



Veertigste Algemene vergadering / Quarantième Assemblée Générale

De aanwezigheid van de Kerken in het openbare leven
een anglicaans, katholiek, orthodox en protestants getuigenis

◆
La présence des Eglises dans l'espace public
un témoignage anglican, catholique, orthodoxe et protestant

**Un témoignage orthodoxe par le Professeur Hdr. Archimandrite
Grigorios D. PAPATHOMAS**

La “non-présence” des Églises dans l'espace public. Les causes et le débat

(De l'Église une à la *dispersion* de l'Église et à l'“anéantissement” du Corps du Christ)

Pour assurer une présence ontologique quelque part mais aussi dans l'Histoire, il faut un corps. C'est le corps qui fait la présence réelle. Mais, dans le sens chrétien et notamment ecclésial, il faut un corps unique de la manière que l'Apôtre Paul, comme nous le savons tous, l'envisage, pour que nous puissions vraiment parler d'une *présence* et, par extension, de *témoignage* dans l'espace public. En effet, le *corps* fait référence à une *communauté d'existence, de pensée et d'action*. Comme l'*unique corps* humain a des fonctionnements communs, alors que ses membres sont unis harmonieusement l'un à l'autre, de la même façon, les membres d'une Communauté fonctionnent comme un corps et les membres sont liés harmonieusement entre eux. Partant de cette conception, l'Apôtre Paul a bien associé la notion de peuple de Dieu à celle du corps, non pas à un “corps” social ou culturel, mais au *corps du Christ*, l'Église (voir notamment Rom, ch. 12, et 1 Cor, ch. 12). S'il n'y a pas de *corps unique* dans un endroit, dans un espace quelconque, on ne peut certainement pas parler de la présence du corps, car toute dispersion, toute dissociation et division du corps anéantit finalement la présence souhaitée sur un *terrain de témoignage* qui est, par définition, l'espace public.

• À l'époque des persécutions, les premiers Chrétiens étaient en tant que tels “absents” de l'espace public, mais leur unicité en tant que corps

unique du Christ, bien qu'“invisible” pour le monde païen, constituait une *présence* incarnée dans le monde.

• De nos jours, tous les Chrétiens ensemble nous sommes beaucoup trop “présents” dans l'espace public, mais s'agit-il d'une vraie présence *ecclésiale, christique*¹ aux termes pauliniens ? Finalement, nous ne nous rendons pas présents en tant qu'un corps ecclésial unique dans notre société moderne et post-moderne multiculturelle ; et ce fait a des conséquences multiples. Les Églises, p. ex. ne représentent pas, semble-t-il, un intérêt primordial pour les hommes et pour les sociétés contemporaines.

Une série de questions se pose alors : Comment envisageons-nous la présence dans l'espace public, au moment où la modalité de cette présence est défectueuse ? Quel type de présence cherchons-nous alors ? Une présence associative, fédérative et culturelle ou une présence ecclésiologique, eschatologique et donc sotériologique ? Notre démarche contient-elle finalement une contre-valeur ou faut-il d'abord chercher les causes qui ‘nullifient’ notre présence la rendant non-commune, les raisons en fin du compte de la “non-présence” commune, avant d'examiner l'étape suivante qui est la “présence *ecclésiale*, c'est-à-dire *commune* dans l'espace public” ? En tout cas, si nous commençons ainsi, nous serions, d'un point de vue méthodologique, au moins plus cohérents avec la question que nous évoquons ici aujourd'hui.

* * * * *

Le 16e siècle ouvre une période nouvelle dans l'Histoire et la Théologie de l'Église et du Christianisme. Une période que nous pourrions littéralement qualifier de “post-ecclésiologique” pour les raisons que nous examinerons plus bas. Le début de cette période est marqué par la Réforme (1517), quoique des signes précurseurs soient bien sûr apparus beaucoup plus tôt, notamment dans l'Ecclésiologie née au temps des Croisades (1095-1204).

Les cinq siècles qui ont suivi (16e-20e siècles) nous livrent suffisamment d'éléments historiques et de données théologiques pour bien cerner cette *époque nouvelle*, cette *innovation ecclésiologique de création récente* – par rapport à une pratique ecclésiologique antérieure totalement différente – mais aussi un nouveau concept *inconnu* jusqu'alors, qui marque la fin de l'Ecclésiologie que l'Église avait vécue et exprimée dès sa fondation et au cours des quinze premiers siècles.

¹ Cf. Mc 10, 43-45.

Après cette déviation ecclésiologique constatée et son entrée *dans les faits*, et non pas *en raison de quelque évolution ecclésiologique*, dans cette époque “post-ecclésiologique”, il est naturel qu’aient vu le jour des ecclésiologies nouvelles et variées, telles que des ecclésiologies *confessionnelles* (Protestants), des ecclésiologies *ritualistes*² (Catholiques) et des ecclésiologies *ethno-phylétiques* (Orthodoxes), ou mieux, pour respecter leur ordre d’apparition historique, des ecclésiologies ritualistes, puis confessionnelles puis ethno-phylétiques. Il s’agit en fait d’ecclésiologies *hétéro-collectives*, qui se sont constituées selon des principes militants, qui, dominantes depuis lors, non seulement caractérisent toute la vie ecclésiale, mais aussi dictent les textes statutaires réglant l’existence et le fonctionnement des Églises de l’ensemble de cette époque et d’aujourd’hui.

Nous nous proposons d’examiner maintenant, *dans un esprit purement dialectique et critique, dépourvu de toute tentation polémique*, ces trois ecclésiologies qui, différentes quant à leur origine et leur perspective, présentent néanmoins un dénominateur commun et, finalement, se ressemblent, se côtoient et co-existent, sans toutefois communier ni s’unifier. Le dénominateur *commun* réside dans le terme et dans le fait de la *co-territorialité*, qui pose un problème ecclésiologique des plus graves, s’inscrivant dans tout le deuxième millénaire. Ces trois ecclésiologies sont donc les suivantes :

1. *L’Ecclésiologie des Croisades (13e siècle)*
2. *L’Ecclésiologie de la Réforme (16e siècle)*
3. *L’Ecclésiologie de l’Ethno-phylétisme (19e siècle)*

Examinons à présent plus en détail cette trilogie ecclésiologique *jumelle*.

1. *L’Ecclésiologie des Croisades (13e siècle)*

En tant que fait ecclésiologique, la *rupture réciproque de communion ecclésiale de 1054* ne concernait que deux Patriarcats de l’Église, le Patriarcat de Rome et le Patriarcat de Constantinople. Toutefois, cette rupture s’étendit de fait aux autres Patriarcats d’Orient, après que les Croisés eurent qualifié la *rupture* de *schisme*. Il s’est en effet révélé *a posteriori* que l’usage de ce terme renvoyait à une situation radicalement nouvelle qui, d’un point de vue ecclésiologique et canonique, pouvait légitimer la fondation à nouveau d’*Églises homonymes* sur les territoires des Patriarcats et Églises d’Orient

² Par *ritualisme*, nous entendons les différents *rites* (les anciennes traditions liturgiques) qui continuent de *co-exister* au sein de l’Église catholique romaine et qui instituent des groupes religieux ou des entités ecclésiales en principe parallèles, superposés et universels.

préexistants, étant donné qu'à elle seule, la *rupture de communion* ne pouvait rien légitimer de tel.

En effet, le mouvement politique des Croisades conféra une autre portée à la *rupture de communion de 1054*. En proclamant le *schisme*, entendons un fait canonique qui considère une partie du corps ecclésial comme *détaché* de l'ensemble du corps et, par conséquent, *inexistant* pour un lieu donné, imprima une autre direction au nouvel ordre des choses ecclésiologique qu'il instaurait. Se sont ainsi formées deux catégories d'Églises à côté des anciens Patriarcats d'Orient. Des *Patriarcats homonymes latins* se constituent en Orient (le Patriarcat latin de Jérusalem [dont la formation remonte à la fin de la Première Croisade-1099], suivi immédiatement par le Patriarcat latin d'Antioche [1100], puis l'Église *catholique non-autocéphale*³ de Chypre [1191], etc.), et ce fait, en lui-même – si l'on admet qu'il s'agit d'une *rupture de communion* et non d'un *schisme* – engendre implicitement, mais officiellement au sein de l'Église le **problème ecclésiologique de la co-territorialité** (1099).

Cependant, l'apparition de cette innovation qu'est le concept de "co-territorialité" n'en reste pas là. À côté de ces entités ecclésiastiques latines se constituent des *Patriarcats ritualistes latins* et des *Églises catholiques orientales* (Patriarcats maronite, melchite, syrien catholique, etc.), placés sous la juridiction *transfrontière* (*hyperoria*) et hiérarchiquement *isocèle* (*équivalente*) du Patriarcat et du Pape de Rome, et cela, *sur un seul et même territoire*.

La *juridiction devenait ainsi transfrontière* (*hyperoria*) – toujours dans le cas d'une *rupture de communion* – parce que de nouveaux Patriarcats de rite latin et ritualistes "orientaux" étaient ainsi créés sur le territoire canonique d'une Église d'Orient, mais elle devenait aussi *isocèle*, en ce sens que, même si ces Patriarcats étaient égaux entre eux, ils étaient cependant tous *subordonnés* et placés dans une situation de *commune dépendance* à l'égard du Patriarcat de Rome. Cette aberration ecclésiologique, nouvelle elle aussi, s'est maintenue jusqu'à nos jours (cf. l'existence de deux différents types d'Églises sur le même territoire (*conviventia*), mais aussi de deux Codes de Droit canonique totalement indépendants et non communicants l'un de l'autre).

À partir du 13^e siècle, l'ecclésiologie de l'Église catholique de cette époque introduit, pour la première fois dans l'histoire, une forme

³ Voir notre article intitulé "L'époque de la Xénocratie à Chypre (1191-1960)-Note historico canonique", in *Hydor ek Pétras* [Crète], vol. XII-XVI (2000), p. 205-209.

ecclésiologique (fondation d'une Église en un lieu) de *double co-territorialité* : d'un côté, co-territorialité avec des Patriarcats avec lesquels elle se trouve ou non en *rupture de communion* et, de l'autre, co-territorialité avec d'autres Églises auto-constituées et de *ritus* différent. Ces dernières, cependant, se trouvent en totale communion ou, comme on le dit couramment, *rattachées* ou *unies à Rome*, mais, toutes ensemble, elles coexistent en tant que corps et entités ecclésiastiques sur un seul et même lieu. C'est ainsi que nous en arrivons, dès la fin du Moyen Âge, à avoir des Églises catholiques de *rite* différent sur un seul et même territoire. Telle est ce qu'on pourrait appeler la *co-territorialité d'origine intérieure (ad intra)*. Cependant, il se trouve également un Patriarcat latin catholique avec d'autres Patriarcats ritualistes catholiques romains, là où existe déjà un Patriarcat – rappelons, par exemple, le cas – de Jérusalem. Voilà la *co-territorialité d'origine extérieure (ad extra)*, et donc toutes les deux *simultanément*.

Cette *double co-territorialité*, qui résultait de la situation politique créée par les Croisades, s'imposa et se perpétua avec cette structure homogène jusqu'à la Réforme. En d'autres termes, du 13^e au 16^e siècle, nous avons, d'une part, *mono-territorialité* et *mono-jurisdiction* ecclésiastique en Europe occidentale, sur le territoire du Patriarcat de Rome, cependant que, d'autre part, simultanément ce même Patriarcat encourage à la *co-territorialité ecclésiastique* et, par suite, à l'exercice d'une *(multi)jurisdiction transfrontière (hyperoria)* sur les territoires des autres Églises d'Orient, sur lesquels s'instaure désormais une *co-territorialité* à la fois *extérieure (extra-communionnelle)* et *intérieure (intra-communionnelle)*. Dans ces idiomes ecclésiologiques nouvellement nés, on pouvait dépister aussi les prémices d'une ecclésiologie universaliste développée ultérieurement – et notamment juste après la Réforme...

Toutefois, en dépit des pressions politiques de cette époque, une autre position persiste au cours de ces siècles dans le monde chrétien occidental, une position théologique, animée par le souhait d'un rétablissement de la *communio ecclésiale* et du règlement du problème ecclésiologique. Les deux Conciles, p. ex. de Lyon (1274) et de Ferrare-Florence (1438-39), qui rassemblèrent des évêques – notons que, durant ces Conciles, ils s'appelaient mutuellement *frères* – qui se trouvaient en situation de *rupture de communion* et non de *schisme* (autrement, il n'y aurait eu aucune raison de convoquer de tels Conciles), mais aussi le fait que des moines d'Occident continuèrent à s'installer au Mont Athos jusqu'aux débuts du 14^e siècle, montrent clairement qu'une solution ecclésiologique à la rupture de communion

étaient encore vivement désirée, malgré tous les *comportements de co-territorialité qui étaient dictés par la politique, mais qui alors pouvaient encore être affrontés...*

2. L'Éclésiologie de la Réforme (16e siècle)

C'est la Réforme qui fit apparaître le problème ecclésiologique de la co-territorialité sur le territoire du Patriarcat et de l'Église de Rome. En effet, au 16e siècle, cette aliénation ecclésiologique qu'est la co-territorialité se transmet pour la première fois en Europe centrale et occidentale et fragmente le Patriarcat de Rome intérieurement et territorialement, exactement de la même façon que les autres Patriarcats d'Orient avaient été auparavant fragmentés intérieurement. Il vaut la peine de rappeler⁴ à ce propos que, cette fois, la *co-territorialité* a émergé sous une forme *confessionnelle* et a largement contribué à l'aggravation de ce problème ecclésiologique. C'est alors qu'on vit apparaître le terme "dénomination" dans le domaine de l'ecclésiologie.

L'expérience ecclésiologique du premier millénaire était que, dans un lieu donné, l'unique critère *canonique* permettant la fondation et l'existence d'une Église "locale" ou "établie localement" était la *territorialité exclusive* et la *mono-juridiction ecclésiologique*. Or la Réforme, en raison de son *éloignement* de l'Église occidentale, dont elle "était issue", non tant du point de vue *spatial* que surtout du point de vue *de son mode d'existence*, introduit par définition une nouvelle donnée déterminante pour la fondation d'une Église, élément inconcevable jusqu'alors du point de vue ecclésiologique et canonique. En effet, les Communautés ecclésiales nouvellement nées, qui se formèrent à cette époque et dont l'existence était purement autonomisée, avaient besoin, en raison de leur différence confessionnelle, d'une hypostase ecclésiologique, qui, toutefois, ne pouvait être fondée ni sur l'expérience ecclésiologique de l'Église, telle qu'elle était vécue jusqu'alors, ni sur la structure institutionnelle de l'*Église locale-diocèse*. La raison en est simple : ces Communautés commencèrent à se former et à *co-exister* sur un territoire où existait déjà une Église, qui plus est une Église

⁴ Voir notre article intitulé "La relation oppositionnelle de l'Église locale et de la 'Diaspora' ecclésiastique (L'unité ecclésiologique face à la 'co-territorialité' et à la 'multi-juridiction')", in *Synaxie*, vol. 90 (4-6/2004), p. 28-44 (en grec). De même, "La relation d'opposition entre Église établie localement et 'Diaspora' ecclésiale (L'unité ecclésiologique face à la 'co-territorialité' et la 'multi-juridiction')", in *L'Année canonique* [Paris], t. 46 (2004), p. 77-99, in *Contacts*, t. 57, n° 210 (4-6/2005), p. 96-132, in Ast. ARGYRIOU (Textes réunis par), *Chemins de la Christologie orthodoxe*, Paris, Desclée (coll. Jésus et Jésus-Christ, n° 91), 2005, XX, p. 349-379, et in Archim. Grigorios D. PAPATHOMAS, *Essais de Droit canonique orthodoxe*, Florence, Università degli Studi di Firenze Facoltà di Scienze Politiche "Cesare Alfieri" (coll. "Seminario di Storia delle istituzioni religiose e relazioni tra Stato e Chiesa-Reprint Series", n° 38), 2005, chap. II, p. 25-50.

possédant une identité territoriale ecclésiologique (Église en un lieu-*Ecclesia in loco* : Église 'qui est à Rome').

Il était cependant impératif de trouver un moyen, d'une part, de faire de ces Communautés une *Église*, ce qui était d'ailleurs l'objet de la Réforme, et, d'autre part, un élément permettant de les différencier d'avec l'Église existante, avec laquelle elles ne voulaient justement plus être identifiées. L'adoption d'une désignation locale quelconque aurait semé la confusion, d'autant plus qu'il aurait été nécessaire d'adopter les mêmes structures institutionnelles (évêque, diocèse et nom de lieu). On ne pouvait donc plus procéder comme l'avaient fait les Croisades, puisque celles-ci avaient *a priori* ouvertement proclamé le *schisme* (*sic*), qui permettait légitimement de reprendre, telles quelles, les structures et les désignations territoriales des Patriarcats et Églises d'Orient.

En ce qui concerne la Réforme, de même qu'elle n'avait pas proclamé de *schisme* avec l'Église d'Occident, dont elle était "issue", de même elle ne s'engagea pas dans un processus ecclésiologique de *rupture de communion* ni rien d'approchant. *La Réforme visait à l'acquisition d'un fondement ecclésiastique, mais, en tant que Réforme, tenait aussi absolument à se distinguer de l'Église existante.* Dans le Luthérianisme et le Calvinisme, c'est-à-dire dans le Protestantisme principalement traditionnel, où prévaut le dogme, on observe une dépendance de l'Église, exclusivement par rapport à la *Confession de Foi* (*Confessio Fidei* [cf. Confession d'Augsbourg-1530]). C'est pourquoi la Réforme choisit, fatalement mais aussi nécessairement, de se désigner par une épithète, un déterminant adjectival provenant de la confession de chaque chef protestant, ce qui évitait l'emploi d'une désignation locale. C'est ainsi que naquit le besoin du *confessionalismus* au sein de l'Ecclésiologie de même que la *confessionalisation* de l'Église, tout d'abord dans l'espace protestant, puis au-delà. En bref, la scission de l'*unité ecclésiologique* en Occident donna naissance au *confessionnalisme* et détermina la désignation des Églises naissantes, laquelle n'était plus *territoriale*, mais *confessionnelle*. Non pas une référence locale donc, mais une *détermination de confession* et de *déterminant adjectival* (p. ex., Église luthérienne, Église calviniste, Église méthodiste, Église évangélique, etc.).

Pour récapituler, la Réforme, même si ce n'était pas son objet principal, élargit et systématisa la *co-territorialité* comme forme d'existence ecclésiologique, mais, par la suite, son auto-fragmentation en plusieurs et diverses Églises *confessionnelles* conduisit au même symptôme d'aliénation de l'Ecclésiologie. D'une manière étonnamment

semblable, elle produit à son tour ce même symptôme ecclésiologique de la double co-territorialité : *co-territorialité externe (extra-communionnelle)* en raison de la coexistence de toutes les Églises protestantes confessionnelles à côté de l'Église catholique dont elle sont issues, mais aussi *co-territorialité interne (intra-communionnelle)* vu que plusieurs Églises protestantes *coexistent* sur un même lieu et dans la même ville (*conviventia*), sans qu'elles parviennent à la plénitude de communion du corps ecclésial se trouvant en un lieu donné, cette communion – idéal qui nous était cependant bien proposé par l'Ecclésiologie *paulinienne* du Nouveau Testament, fondement exclusif de l'ecclésiologie protestante (*sola scriptura* et *fundamentum fidei*). Or il n'y a pas de *mono-confessionalité* au sein de la *Confession protestante*, initialement une et unique, mais d'auto-fragmentation et de prolifération confessionnelles. Ainsi, bien que le protestantisme se fonde sur l'Ecclésiologie paulinienne et la proclame vigoureusement seule vérité néo-testamentaire, non seulement il porte en son sein l'ecclésiologie confessionnelle de la co-territorialité, ce qui efface toute trace de la vision paulinienne et néo-testamentaire relativement à la fondation d'une Église en un lieu donné, mais de plus il relativise la position répétée, et pourtant soulignée avec persistance à maintes reprises, de la *sola scriptura*.

3. L'Ecclésiologie de l'Ethno-phylétisme (19e siècle)

Pour les Orthodoxes, la situation est encore plus complexe et nous pourrions nous y arrêter un long moment. Nous nous limiterons cependant à deux aspects : a) l'existence d'une *co-territorialité intérieure (intra-communionnelle)* dans l'ecclésiologie orthodoxe, à laquelle s'ajoute une deuxième caractéristique ecclésiologique négative, la *multi-jurisdiction*, mais aussi b) la non-existence d'une *co-territorialité extérieure (extra-communionnelle)*. Commençons par la seconde, vu que, en pratique, le choix de cette position ecclésiologique est historiquement antérieur.

Avant tout, malgré les points de vue contradictoires qui divisent aujourd'hui les Orthodoxes, l'année 1054, pour l'Église orthodoxe, ne fut pas qualifiée de "*schisme*", mais d'une "*rupture de communion*". Jamais l'Église orthodoxe ne proclama de schisme tout au long du deuxième millénaire. Parce que, en dehors du fait que « Tout schisme durable devient une hérésie » (Jean Chrysostome) et que, par conséquent, le détachement devient total d'avec le corps ecclésial, l'Église orthodoxe, s'il y avait eu *schisme*, aurait dû suivre le même processus ecclésiologique que l'Église de Rome après les Croisades, et constituer

un “Patriarcat orthodoxe de Rome”, ce que, absolument conséquente avec elle-même, elle n’a pas fait pendant un millénaire et que, heureusement, elle refuse toujours énergiquement de le faire. Par ailleurs, pour la même raison, elle n’aurait pas dû accepter que se tiennent les trois Conciles communs du deuxième millénaire et, encore moins, d’y participer (Lyon [1274]-Ferrare-Florence [1438/39]-Brest-Litovsk [1596]). (Il se trouve, d’ailleurs, que le troisième Concile, celui de Brest-Litovsk (1596), a été convoqué au même siècle que le début de la Réforme. Toutefois, après le Concile de Trente (1545-1563), qui donna le coup de grâce à toute tentative d’unité, et à partir du 17^e siècle, le bouleversement des données ecclésiologiques au sein de l’Église catholique, conjointement aux guerres de religion en Occident, engendra d’autres priorités et les choses prirent une autre tournure, ce qui est clairement apparu lors de Vatican II (1962-64)).

Par conséquent, en employant le terme de “schisme” pour caractériser 1054, les Orthodoxes commettent une erreur ecclésiologique. C’est encore là une caractéristique de la « captivité babylonienne de la Théologie orthodoxe » (G. Florovsky). En conséquence, le refus de l’Église orthodoxe de déclarer la “rupture de communion de 1054” comme un “schisme”, ainsi que le refus conséquent, par extension, de constituer un “Patriarcat orthodoxe de Rome”, prouvent qu’elle a longtemps vécu et vit toujours dans l’espoir tenace du *rétablissement de la communion* et que, pour cette seule et unique raison, elle ne pratique pas de *co-territorialité extérieure*. Nous devons donc reconnaître ici que, sur cette question, l’*Ecclésiologie paulinienne*, de même que l’*Ecclésiologie conciliaire et patristique* “d’une seule Église en un lieu” sont restées intactes dans l’Église orthodoxe et son ecclésiologie.

Cependant, il n’en va pas de même de la *co-territorialité intérieure* chez les Orthodoxes. Nous devons même ajouter qu’à cet égard, les Orthodoxes ont surpassé les Catholiques et les Protestants pour ce qui est des déviations ecclésiologiques, car, outre la *co-territorialité*, ils exercent aussi une *co-jurisdiction* ainsi qu’une *multi-jurisdiction* de fait *multilatéraliste* et *hyperoria*. (Nous prétendons être en communion, sans toutefois qu’il existe de communion réelle, puisque, comme nous en verrons la raison, chaque Église ethnique, avec un soin et une vigilance extrême, privilégie l’*acquis ethno-phylétique* et non la *communion ecclésiologique*). C’est justement là que l’on peut constater, dans l’ecclésiologie orthodoxe contemporaine, qu’il s’agit d’une ecclésiologie non dépourvue de stratifications et de déviations symétriques. Ceci apparaît non seulement dans la pratique ecclésiologique orthodoxe répandue

dans le monde d'aujourd'hui, mais cela va même jusqu'à s'inscrire explicitement et juridiquement dans la praxis statutaire des Églises nationales orthodoxes, ainsi que nous allons le voir dans un instant. Un double exemple de dispositions statutaires de contenu non ecclésiologique suffira à lui seul à mettre en relief le problème ecclésiologique dans toute sa grandeur. Contentons-nous ici de rappeler de nouveau un article des Chartes statutaires d'une Église hellénophone et d'une Église slavophone, en l'occurrence la Charte statutaire de l'Église de Chypre et celle de l'Église de Russie, afin de les placer dans la perspective de notre recherche ecclésiologique.

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

- tous les Chypriotes chrétiens orthodoxes, qui sont entrés dans le sein de leur Église orthodoxe par le baptême, résidant en permanence⁵ à Chypre, *ainsi que*
- *tous ceux qui, d'origine chypriote⁶, résident à ce jour à l'étranger* » (Article 2 Charte statutaire de l'Église de Chypre-**1980**)⁷.

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

- aux personnes *de confession orthodoxe* résidant en URSS [1988] ; résidant sur le *territoire canonique* de l'Église orthodoxe russe [2000], *ainsi que*
- *aux personnes⁸ qui résident à l'étranger et qui acceptent volontairement sa juridiction* » (Article 1, § 3, Charte statutaire de l'Église de Russie-**1988** et **2000**)⁹.

Les articles en question sont représentatifs de Chartes statutaires partageant trois principales caractéristiques non ecclésiologiques :

a) La juridiction de ces Églises s'exerce sciemment et avant tout sur des *personnes* – comme dans l'ecclésiologie de la Réforme... – et non exclusivement sur un territoire. Autrement dit, il est possible d'affirmer sans plus d'analyse que l'exercice d'une juridiction ecclésiale sur des personnes signifie tout simplement que ce fait statutaire donne, à lui seul et par définition, à ces Églises le droit de pénétrer dans les frontières canoniques des autres Églises établies localement... Alors que nous savons tous que l'autocéphalie, en conformité avec l'ecclésiologie paulinienne, est octroyée à un lieu donné, à un territoire qui a des limites

⁵ C'est le *jus soli*.

⁶ C'est le *jus sanguinis*.

⁷ Article 2 de la Charte statutaire de l'Église de Chypre. Voir le texte de l'édition primeur dans la Revue *Apostolos Barnabas*, 3e période, t. 40, n° 11 (11/1979), p. 407-512 (en grec). De même, en français, dans Archim. Grigorios D. PAPATHOMAS, *L'Église autocéphale de Chypre dans l'Europe unie (Approche nomocanonique)*, Thessalonique-Katérini, Éd. Épektasis (coll. Bibliothèque nomocanonique, n° 2), 1998, p. 229 ; souligné par nous.

⁸ Probablement, il fait référence aux fidèles orthodoxes.

⁹ Souligné par nous.

concrètes observant des critères géographiques – et de nos jours principalement *géo-étatiques* – et non à une nation. Or le contenu de l'autocéphalie est ainsi essentiellement celui du Nouveau Testament, opposé à l'Ancien dans la mesure où ce dernier identifiait le peuple élu avec la Nation. Par conséquent, la juridiction d'une Église autocéphale établie localement s'épuise sur un territoire concret et jamais à l'ensemble d'une nation, à plus forte raison à des personnes éparpillées et dispersées. Sur des "*personnes*" donc, et non sur un "*territoire canonique*" qu'elles invoquent certes, mais uniquement en situation de défense contre des "intrus" qui, conformément à leur Charte statutaire, s'apprêtent à exercer une co-territorialité externe (*transfrontière-hyperoria*) sur leur territoire. Et cela, dans le but d'empêcher, sur leur propre territoire, une intervention ecclésiastique extérieure justifiée par une autre juridiction (ou une autre "dénomination") en vertu des mêmes principes, alors que elles-mêmes pratiquent *statutairement* un tel interventionnisme ecclésiastique de co-territorialité externe sur le territoire canonique des autres Églises.

b) Les Églises déclarent statutairement qu'elles ne sauraient admettre de limites, pour quelque raison que ce soit, à l'exercice de leur juridiction aux territoires situés à l'intérieur de leurs frontières canoniques, ainsi qu'elles y sont tenues du point de vue ecclésiologique, puisqu'elles sont toutes deux des Églises *établies localement*, et ainsi que l'exige d'ailleurs le principe de l'autocéphalie sur lequel repose leur existence ecclésiologique et institutionnelle. Au contraire, elles persistent à s'étendre au-delà de leurs frontières canoniques, alléguant que leur Charte statutaire leur en octroie le droit¹⁰. Cependant, dans la pratique ecclésiologique, cela s'appelle *ingérence institutionnelle*, et surtout, *confirmation institutionnelle et statutaire de la co-territorialité*. En d'autres termes, il s'agit d'une tentative institutionnelle flagrante pour affermir la co-territorialité de manière ecclésiologique.

c) Plus important encore, ces Églises, parlant des territoires situés *hors de leurs frontières*, sciemment et en tout état de cause, n'aperçoivent à l'extérieur de leur territoire canonique que des "zones de diaspora", sans y reconnaître l'existence canonique d'autres Églises établies localement – cependant tout aussi légitimes ou canoniques

¹⁰ C'est dans ce même esprit que le Patriarcat de Russie a si facilement accordé les promesses récentes dans tous les sens (Europe occidentale, Estonie, Église russe "hors-frontières", etc.) pour une "*large (sic) autonomie*" ecclésiastique. Un événement récent explique cet état d'esprit. Au sujet de rétablissement de l'unité entre le Patriarcat de Russie et l'Église russe "hors-frontières", quatre documents ont été rendus publics. « Il ressort de ces documents publiés que les responsables actuels de l'Église russe "hors-frontières" abandonnent tous les griefs qu'ils faisaient auparavant au Patriarcat de Moscou. [...]. *En échange de sa reconnaissance de la juridiction du Patriarcat de Moscou, l'Église russe "hors-frontières" obtient "par souci d'économie" un statut d'"auto-administration", lui permettant de continuer à exister en tant que structure ecclésiale particulière dans les différentes parties du monde où elle est implantée, parallèlement aux structures diocésaines du Patriarcat de Moscou déjà existantes sur ces mêmes territoires* » (SOP, n° 300 (7-8/2005), p. 21-22 ; souligné par nous).

qu'elles. Par suite, la référence statutaire à des *personnes* anéantit la distinction canonique élémentaire de "*territoires canoniques*" et "*territoires de Diaspora*", créant de ce fait non seulement la définition de la *co-territorialité intérieure* – fondée cette fois-ci sur une base statutaire – mais aussi un autre phénomène anti-ecclésiologique, une *juridiction ethno-ecclésiastique universelle*. Cet idiome ecclésiologique nouvellement né, comme d'ailleurs cela s'est passé avec l'Église catholique du Moyen Âge, commence à fonder une *ecclésiologie universaliste* mais fortement restreinte à un niveau national(iste) cette fois-ci, ou, mieux encore, provoque la naissance de plusieurs *ecclésiologies universalistes nationales* et la compétition entre elles.

Malgré la contradiction qu'en ressort, les Chartes statutaires des Églises de Chypre et de Russie introduisent un double système ecclésiologico-canonique d'exercice de leur juridiction ecclésiastique, dualité inadmissible du point de vue ecclésiologique. Car :

- *Du point de vue ecclésiologique*, elles privilégient le "territoire canonique", c'est-à-dire la *territorialité* et la *mono-juridiction* à l'**intérieur** des frontières du corps de l'Église établie localement.

Mais

- *Du point de vue statutaire*, elles revendiquent une "juridiction transfrontière (*hyperoria*)", c'est-à-dire la *co-territorialité* et la *multi-juridiction* à l'**extérieur** des frontières du corps de l'Église établie localement.

Ce fait à lui seul constitue par définition une altération et une aliénation de l'Ecclésiologie de l'Église et engendre, en deux mots, si l'on peut se permettre l'expression, un *bricolage (bric-à-brac) ecclésiologique*. L'Ecclésiologie de l'Église du Nouveau Testament, des Canons et des Pères n'a, à ce sujet, rien de rien à voir avec les Chartes statutaires en question, et inversement. On confirme ainsi le fameux adage qui souligne les priorités *éonistiques* des Chrétiens : « Siamo primo Veneziani e poi Christiani ».

« Les temps sont accomplis »¹¹ et il nous faut prendre conscience que l'ecclésiologie statutaire des Églises nationales orthodoxes est profondément problématique. La déficience des Chartes statutaires est moins sensible à l'intérieur d'un pays, mais l'innovation canonique d'un "*territoire canonique*" *ethno-culturel* – rappelant le principe juridique international du *jus soli* – laisse prévoir un bon nombre de désordres

¹¹ Cf. Gal. 4, 4.

dans les pays situés en dehors des frontières et que nous appelons, à tort, la “diaspora”¹².

Acteurs du “multilatéralisme” (*multilateralismus*), pour des raisons qui, aujourd’hui, nous sont connues, claires et évidentes, les Orthodoxes de notre époque blâment les Croisades des Chrétiens d’Occident, mais ils sont incapables de comprendre que leur position ecclésiologique les place, *statutairement* et *institutionnellement*, dans la suite des Croisades et de l’ecclésiologie qui en est issue. Un regard ecclésiologique – et non ethno-phylétique – sur les cas de co-territorialité, par exemple, en Estonie, en Moldavie ou dans l’ex-République yougoslave de Macédoine (FYROM), suffit à montrer la confusion ecclésiologico-canonique qui règne dans les espaces géo ecclésiastiques orthodoxes d’aujourd’hui.

Synthèse

Ces trois ecclésiologies divergentes, qui se sont développées tout au long des huit derniers siècles du deuxième millénaire (13e-20e siècles), ont en fait ouvert pour l’Église l’époque de la post-ecclésiologie. Telle est l’époque que nous traversons, une époque où l’on tente de donner des solutions superficielles, soit par des conciles tels que Vatican II qui a préconisé l’élargissement de l’œcuménisme, soit par une tentative accrue de fédéralisation des Églises protestantes, soit par la lutte infructueuse pour convoquer un Concile panorthodoxe, préparé, sans résultat, depuis bientôt un demi-siècle. Il est certain que la solution ne pourra être ni ritualiste ni œcuméniste, elle ne sera ni confessionnelle ni fédérative et sûrement pas ethno-phylétique et multi-juridictionnelle ; elle ne pourra qu’être ecclésiologique et canonique, et c’est peut-être pourquoi elle paraît très lointaine, sinon utopique, à l’époque post-ecclésiologique que nous traversons et qui s’est instaurée comme l’époque du Christianisme moderniste, un Christianisme qui demeure tragiquement multilatéraliste et nullement ecclésiologique.

¹² Le terme de “diaspora” (*sic*) est erroné pour désigner des territoires dont l’Église voulait qu’ils soient et constituent des *Églises locales*. Jusqu’à aujourd’hui, cela reste un problème ecclésiologique que nous avons quelque peu abordé dans une précédente publication (voir notre article, *op. cit.*). Il serait bon d’y ajouter quelque chose. Quand l’Église accepte, du point de vue ecclésiologique, le terme étrange à sa nature de “diaspora” – et maintenant incontestablement accepté par tous – pour désigner le Corps du Christ, son propre Corps, c’est comme si elle donnait priorité, non pas à la raison eschatologique de l’existence de l’Église du Christ, mais au *centre ecclésiastique national* d’un peuple, et donc à l’État national qui le représente. Et ce phénomène a pris son origine à l’époque où nous avons commencé à avoir des *Églises nationales*, et non de l’époque des *Villes-Patriarcats*. Autrement dit, tout corps ecclésial qui donne priorité au *centre étatique national* d’un peuple, et non à sa *vision eschatologique* commet une erreur théologique... Et pour l’Église, il n’existe pas d’autres centres que l’autel de chaque Église locale à travers le monde...

Dans cette approche comparatiste de la question, nous pourrions ajouter que l'émergence de la Réforme a imposé une situation de facto de co-territorialité et que, là où existait une Église (Patriarcat) d'Occident, a été créé, après les guerres de religion et, beaucoup plus tard, à la naissance de l'œcuménisme, l'évident et incontestable *acquis* — *l'évidence irréversible* — de la co-territorialité de l'ecclésiologie contemporaine. Depuis lors, la co-territorialité se transforme exclusivement en situation ecclésiologique de facto pour tous et en donnée ecclésiologique pérenne, acceptées à l'unanimité, au point de devenir finalement un *élément constitutif de l'expression territoriale* de toute Église et Confession chrétiennes établies localement. C'est ainsi qu'aujourd'hui, elle constitue la caractéristique commune et fondamentale de toutes les ecclésiologies des Églises chrétiennes :

- Pour l'Église catholique, citons un exemple : à Jérusalem, *cinq Patriarcats catholiques* co-existent, gouvernés par *deux Codes de Droit canonique unilatéraux*¹³. Dans le même contexte que celui sous-tendant le problème ecclésiologique de la co-territorialité s'inscrit également l'émergence de l'Uniatisme, ainsi que la volonté tenace de Rome d'en préserver l'existence...
- Les Églises protestantes se multiplient en un même lieu et à travers le monde, et tentent de résoudre le problème par des fédéralisations.
- Pour les Églises orthodoxes établies localement, citons aussi un exemple : à Paris, six évêques orthodoxes co-existent, dont les juridictions ecclésiastiques équivalentes ou synonymes – et même parfois homonymes – se chevauchent (malgré l'interdiction explicite édictée par le Ier Concile œcuménique de Nicée [325]¹⁴ et le IVe Concile œcuménique de Chalcédoine [451]¹⁵), et les Églises établies localement

¹³ La pathologie de l'Ecclésiologie de l'Église catholique se manifeste dans l'existence de deux Codes de Droit canonique, le Code *latin* et le Code *oriental*, qui admettent la *co-territorialité ritualiste et culturelle (du statut personnel)* comme un a priori ecclésiologique dans la fondation d'une Église ou d'une Communauté ecclésiale, indépendamment de la préexistence d'une autre Église, non seulement d'une autre confession, mais aussi de la même confession ou du même rite. À notre avis, la coexistence de deux codes, indépendants l'un de l'autre (cf. mariage des prêtres, interdit par l'un et accepté par l'autre selon un critère purement géoculturel, etc.), correspond pleinement à l'esprit de l'époque post-ecclésiologique. Il était inconcevable pour tout Concile de l'Église, œcuménique ou local, de formuler deux catégories de dogmes ou deux catégories de canons, destinés à deux catégories différentes de personnes, selon des critères culturels, ritualistes ou confessionnels, ainsi qu'il est advenu lors de Vatican II. En ce sens, Vatican I, qui a publié un Code, était plus progressiste que Vatican II qui en a publié deux, qui en plus sont divergents. Or ici il ne s'agit pas d'inculturation, mais d'un traitement discriminatoire des fidèles et des peuples. Néanmoins, il est vrai que Vatican II a fait de nombreux efforts, et parmi eux, de grands efforts positifs, pour se sortir de la situation désastreuse que l'époque post-ecclésiologique a imposée et impose encore inéluctablement. L'adoption de deux Codes, qui de plus sont *unilatéraux* et indépendants l'un de l'autre, montre qu'il reste encore beaucoup de chemin à parcourir pour que l'Église catholique résolve le *problème ecclésiologique de la co-territorialité*, d'abord en son sein puis au-delà, par une coopération œcuménique avec les autres Églises.

¹⁴ Canon 8/1er : « [...] , qu'il n'y ait point *deux évêques dans une même ville* » ; souligné par nous.

¹⁵ Canon 12/IVe : « Nous avons appris que certains, agissant en opposition avec les institutions de l'Église, s'adressent aux pouvoirs publics pour faire diviser une province en deux par des lettres pragmatiques impériales,

présentent aussi toutes les *données statutaires de co-territorialité* mentionnées plus haut.

- À ces quelques exemples représentatifs, on pourrait ajouter l'ecclésiologie du Conseil Œcuménique des Églises (COE), pour lequel la *coexistence pluraliste* constitue un critère ecclésiologique essentiel, sans parler, bien sûr, de la communion des Églises anglicanes, des Églises arméniennes et de l'Église Catholique Orthodoxe de France (ÉCOF), mais aussi
- Dans les 17 Églises différentes des Vieux Calendaristes en Grèce, qui présentent, à un degré étonnamment élevé, ce même symptôme caractéristique de la *double co-territorialité (extérieure, par rapport à l'Église orthodoxe de Grèce, mais aussi intérieure, par rapport aux 17 "Vrais (sic) Églises Orthodoxes de Grèce" homonymes et autoproclamées)*, sans oublier l'Église russe hors-frontières avec une juridiction ecclésiastique universelle et un comportement par définition de co-territorialité.

Par conséquent, pour les Églises, le problème n'est pas *ritualiste, confessionnel* ou *ethno-phylétique*, mais concerne avant tout l'Ecclésiologie et la communion ontologique des Églises en Christ.

Remarques-Conclusions

Jamais, dans l'Histoire deux fois millénaire du Christianisme, l'Ecclésiologie de l'Église n'a connu d'aliénation aussi générale et d'une telle portée, qu'au cours des huit derniers siècles (13e-20e siècles), en cette époque que nous pouvons qualifier comme "post-ecclésiologique". Nous en portons tous la responsabilité, Catholiques, Protestants et Orthodoxes.

Au terme de cette analyse, s'il en est vraiment ainsi, pour nous résumer, nous constatons que les Croisades ont effectivement créé une nouvelle situation ecclésiastique de facto qui, depuis, a influencé – pour ne pas dire imposé – l'Ecclésiologie et son sens. La Réforme a aggravé le problème de la co-territorialité ecclésiologique, qui avait pris naissance dès les Croisades (1^{ère} Croisade-1099). Le trait principal de cette nouvelle organisation ecclésiologique était la fondation d'Églises non plus *territoriales*, mais *co-territoriales*. D'où le *problème ecclésiologique de la co-territorialité*. En d'autres termes, des Églises non plus en *plénitude de communion* mais en *coexistence* avec d'autres Églises. Des

si bien qu'à partir de ce moment-là, on peut voir *deux métropolitains coexister dans une même province ecclésiastique*. Le saint concile décrète qu'à l'avenir *aucun évêque ne devra oser agir ainsi*, et que s'il le fait, ce sera à ses propres risques. [...] » ; souligné par nous.

Églises dont le fondement n'est plus ecclésiologique, mais *ritualiste*, *confessionnel* ou *ethno-phylétique* (*conviventia ritualiste, confessionnelle* et *ethno-phylétique*). Un fondement ritualiste, confessionnel ou ethno-phylétique cependant, qui détermine et dicte les Codes de Droit canonique, les textes officiels des Confessions protestantes, les Chartes statutaires, mais aussi l'ecclésiologie qu'ils sous-tendent. Tout cela constitue l'image et les caractéristiques de l'époque "post-ecclésiologique" qui, à l'heure actuelle, culmine et prospère.

Il serait possible de représenter cette époque post-ecclésiologique dans le tableau suivant :

L'Ecclésiologie à l'époque post-ecclésiologique

- **Église catholique : Poly-ritualisme ; Co-territorialité :**
 - **Extérieure** : Fondation d'Églises sur le territoire d'autres Églises (*conviventia intraecclésiologique*).
 - **Intérieure** : Églises sous forme de *rite*, acceptation de l'Uniatisme et recouvrement territorial mutuel en un même lieu (*conviventia ritualiste-intracatholique*).

- **Églises protestantes : Multi-confessionnalisme ; Co-territorialité :**
 - **Extérieure** : Fondation d'Églises sur le territoire d'autres Églises dès le jour de leur naissance confessionnelle (*conviventia intraecclésiologique*).
 - **Intérieure** : Églises sous forme de multiplication informelle des Communautés et recouvrement territorial mutuel en un même lieu (*conviventia confessionnelle-intraprotestante*).

- **Églises orthodoxes établies localement : Multi-juridiction ; Co-territorialité :**
 - **Extérieure** : ∅
 - **Intérieure** : Églises et juridictions ecclésiastiques sous forme de multi-juridiction ethno-phylétique et culturelle et recouvrement territorial mutuel en un même lieu (*conviventia ethnophylétique-intraorthodoxe*).

Voilà le puzzle illustrant le sens, les caractéristiques et les perspectives de l'époque "post-ecclésiologique"...

Encore une remarque. De ces trois ecclésiologies :

- L'Église catholique n'a jamais condamné l'**ecclésiologie ritualiste** (qui est née au 13e siècle) comme déviante par rapport à l'Ecclésiologie de l'Église. Bien au contraire, le *Ritualisme ecclésiologique* continue à inspirer les Églises catholiques de rites divers et à déterminer leur naissance.
- Les Protestants non plus n'ont jamais condamné l'**ecclésiologie confessionnaliste** (qui est née au 16e siècle) comme déviante par rapport à l'Ecclésiologie paulinienne. Bien au contraire, le

Confessionnalisme ecclésiologique continue à inspirer les Églises protestantes et à déterminer leur naissance.

C'est donc à l'absence de condamnation de toute sorte (conciliaire ou autre) que ces Églises, quoiqu'elles ne se justifient pas théologiquement, doivent en quelque sorte de ne porter aucune responsabilité...

- Les Orthodoxes, pour leur part, lorsque l'**ecclésiologie ethno-phylétique** a commencé à fleurir et prospérer (elle est née au 19e siècle, dès l'émergence des Nations-États), ont immédiatement convoqué un Concile panorthodoxe à Constantinople et ont condamné l'*Ethno-phylétisme ecclésiologique comme hérésie* (1872). De tous les Chrétiens, seuls les Orthodoxes ont eu le courage théologique de se mobiliser synodalement et de condamner comme hérésie une telle forme de déviance ecclésiologique, ce qui montre l'acuité de la sensibilité ecclésiologique qui les animait, tout du moins à ce moment-là. Toutefois, depuis ce Concile, la quasi-totalité des Églises nationales orthodoxes n'ont rien d'autre à montrer, statutairement et canoniquement, qu'une *ecclésiologie ethno-phylétique*, c'est-à-dire, statutairement parlant, l'hérésie qu'elles avaient peu auparavant condamnée *conciliairement*. Ainsi, de nos jours, tous se comportent de manière ethno-phylétique, agissent de manière ethno-phylétique, organisent leur "diaspora ethno-ecclésiastique" (*sic*) et, jusqu'à aujourd'hui (20e siècle), s'organisent de manière ethno-phylétique.

C'est pourquoi, contrairement aux Catholiques et aux Protestants, les Orthodoxes seront inexcusables d'avoir aujourd'hui adopté un comportement anti-ecclésiastique, malgré les décisions et recommandations conciliaires *ad hoc*, contribuant ainsi à la fragmentation du corps ecclésial partout où celui-ci est invité à être constitué sur la terre.

Voilà justement ce qui atteste clairement que l'époque que nous traversons est de toute évidence *post-ecclésiologique*, au moment où on sait très bien que l'*Ecclésiologie concerne le mode d'existence de l'Église*. Et s'il en est vraiment ainsi, à une époque où tous (Catholiques, Protestants et Orthodoxes) parlent d'une *Ecclésiologie eucharistique*, une question se pose : à l'époque où l'Ecclésiologie n'est pas correcte, à quel point l'Eucharistie est-elle possible ? En tout cas, pour les Pères de l'Église, lorsque la foi n'était pas correcte, l'Eucharistie était impossible ! Qu'en est-il donc de l'Ecclésiologie ?...

En fin de compte, la pathologie des trois ecclésiologies que nous avons examinées est commune, malgré quelques différences dans la théologie ou la confession ou encore dans l'Église, si bien que, ce qui

est dit de la pathologie de l'ecclésiologie d'une Église est, d'une manière générale, également valable pour l'ecclésiologie des autres Églises, avec tout ce qui en découle, toutes proportions gardées sauf le respect des particularités spécifiques des unes et des autres. Par conséquent, il s'agit de trois ecclésiologies-*"sœurs"* (par analogie avec les Églises-*"sœurs"*), dont les caractéristiques se croisent et se répondent, et non pas d'ecclésiologies *en communion*, parce que tout simplement ces caractéristiques sont réparties de part et d'autre. Trois *ecclésiologies "sœurs"* donc, mais qui n'ont rien à voir avec l'Ecclésiologie de l'Église... Il faudrait ...réécrire le Nouveau Testament pour pouvoir justifier théologiquement les ecclésiologies chrétiennes contemporaines...

* * * * *

Aujourd'hui, dans notre société multiculturelle, les revendications culturelles s'entendent davantage que les réponses ontologiques très faibles des Églises. Les Églises devront choisir, à l'avenir, si elles conserveront l'Ecclésiologie paulinienne néo-testamentaire qui a guidé l'Église durant quinze siècles ou si elles cèderont aux revendications confessionnelles, ritualistes, culturelles ou ethniques de l'époque post-ecclésiologique, qui ont été incontestablement consacrées comme ecclésiologie – ayons le courage de le dire – du passé et, selon toute apparence, du futur. Dans le second cas, l'Église du Christ deviendra la cinquième roue du carrosse dans la tragique marche *éonistique* des peuples – *et cela, par la faute des Églises* – et non pas le *leader* sur la voie déjà tracée par la Résurrection de leur cheminement eschatologique¹⁶ ...

À la question que nous traitons aujourd'hui "La présence des Églises dans l'espace public", c'est le Christ Lui-même qui donne la réponse : « Quand donc tu présentes ton offrande à l'autel, si là tu te souviens que ton frère a quelque chose contre toi, laisse là ton offrande, devant l'autel, et va d'abord te réconcilier avec ton frère ; puis reviens, et alors présente ton offrande »¹⁷. Cette parole christique fait écho dans une parole de la Divine Liturgie qui constitue la condition préalable pour confesser le Symbole de la Foi de Nicée-Constantinople, juste avant l'offrande eucharistique : « Aimons-nous les uns les autres, afin que, dans un même esprit, nous confessions ». Or, tant que nous persistons à retenir notre *philautie* individuelle et notamment *communautaire* (ritualiste, confessionnelle ou ethno-phylétique), il n'y a pas de présence non seulement dans l'espace public, mais aussi devant notre Dieu

¹⁶ Ap. 22, 20.

¹⁷ Mt 5, 23-24.

trinitaire qui constitue Lui-même un “seul corps” et nous invite à faire pareil...