieu de résidence du métropolitain de Kiev. Le siège de Kiev, suffragant du patriarcat de Constantinople, avait été déplacé en raison de la destruction de la ville par les Tatars en 1240 d'abord à Vladimir, puis à Moscou. Pour la période des XV^e-XVI^e siècles, Pierre Gonneau et Véra Tchentsova évoquent la proximité avec une « autocéphalie de fait ».

²⁰ À ce sujet, voir Gabriel 2016.

du choix des pasteurs. La tête *fait* communauté en tant que guide des fidèles, centre de décision, fonction d'appel, et plus largement, comme en témoignent les diptyques²¹, figure d'unification et de reconnaissance. Si l'on se sépare de la tête, l'accusation de schisme n'est pas loin; et le modèle de la tête est appliqué à plusieurs échelles, celle de toute la chrétienté, celle du patriarcat, celle du siège métropolitain, etc. À côté de la *tête* à proprement parler, le chef de l'Église autocéphale, on n'oubliera pas cette autre forme de l'unité: l'échelon synodal, qu'il s'agisse du synode des évêques, ou plus largement du concile œcuménique.

Le modèle institutionnel de l'autocéphalie, développé à l'origine dans le cadre du christianisme byzantin, place néanmoins l'observateur devant un paradoxe qui présente un véritable problème ecclésiologique. L'autocéphalie se révèle à la fois comme une expression originale de l'idée d'unité de l'Église, fondant sa légitimité sur l'impératif d'une reconnaissance extérieure, même tardive, et dans le même temps, elle traduit généralement des aspirations centrifuges de la part des structures religieuses locales²². Cette contradiction conduit à réfléchir sur les instances en mesure de décider de l'autocéphalie et sur les processus qui conduisent à sa validité ecclésiologique. L'autocéphalie intègre ainsi dans son origine même un élément qui tempère l'indépendance proclamée et qui motive une salve de questions qui sont autant de fils rouges de notre livre: l'autocéphalie est-elle un raidissement de l'Église locale ou une intensification de la communion intra- et inter-ecclésiale, dès lors que celle-ci définit mieux son fonctionnement? Jusqu'à quel point l'indépendance dépasse-t-elle la pure administration pour devenir l'expression ou l'annonce d'une différenciation culturelle ou politique? Comment situer cette indépendance ecclésiastique face aux notions de schisme et d'autonomie, qui, tout en s'en distinguant, partagent avec elle des frontières communes qui ne sont pas toujours aisées à définir? Comment concevoir la primauté dans la dialectique créée entre indépendance et reconnaissance? Quels en sont les ressorts internes et les effets externes?

Avec l'autocéphalie, on parle bien d'une relation d'Église à Église, mais d'une relation dissymétrique, et donc hiérarchique²³, ce dont témoigne encore aujourd'hui l'usage très fréquent (et critiquable) de l'expression d'« Église mère », utilisée par la papauté médiévale pour désigner l'Église romaine comme mère de toutes

²¹ Sur l'usage des diptyques, voir le chapitre de Daniel Galadza, et *infra* n. 32.

²² Par rapport à l'organisation latine, voir Tusso – Sanfilippo 2014.

²³ Sur la notion de hiérarchie, voir Purpura 2018.

les Églises²⁴. Si l'« Église mère » nourrit et enseigne, c'est elle aussi qui surveille et corrige : le terme peut facilement jouer sur les deux plans et il est clairement investi dans des rapports de pouvoir et de sujétion, sous couvert de filiation²⁵. La reprise sans distance de cette catégorie dans nombre de travaux pose problème, d'autant que les phénomènes d'autocéphalie mettent particulièrement en relief les questions de légitimité et de rapports de pouvoir entre sièges. À côté des sièges qu'on dit fondés par les apôtres et qui sont cités dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, à quoi peuvent prétendre les autres²⁶ ? Pourquoi voudraient-ils prendre leur distance avec une telle filiation apostolique, à laquelle est attribuée une évidente valeur symbolique et juridictionnelle ? L'aura des sièges anciens, leur charisme se traduit en effet par un pouvoir d'organisation ; mais même au sein de ces sièges « apostoliques », une concurrence évidente s'est mise en place pour défendre une prééminence liée à un prestige plus grand ou plus ancien et attestée par des textes hagiographiques, bien souvent pseudépigraphes, comme le note Enrico Morini à propos de Chypre et de sa légende de fondation par Barnabé, une Église qui tient précisément à se positionner face aux grands patriarcats²⁷. L'apostolicité se traduit par une autonomie juridictionnelle, et le terme même d'autocéphalie découle de l'importance accordée à la tête dirigeante. En raison des procédures institutionnelles, les anciens patriarcats ont tendance à considérer les autocéphalies comme une exception à la règle produite par une sorte de privilège dont ils seraient eux-mêmes les garants. De ce point de vue, il n'est pas possible de qualifier les patriarcats historiques d'« autocéphales » : ils apparaissent d'emblée comme un échelon supra-hiérarchique, alors que les Églises qui souhaitent devenir autocéphales réclament un changement de statut. Pour cette même raison, on ne saurait dire que toutes les Églises étaient à l'origine autocéphales²⁸ : si leurs sièges étaient plus ou moins indépendants, l'échelon patriarcal n'apparaît que dans un second temps, et une Église autocéphale est précisément une Église qui

²⁴ À ce sujet, voir le second chapitre de Marie-Hélène Blanchet et Konstantin Vetochnikov.

²⁵ Là encore, le remploi se fait à plusieurs échelles : dans le *Synodikon* de Boril (XIII^e-XIV^e s.), qui évoque l'érection de Târnovo en patriarcat, l'image de l'« Église mère » est utilisée pour désigner cette dernière comme « mère des églises de l'Empire bulgare ». Voir le chapitre de Jonel Hedjan, et Blanchet 2021.

²⁶ Voir le chapitre d'Enrico Morini.

²⁷ Pour le cas de la légende de fondation de Barnabé, voir Rouquette 2017. Pour notre géographie, voir Erdeljan 2017.

²⁸ Comme le fait par exemple Jean Meyendorff (Meyendorff 1965, p. 44). Il reprend sans doute ce thème à Balsamon : voir Pitsakis 2010, p. 21 et le premier chapitre de Marie-Hélène Blanchet et Konstantinos Vetochnikov.

se détache du patriarcat dont elle dépend (en dehors du cas de Chypre, qui n'a été qualifiée qu'*a posteriori* d'Église autocéphale).

Le privilège que nous venons d'évoquer est remis en cause par Moscou, qui n'est pas un patriarcat historique, mais qui a fini par se doter d'un pouvoir et d'un prestige qui entend être équivalent, sinon supérieur, à celui de Constantinople. La rivalité entre Constantinople et Moscou est désormais bien installée depuis plusieurs siècles, et tout récemment, il est révélateur que ce soit une question d'autocéphalie (celle de l'Église de Kiev²⁹) qui ait cristallisé leur opposition. Chaque patriarcat revendique le pouvoir exclusif d'accorder ou non l'autocéphalie du territoire disputé. Les patriarcats se confrontent par territoires interposés, et les Balkans tout comme l'Ukraine sont justement des espaces de frontières et de zones d'influence³⁰.

Auparavant, comme Laura Pettinaroli le rappelle, la conférence inter-orthodoxe organisée à Moscou en juillet 1948 coïncide, ce n'est pas anodin, avec la célébration du 500^e anniversaire de l'autocéphalie (de fait) de l'Église de Russie. Les Églises orthodoxes autocéphales y participent, et à cette occasion, l'autocéphalie apparaît comme un modèle propre à l'orthodoxie, susceptible d'être opposable à l'Église catholique, créatrice de schismes. L'unité de l'Église est l'une des thématiques centrales de cette conférence, une unité spirituelle panorthodoxe contre le Vatican, mais le patriarcat de Moscou prend des précautions pour que cette unité ne soit pas perçue par les Églises conviées comme l'indice d'une domination, qui est attaquée comme étant la marque propre d'une Rome qui hérite son impérialisme de son passé païen. Il ne s'agit d'ailleurs pas d'une réunion orthodoxe interne : de toute évidence, elle entend se prononcer sur des sujets internationaux (comme l'œcuménisme) et faire entendre une voix qui pèse bien au-delà de l'orthodoxie³¹.

Historiquement, les phénomènes d'autocéphalie décrivent des *rappports* entre Églises (qui dit reconnaissance de l'autocéphalie

²⁹ Déjà, en 1682, c'est le grand hetman de la Couronne polonaise qui considérait que Kiev méritait « d'être son propre chef » : une telle déclaration envoyée aux orthodoxes de Kiev s'opposait aussi bien à un éventuel rapprochement avec Moscou qu'à l'obéissance au patriarcat œcuménique. Durant toute la seconde moitié du XVII^e siècle, les velléités d'indépendance du siège de Kiev sont scrupuleusement surveillées par le patriarcat de Constantinople. C'est bien *au nom* du patriarcat de Constantinople que celui de Moscou est autorisé à administrer Kiev, sans que la géographie ecclésiastique ni l'autorité ultime ne soient modifiées. Ces arrangements conduisent l'Église de Kiev (antérieure à la création officielle du siège de Moscou, et située dans une zone d'affrontements entre la Pologne-Lituanie, l'État moscovite et l'Empire ottoman) à bénéficier d'une relative autonomie. Voir le chapitre de Véra Tchentsova.

³⁰ Voir le chapitre de Kathy Rousselet.

³¹ Voir le chapitre de Laura Pettinaroli.

dit communion³²), et non pas seulement l'instauration en droit et en fait d'une indépendance complète, codifiée et définitive. Une constante demeure: ces rapports entre Églises sont d'abord dépendants de circonstances politiques, militaires, économiques, et souvent l'indépendance se situe au niveau du fonctionnement «administratif» de l'Église locale, alors que la communion doctrinale et liturgique avec les autres Églises est attestée. Mais un autre paramètre n'est pas dénué d'importance, c'est celui de la langue et de l'*ethnos*. L'aspect linguistique s'ajoute à la défense territoriale et la renforce: la slavisation de la liturgie et du personnel ecclésiastique suit cette dynamique, c'est un élément décisif du rapport à soi et aux autres Églises³³. Mais, on l'a vu, il y a des cas très différents d'autocéphalie, et si l'on veut éviter de tomber dans une compréhension univoque et artificiellement unificatrice des phénomènes d'autocéphalie, il faut garder à l'esprit les singularités des situations et des chronologies. Dans l'archevêché d'Ohrid à l'époque médiévale, la répartition géographique des diocèses a varié entre des zones de peuplement albanais, grec, serbe et bulgare, si bien que des peuples très différents en ont fait partie: ainsi, dans ce cas précis, on ne peut parler d'Église nationale ou d'Église d'État comme pour Peć ou Tărnovo. Pour autant, cet archevêché a été investi comme un centre de la culture bulgare ou slavomacédonienne, surtout à partir du XV^e siècle, et ses essais de restauration ont renvoyé à des soubassements ethniques qui sont devenus

³² Rituellement, la manifestation de la communion ecclésiale se signale dans les diptyques (voir les chapitres de Daniel Galadza, Jonel Hedjan, Job Getcha et Georgică Grigoriță). À l'origine, le célébrant fait mention uniquement de son supérieur immédiat (le prêtre nomme l'évêque, l'évêque nomme le métropolitain, etc.). Les formes changent au cours de l'histoire, et après la création du patriarcat de Moscou en 1589 – qui devient donc autocéphale –, on voit apparaître au milieu du siècle suivant une forme «pyramidale» des commémorations: en plus du métropolitain, on nomme désormais le patriarche de Moscou. De même, et c'est un point décisif pour notre sujet, apparaissent les noms des primats des autres Églises autocéphales, autrement dit, on explicite par ce biais une reconnaissance réciproque des différentes Églises autocéphales, avec un classement hiérarchique des noms prononcés et honorés. Comme le remarquent John H. Erickson et Daniel Galadza, cette commémoration représente un signe fort et un choix qui indique la situation de telle ou telle Église. Ainsi, au XVII^e siècle, le patriarche de Constantinople entend rester le supérieur canonique du métropolitain de Kiev, qui doit commémorer le nom du patriarche œcuménique avant celui du patriarche de Moscou (voir le chapitre de Véra Tchentsova).

³³ Voir les chapitres de Günter Prinzing, Christian Hannick, Srđan Pirivatrić, Bernard Lory et Goran Sekulovski. Sur la langue, Ramet 1988, p. 5: «Historically, autocephaly has been the surest guarantee that the local clergy would be natives and that the language of the pulpit and of liturgy would be the local language.»

la règle aux XIX^e-XX^e siècles³⁴. Et justement cette situation fait polémique, car elle est perçue comme une dérive ethnique au sein d'une Église, qui, par définition, ne prend pas ce critère en compte pour faire communauté. Le caractère « national » des institutions autocéphales contemporaines soulève aussi la question épineuse du rattachement juridictionnel des diasporas, établies par définition hors de leur territoire d'origine, et il continue d'alimenter les litiges entre les autorités ecclésiastiques concurrentes.

Ainsi, pour notre sujet, une rupture majeure est intervenue au XIX^e siècle, dont on pourrait dire qu'il est le siècle de l'invention ou de la réinvention de l'autocéphalie telle que nous la connaissons aujourd'hui, une autocéphalie s'appuyant sur une référence au passé, mais constituée sur des bases essentiellement ethniques et nationales qui n'ont pratiquement rien à voir avec le modèle médiéval. Autrement dit, au moment où l'autocéphalie devient véritablement un terme technique, avec un usage répandu, ses nouvelles dimensions ethnico-politiques en font une notion problématique. Après la période médiévale de l'emprise byzantine, après la période moderne liée à la domination ottomane, une troisième période bien identifiable du point de vue des pratiques de l'autocéphalie se distingue donc avec cet âge des Nations³⁵ : « Political state independence was followed by churches claiming their own victories against the centralized religious authority of Constantinople to the extent that, by the end of the nineteenth century, independent (autocephalous) churches were intentionally recognized as national seats of religious power³⁶ ». À l'universalité impériale succède la revendication de la légitimité nationale qui ne saurait tolérer trop longtemps la tutelle d'un patriarcat sans empereur, lequel, en outre, n'est plus en terre chrétienne. En somme, il s'agit de secouer le joug d'une double domination (le pouvoir ottoman, le patriarcat de Constantinople), encore forte

³⁴ Voir le chapitre de Goran Sekulovski. Cf. Leustean 2014, p. 10 : « For Bulgaria and Serbia, the perennialist concept conflicted with competing religious jurisdictions and geographical boundaries of their nations. The Bulgarian Church claimed to be a direct descendent of the Bulgarian Patriarchate (927-1018), which initially had its first headquarters in Preslav, and was located in Ohrid during the First Bulgarian State (1018) and as part of the Patriarchate of Tŭrnovo (1235-1393), while the Serbian Church saw its territory fragmented between the Patriarchate of Peć (1346-1463 in medieval Serbia and 1557-1766 in the Ottoman Empire), the Karlovci Metropolitanate (1691-1920 in the Habsbourg Empire), and Orthodox churches in Dalmatia, Bosnia-Herzegovina, and Montenegro ».

³⁵ Sur ce phénomène, voir Thiesse 1999 ; Marx 2003 ; Gatt – Yakobson 2012 ; Leustean 2014.

³⁶ Leustean 2014, p. 3 et 8 : « Nationalism resonated among the people of Southeastern Europe not only due to political aspirations but also due to mobilization of Orthodox churches in this process ».

à la fin du XVIII^e siècle³⁷. Rappelons que, au profit du patriarcat œcuménique, le patriarcat de Peć a été supprimé en septembre 1766, et que l'archevêché autocéphale d'Ohrid renonce à son statut au même moment (en janvier 1767), sa circonscription ecclésiastique disparaissant même en tant que telle – elle relève désormais du diocèse de Prespa³⁸. Reste le paradoxe de l'octroi du statut autocéphale: au cours du XIX^e siècle, c'est le patriarcat de Constantinople qui accorde, plus ou moins rapidement, ces autocéphalies, même si d'autres processus sont possibles.

Ainsi, en mars 1870, à l'issue de discussions réunissant trois Grecs et trois Bulgares, l'Empire ottoman instaure de lui-même, par un *firman*, un exarchat bulgare: celui-ci se voit comme le rétablissement du patriarcat d'Ohrid et se trouve de fait relativement indépendant du patriarche de Constantinople, lequel n'a pas reconnu ces nouvelles dispositions³⁹. La nomination de l'exarque et des évêques est soumise à la validation d'un *berat* ottoman. Ce nouveau statut provoque la démission du patriarche œcuménique, mais il est malgré tout mis en place en mai 1872, et l'Église bulgare déclare son autonomie, ce qui aboutit à un schisme dès le mois de septembre, les Bulgares étant accusés de faire preuve de phylétisme, une hérésie pour le concile Constantinople de 1872 qui décide de cette séparation⁴⁰. En conséquence, le pouvoir ottoman, qui entend garder de bons rapports avec le Phanar, fait parfois des difficultés pour accorder un *berat* à l'exarchat. Face à ces difficultés, certains diocèses approchent même Rome pour obtenir un statut d'uniates⁴¹. En outre, l'exarchat s'étend peu à peu au-delà des quinze diocèses initiaux à la faveur de votes plébiscitaires de la population, ce qui a pour conséquence, dans certaines régions, d'installer une double hiérarchie composée d'« exarchistes » et de « patriarchistes ».

En juillet 1878, le découpage géographique des Balkans est transformé par le traité de Berlin, et l'exarchat est divisé en trois parties: la Principauté de Bulgarie, la province autonome

³⁷ Yerasimos 1992, p. 151.

³⁸ Voir le chapitre de Goran Sekulovski.

³⁹ Voir le chapitre de Bernard Lory.

⁴⁰ Pnevmatikakis 2015.

⁴¹ À l'époque moderne, les tentatives d'union correspondent parfois à une réaction face à une tentative d'indépendance malheureuse en contexte orthodoxe, et s'y ajoutent parfois des raisons financières. Restreintes territorialement, elles ne sont pas conçues au début comme un basculement ecclésiologique, mais se rapprochent plus d'un acte administratif. Surtout, certaines de ces unions consistent à revendiquer une large autonomie (juridique et pastorale), comme dans le cas des *XXXII Articles* que l'épiscopat ruthène envoie à Rome en 1595. En tout état de cause, autocéphalie et union attirent l'attention sur la question des liens de dépendance et sur des options concurrentes pour certaines communautés qui se retrouvent sur des zones frontalières. Voir le chapitre de Laurent Tatarenko.

de Roumélie orientale (réunie en 1885 à la Principauté), tandis que le reste de l'exarchat reste directement administré par les Ottomans. En Macédoine, les deux hiérarchies (l'une patriarcale, l'autre exarchale) occupent le même territoire et sont donc en conflits récurrents. Les conséquences affectent toute la société, la ligne de partage pouvant séparer une même famille orthodoxe. Ces divers événements montrent que l'autonomie religieuse, pour laquelle les Bulgares luttent, précède l'indépendance politique d'un État souverain, l'autocéphalie elle-même de l'Église bulgare étant reconnue canoniquement par le patriarcat œcuménique en 1945. Mais justement, certains historiens bulgares ont voulu considérer l'exarchat comme un proto-État, ou comme l'amorce de leur État souverain.

Pour sa part, la Bosnie-Herzégovine connaît un sort particulier⁴². La convention de 1879 entre le patriarcat de Constantinople et Vienne lui accorde une certaine autonomie. Elle est désormais sous domination de l'empereur autrichien qui valide les nominations des évêques, lesquels sont payés par le gouvernement austro-hongrois et n'ont plus de contact avec le patriarcat œcuménique, alors que celui-ci dirigeait les orthodoxes de cette région depuis 1766. Être dépendants d'un souverain catholique pose malgré tout problème aux orthodoxes de Bosnie-Herzégovine. À partir de la fin du siècle, ils sont attirés par l'Église serbe, qui est devenue autocéphale en novembre 1879, mais ce rattachement aurait contrevenu à l'alignement de la géographie ecclésiastique sur la géographie civile et à la délimitation de l'autocéphalie à l'intérieur des frontières d'une structure civile.

Les tentatives de rétablissement d'Ohrid mythifiée ne sont pas restreintes à l'exarchat bulgare: libérés de l'occupation bulgare en 1944, les ecclésiastiques macédoniens entendent eux aussi s'en prévaloir avec l'idée de bénéficier d'une Église autocéphale (par rapport à la Serbie), idée indissociable d'une portée politique forte. Ce rétablissement de l'Église d'Ohrid a pu être vu soit (du côté yougoslave) comme le fait de communistes macédoniens instrumentalisant le clergé local, soit (du côté bulgare) comme un mouvement d'indépendance découlant de la présence bulgare dans le passé récent, soit (du côté macédonien) comme un mouvement spontané émanant du « Comité d'initiatives », et donc de prêtres locaux, pour organiser leur Église⁴³. En mars 1945, une assemblée ecclésiastique (soutenue par les communistes yougoslaves) proclame – sans succès – le rétablissement de l'archevêché d'Ohrid en tant qu'Église macédonienne indépendante.

⁴² Voir le chapitre de Philippe Gelez.

⁴³ Voir le chapitre de Goran Sekulovski.

Un enjeu de taille est lié à l'autocéphalie : la légitimité de telle ou telle Église « face » à une autre qui est toujours ressentie comme dominante. D'où la grande difficulté d'aborder ce sujet sans tomber dans des prises de position qui perturbent son historicisation. L'autocéphalie est un phénomène problématique pour bien des orthodoxes. Trop intimement liée aux impératifs politiques, trop identifiée à une communauté constituée par un peuple précis, elle gêne, car d'un côté elle est considérée comme une forme ancienne propre à l'orthodoxie et ancrée dans l'identité de telle ou telle communauté, de l'autre elle est perçue comme le vecteur de nombreuses tensions et de conflits ouverts, et elle est même supposée être à l'origine du phylétisme. On oscille entre l'autocéphalie comme modèle ou comme pathologie. Il faut insister : l'autocéphalie fait partie des questions qui fâchent, et ce serait une erreur de neutraliser cet aspect du sujet. Mais précisément, contrairement à une majeure partie des publications sur le sujet, nous ne cherchons pas à défendre ou à condamner telle ou telle autocéphalie (et en particulier sa dimension politique), mais à étudier cette notion non pas comme une essence intemporelle et légitimante, mais comme le témoin de conflits dans le cadre du « faire Église ». C'est pourquoi, dans notre titre, après le pluriel des *autocéphalies* (il n'y a pas « une » autocéphalie), nous avons choisi d'insister sur l'*exercice* de l'indépendance, à chaque fois contingent et singulier. Si la connaissance ne peut se passer de catégories générales, rien n'interdit de les réinterroger de manière critique en revenant aux singularités. C'est ce que nous avons souhaité faire à propos de l'autocéphalie : non pas travailler à partir d'une définition générale qui prédétermine si oui ou non il y a autocéphalie, mais revenir sur des cas historiques et comparer des formalisations différentes. Il en résulte que le terme apparaît tardivement, qu'il est finalement assez rare, qu'il est surtout très mal et très peu défini, et ce n'est que récemment, à l'échelle de l'histoire chrétienne, qu'il a véritablement retenu l'attention des hiérarques, des canonistes et des historiens.

Comment fait-on une Église ? Après tout, l'autocéphalie pourrait bien être l'une des réponses à cette question, et une réponse souvent oubliée par l'ecclésiologie occidentale. Dans son volume consacré aux « autonomies qui dégénèrent en schisme », Duchesne ne prenait pas en compte les autocéphalies, mais l'une de ses phrases introductives est particulièrement signifiante pour notre sujet : « Bien que le culte du particularisme ait parfois grandement nui à la conservation de l'unité chrétienne, on aurait tort de croire que cette unité est incompatible avec de légitimes diversités, exclusive

de toute vie locale organisée. La centralisation ecclésiastique, on ne saurait le dire trop haut, n'est pas un idéal, mais un moyen⁴⁴ ».

En quoi les phénomènes d'autocéphalie sont-ils remarquables ? Ils agissent comme des révélateurs de ce qu'est aussi (mais pas uniquement) une « Église » : une entité toujours dynamique, en construction, fortement dépendante de la géopolitique (et en particulier des problèmes frontaliers, des limites d'empires et des nationalismes militants très sensibles dans les Balkans), un aspect qui dissonne souvent avec l'image intemporelle et hiératique de « l'Église » une. Comme si l'unité devait être unique et le concept d'autocéphalie s'aligner sur cette univocité par le biais d'un récit continuiste. Or on a bien affaire à des formes très différentes de degrés d'indépendance et d'autocéphalie, qui ne sont pas réductibles à une trame normative, ce qui, même aux XX^e-XXI^e siècles, reste une pomme de discorde.

Frédéric GABRIEL

CNRS, UMR 5137 Institut d'histoire des représentations
et des idées dans les modernités, Lyon

BIBLIOGRAPHIE

- Antonova 2011 = S.E. Antonova, *Bulgaria, Patriarchal Orthodox Church of*, dans J.A. McGuckin (dir.), *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, I, Chichester-Malden, 2011, p. 78-93.
- Bavant – Ivanišević 2019 = B. Bavant, V. Ivanišević (dir.), *Caričin Grad. IV. Catalogue des objets des fouilles anciennes et autres études*, Rome-Belgrade, 2019.
- Blanchet 2021 = M.-H. Blanchet, *La notion d'Église-mère aux XIII^e-XIV^e siècles: Jérusalem, Rome, Constantinople, Tarnovo*, dans M.-H. Blanchet, M. Scarpa, S. Batalova (dir.), *Floraison religieuse. Bulgarie XIII^e-XV^e siècle. Религиозен разцвет. България XIII–XV век*, à paraître.
- Dagron 1996 = G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris, 1996.
- Duchesne 1905 = L. Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques. Églises séparées* [Paris, 1896], Paris, 1905².
- Erdeljan 2017 = J. Erdeljan, *Chosen places: Constructing new Jerusalems in Slavia Orthodoxa*, Leyde, 2017.

⁴⁴ Duchesne 1905, respectivement p. VII et VI.

- Erickson 2013 = J.H. Erickson, *Autocéphalie et autonomie*, dans *Contacts*, 243, 2013, p. 291-402.
- Esbroeck 1991 = M. van Esbroeck, *Primauté, Patriarcats, Catholicossats, Autocéphalies en Orient*, dans M. Maccarrone (dir.), *Il Primato del Vescovo di Roma nel primo millenio*, Cité du Vatican, 1991, p. 493-521.
- Gabriel 2016 = F. Gabriel, *Des professions de foi à l'Église, une communauté de parole mise à l'épreuve*, dans M.-H. Blanchet, F. Gabriel (dir.), *L'Union à l'épreuve du formulaire. Professions de foi entre Églises d'Orient et d'Occident (XIII^e-XVIII^e siècle)*, Leuven, 2016, p. 1-27.
- Gatt – Jakobson 2012 = A. Gatt, A. Jakobson, *Nations. The long history and deep roots of political ethnicity and nationalism*, Cambridge, 2012.
- Leustean 2014 = L.N. Leustean, *Orthodox Christianity and nationalism in nineteenth-century southeastern Europe*, New York, 2014.
- Marx 2003 = A.W. Marx, *Faith in nation. Exclusionary origins of nationalism*, Oxford, 2003.
- Meyendorff 1965 = J. Meyendorff, *Orthodoxie et catholicité*, Paris, 1965.
- Patlagean 2000 = É. Patlagean, *Les États d'Europe centrale et Byzance, ou l'oscillation des confins*, dans *Revue historique*, 302-4, 2000, p. 827-868.
- Pirard 1980 = M. Pirard, *L'autocéphalie ecclésiastique en Bulgarie. Compte rendu de I. Tarnanidou, 'Η διαμόρφωσις τοῦ αὐτοκεφάλου τῆς Βουλγαρικῆς Ἐκκλησίας (864-1235)*, *Thessalonique, 1976*, dans *Byzantion*, 50-1, 1980, p. 357-358.
- Pitsakis 2010 = K.G. Pitsakis, *Autocéphalie et autonomie. À propos du développement historique de deux catégories principales dans la structure actuelle de l'Église orthodoxe*, dans *Kanon. Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen*, 21, 2010, p. 21-42.
- Pneumatikakis 2015 = V. Pneumatikakis, *Les causes du Concile de Constantinople (1872) sur le phylétisme: le contentieux ecclésial gréco-bulgare au XIX^e siècle*, dans *Contacts*, 249, 2015, p. 17-39.
- Purpura 2018 = A. Purpura, *God, hierarchy, and power. Orthodox theologues of authority from Byzantium*, New York, 2018.
- Ramet 1988 = P. Ramet, *Autocephaly and national identity in Church-State relations in Eastern Christianity: An introduction*, dans P. Ramet (dir.), *Eastern Christianity and politics in the twentieth century*, Durham-Londres, 1988, p. 3-19.
- Rouquette 2017 = M. Rouquette, *Étude comparée sur la construction des origines apostoliques des Églises de Crète et de Chypre à travers les figures de Tite et de Barnabé*, thèse, université de Lausanne, 2017.
- Thiesse 1999 = A.-M. Thiesse, *La Création des identités nationales (Europe, XVIII^e-XX^e siècle)*, Paris, 1999.
- Tuso – Sanfilippo 2014 = P. Tuso, M. Sanfilippo (dir.), *Il papato e le Chiese locali*, Viterbe, 2014.
- Yerasimos 1992 = S. Yerasimos, *L'Église orthodoxe, pépinière des États balkaniques*, dans *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 66, 1992, p. 145-158.

