

## L'Église melkite catholique après la Déclaration de Balamand

par Antoine LÉVY

Le rejet de l'uniatisme comme «méthode d'union du passé», au § 12 de la Déclaration de Balamand, a permis le déblocage du dialogue entre l'orthodoxie et la catholicité qui était grevé depuis quelques années par cette question. Ce paragraphe est complété ensuite au § 16 par l'affirmation que les Églises orientales qui ont été ainsi divisées doivent trouver leur place dans le «dialogue de la charité»<sup>1</sup>. Pourtant, rien n'est dit encore de ce qui doit changer en profondeur dans la vie de chaque Église ni même, à vrai dire, si elle doit changer quelque chose en elle-même. Dans quelle mesure la Déclaration de Balamand vient-elle alors affecter la situation des Églises unies à Rome ou la perception qu'elles ont d'elles-mêmes? La Déclaration de Balamand est-elle, pour ces Églises, verdict de mort, gage de renouvellement, ou pur *flatus vocis*? On ne peut espérer répondre à ces questions sans plonger dans l'expérience concrète, à la fois historique et théologique, des diverses Églises.

Nous esquissons ici quelques réflexions à ce sujet à partir de l'exemple des melkites catholiques. Comment l'Église melkite catholique, à la lumière de son expérience historique et de ses perceptions ecclésiologiques, peut-elle «recevoir» le texte de Balamand?<sup>2</sup> Le cas de cette Église présente un intérêt tout particulier car, à l'époque de Vatican II, le patriarche Maximos IV et les évêques melkites ont tenté de légitimer œcuméniquement l'existence des Églises unies à Rome au sein de l'Église universelle. Lors de l'examen du schéma *De ecclesiae unitate* au Concile, Maximos IV déclarait: «L'union des Églises représente pour nous tous, Vénérables Pères, un problème grave et vital. Pour nous en particulier, orientaux catholiques de rite byzantin, la scission des Églises est une blessure toujours saignante que nous sentons au plus profond de notre âme.

1. Déclaration de la Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe, § 12 et § 16: cf. *Istina* 38 (1993), pp. 337-340 et 385-404.

2. On considère ici la «réception» comme «le processus par lequel un corps ecclésial fait sienne en vérité une détermination qu'il ne s'est pas donnée lui-même, en reconnaissant, dans la mesure promulguée, une règle qui convient à sa vie». Cf. Yves CONGAR, «La réception comme réalité ecclésiologique» dans *Église et papauté*, Paris, éditions du Cerf, 1994, p. 230.

L'union des Églises est notre plus grand souci, notre première occupation et le souhait ardent de notre cœur. (...) Travailler pour l'union des Églises, c'est pour ainsi dire *notre raison d'être et la mission fondamentale*<sup>3</sup> dont la Providence nous a chargés, individuellement et collectivement»<sup>4</sup>. Autour de Maximos IV, les théologiens melkites Mgr N. Edelby, Mgr P. Nabaa, Mgr Zoghby, Mgr Medawar n'ont cessé de revenir sur l'idée que leur Église était appelée à jouer un rôle de «pont» entre le catholicisme latin et les Églises orthodoxes. L'expression a d'ailleurs été reprise par Paul VI, dans une adresse à Maximos IV, le 11 novembre 1963: «Vous avez une belle et grande mission: celle d'être un pont entre l'Église orthodoxe et l'Église catholique, un trait d'union, un témoignage. Continuez cette mission. Il y en a qui disent que les orientaux catholiques n'ont pas de mission dans l'œuvre de l'union. Ce n'est pas vrai! Vous avez une grande mission»<sup>5</sup>. Ainsi donc, comment une Église qui voit dans sa communion avec Rome un don providentiel pour la cause œcuménique peut-elle recevoir un texte dans lequel «l'uniatisme», comme méthode et modèle, est considéré comme un obstacle rédhibitoire sur la voie de la réconciliation?

Il convient de se demander si cet «uniatisme» mis en cause par Balamand est bien celui que prônait l'Église melkite à Vatican II. Faut-il dire aujourd'hui que l'uniatisme melkite est inadéquat dans le contexte œcuménique? N'est-ce pas, au contraire, la définition de l'uniatisme donnée dans le document de Balamand qui est inadéquate par rapport à l'expérience que les melkites font de leur uniatisme? Il nous faut examiner plus précisément ce que Balamand entend par «uniatisme» afin de voir dans quelle mesure celui-ci correspond à l'expérience vécue par l'Église melkite. L'uniatisme envisagé par Balamand recoupe-t-il l'expérience historique de l'Église melkite catholique? Reflète-t-il adéquatement la vocation actuelle de cette Église dans le «dialogue de la charité»? Telles sont les questions que nous poserons, cherchant à savoir si, ultimement, il n'y aurait pas lieu de recevoir Balamand comme une chance pour la voie melkite vers l'unité.

### 1. L'uniatisme dans la Déclaration de Balamand

La Déclaration de Balamand présente l'uniatisme comme un effort relativement récent, puisqu'il date des «quatre derniers siècles», pour «rétablir la communion entre l'Église d'Orient et l'Église d'Occident» (§ 8). Cependant, cet effort est d'emblée perçu comme dépassé, car cette union au siège de Rome a entraîné une rupture de communion avec les «Églises

3. C'est nous qui soulignons.

4. *L'Église grecque-catholique au Concile*, Beyrouth, Dar al-Kalima, 1967, p. 386.

5. Cité par Mgr NASRALLAH, «L'Église melkite et l'union des Églises», dans *Istina* 21 (1976), p. 191.

-mères d'Orient» (*ibid.*).

Cette initiative est perçue comme une certaine *méthode* d'union qui consiste à soustraire des fidèles à leur hiérarchie traditionnelle, de manière à constituer des communautés de rite identique, mais unies à Rome. Ce qui est en cause, c'est donc la volonté catholique de gagner à elle des fidèles orientaux en recourant à un moyen qui lui permet de se passer de l'accord de la hiérarchie traditionnelle. Cette volonté, précise le texte, est liée à une ecclésiologie spécifique: (...) «L'Église catholique développa la vision théologique selon laquelle elle se présentait elle-même comme l'unique dépositaire de salut» (§ 10). Cette perception, qui entraîna le développement de la position inverse dans le camp orthodoxe, a servi de justification au prosélytisme missionnaire (*ibid.*). Ainsi, l'Église orientale unie à Rome devenait un *modèle d'unité*, puisqu'elle conservait effectivement les trésors spirituels de la tradition orientale tout en conférant aux fidèles, par le lien avec le siège de Rome, la pleine assurance du salut. L'uniatisme est cette «forme d'apostolat missionnaire» (§ 12) qui, au nom de l'ecclésiologie qu'on vient de dire, recherche «la conversion des personnes d'une Église à l'autre pour assurer leur salut» (§ 15). On comprend alors que (...) «la redécouverte et la remise en valeur, tant par les orthodoxes que par les catholiques, de l'Église comme communion» ait «changé radicalement les perspectives et donc les attitudes» (§ 13). La reconnaissance mutuelle du caractère légitime, et par suite salvifique, de la sacramentalité des Églises orientale et occidentale, ruine le sens même de l'uniatisme comme «apostolat missionnaire».

La Déclaration de Balamand s'appuie donc sur une typologie précise de l'uniatisme comme phénomène historique: il s'agit d'une situation ecclésiologique anormale - la séparation de communautés d'avec leur Église-mère - née du désir de rétablir l'unité et justifiée théologiquement par une sotériologie unilatérale. Le changement de perspective théologique, revêtu de l'autorité d'un concile, rend cette situation injustifiable, même si elle doit être assumée aujourd'hui, comme on assume un lourd héritage du passé. Elle est en tout cas privée de fécondité pour l'avenir, puisque, comme le rappelle la Déclaration, citant Paul VI (§ 18), le rétablissement de l'union doit passer par la décision des chefs traditionnels des Églises, ce qui signifie, *a contrario*, qu'elle ne saurait passer par la création d'une institution parallèle à cette hiérarchie traditionnelle.

Toute la question est de savoir si cette typologie correspond à la physionomie historique de l'uniatisme melkite, auquel cas celui-ci se retrouverait privé de toute pertinence œcuménique, et par suite, de sa raison d'être même.

## 2. La configuration historique de l'uniatisme melkite et ses ambivalences

La genèse et l'évolution de l'Église melkite unie à Rome répondent à bon nombre des critères de l'uniatisme dénoncé à Balamand. - Tout d'abord, l'acte d'union avec Rome intervient bien à une date récente: 1724.

- Deuxièmement, cet acte n'est pas dénué de raisons politiques, même s'il s'agit de politique ecclésiale. Depuis la fin du quinzième siècle. (mission de Moïse Giblet), la papauté cherche à prendre pied en Syrie dans l'intention de reprendre, à plus ou moins longue échéance, Constantinople aux Turcs. Réciproquement, les patriarches d'Antioche recherchent une protection diplomatique extérieure qui leur permettrait de s'émanciper de l'étroite tutelle du patriarche de Constantinople, telle que le pouvoir ottoman l'a instituée, après la conquête de la Syrie en 1516<sup>6</sup>.

- Troisièmement, l'acte d'union est effectivement l'occasion d'un schisme grave et durable dans une Église qui avait jusqu'alors su préserver son unité autour du patriarche d'Antioche. L'élection précipitée du candidat catholique à la succession d'Athanase III, Séraphin Tânas, le 20 septembre, provoque, une semaine après, l'élection d'un patriarche concurrent, Sylvestre, soutenu par le Patriarcat œcuménique de Constantinople. Depuis lors, les deux Patriarcats, d'obédiences contraires, subsistent, divisant sans remède la chrétienté melkite.

- Quatrièmement, si le schisme est venu de l'intérieur, notamment sous l'action d'Euthyme Saïfi, oncle de Séraphin Tanas et évêque de Sidon, on doit également relever le poids des influences extérieures. Jésuites, capucins et carmes, installés à Alep depuis le premier quart du dix-septième siècle, ont activement travaillé au rapprochement avec Rome. C'est aux capucins, en 1631, que le patriarche Ignace III, responsable de la mort de son rival au trône patriarcal, demande d'intervenir en vue d'obtenir une absolution romaine. Déjà, des tractations en vue de l'union s'engagent. Quelques années plus tard, c'est sous l'influence du P. Queyrot, jésuite, que le patriarche Euthyme II envoie un prêtre à Rome négocier l'union. Enfin, Euthyme Saïfi lui-même est un élève du P. Queyrot, et son neveu, futur patriarche, a fait ses études ecclésiastiques à Rome au Collège grec.

- Cinquièmement, le schisme est précédé par une campagne d'adhésion des membres de l'Église à Rome en dépit de l'autorité du chef légitime de la hiérarchie, le patriarche d'Antioche. En effet, devant les atermoiements des successeurs d'Euthyme II, Euthyme III, Macaire III (qui n'ose pas rendre publique sa profession de foi romaine - 1664 -, par crainte de Constantinople et de Moscou), puis devant les revirements de Cyrille V et d'Athanase III, Euthyme Saïfi mène une politique de recrutement

6. Cf. *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, Paris, éditions Letouzey et Ané 1924, tome III, col.563 ss.: article «Antioche», par C. Korolevskij.

secret, inspirée par les jésuites, au sein de l'épiscopat. C'est elle qui aboutit à l'élection de Séraphin Tânas, sous le nom de Cyrille VI.

- Sixièmement, il est vrai que le prosélytisme n'a pas été absent de l'Église melkite catholique. Ce prosélytisme est surtout le fait des missionnaires latins, soucieux de ramener les «dissidents» dans le giron romain. Mais plus encore qu'au passage des dissidents à l'Église orientale, l'effort des missionnaires aboutit à latiniser l'Église unie. A travers l'exercice du culte et l'enseignement dans les collèges, mentalités et pratiques latines pénètrent le tissu religieux oriental, suscitant de nombreux conflits avec les tenants de la tradition. Il faut noter, cependant, que ce prosélytisme latinisant s'est exercé le plus souvent envers et contre la volonté affichée par Rome (cf. *Orientalium dignitas*, 1894).

Ainsi, l'uniatisme melkite présente bien des caractéristiques négatives relevées par Balamand. Pourtant, il nous paraît également se distinguer de la typologie de Balamand sur des points ecclésiologiquement non négligeables.

Tout d'abord, l'union est scellée par des autorités légitimes appartenant à l'Église traditionnelle. L'élection de Cyrille VI n'est ni plus ni moins contestable que celle de son rival, Sylvestre. Par ailleurs, comme on l'a vu, un acte d'official d'union a été recherché par un certain nombre de patriarches antérieurs. L'Église melkite unie n'est pas une Église suscitée de l'extérieur en vue de réaliser l'union sans l'assentiment des autorités légitimes de l'Église-mère. Comme l'écrit Mgr Nasrallah, dans son article sur «L'Église melkite et l'union des Églises...»<sup>7</sup>. Ni Cyrille Tanâs, ni ses électeurs ne songèrent un moment à créer une Église parallèle dans le Patriarcat d'Antioche. C'était le même patriarcat qui se continuait. Rome également, en recevant Cyrille dans sa communion, crut recevoir l'Église d'Antioche. Benoît XIV, lors du discours qu'il prononça à l'occasion de l'octroi du pallium à Tânas, le 3 février 1744, déclara que Sylvestre était un intrus, que le patriarche légitime était Cyrille, et que «les restes de l'Église d'Antioche, autrefois morte, ont repris vie».

Il faut s'interroger ici sur la pertinence du concept d'Église-mère, si important dans l'appréciation que Balamand fait de l'uniatisme. Quelle est cette Église-mère à laquelle les fidèles auraient été arrachés par l'acte d'union? L'Église d'Antioche, parmi les plus anciens Patriarcats, avec Rome et Alexandrie, est elle-même, *stricto sensu*, une Église-mère. Étant donné le schisme entre le siège de Rome et celui de Byzance, il appartient en premier lieu au patriarche d'Antioche et à son synode de prendre la décision d'établir la communion de leur siège avec l'un ou avec l'autre des sièges en conflit. On ne voit pas pour quelle raison la communion du siège

7. *Art. cit.* (note 5), dans *Istina* 21 (1976), pp. 178-179.

d'Antioche irait automatiquement au siège de Byzance. Certes, les conditions politiques ont longtemps lié le sort d'Antioche à celui de Byzance, et plusieurs patriarches d'Antioche ont pu prendre le parti de Byzance dans sa querelle avec Rome. Mais les témoignages qui vont dans un sens contraire, examinés par Mgr. Nasrallah dans un autre article,<sup>8</sup> ne manquent pas. Al-Qualqachandi, un fonctionnaire mamelouke rédigeant un mémoire à l'intention du *diwan al-inchâ'*, au quatorzième siècle, pouvait écrire: «les melkites sont ceux qui obéissent au pape, patriarche de Rome (...)» (*Sub al-acha*, XIII). Et dans un anonyme du quinzième siècle, de même origine, on lit: «Le deuxième [patriarche] est le patriarche des melkites au siège d'Antioche. Son investiture [est accordée] par les Portes sublimes après que les chrétiens melkites aient rédigé un procès-verbal comme quoi il est digne du patriarcat... Un autre procès-verbal est dressé et expédié par les chrétiens au pape de Rome qui après en avoir pris connaissance le confirme dans sa possession des pouvoirs sur Antioche» (manuscrit *Paris. arab.* 4439).

Il est certain que des représentants du patriarche ont signé le décret d'union du Concile de Florence, en 1439. Parmi le clergé et les fidèles du patriarcat, le processus de réception, ou de non-réception, du décret est beaucoup moins clair historiquement. On ne peut, semble-t-il, prendre pour argent comptant le récit de la profession de loyauté à Rome de plusieurs patriarches orientaux, lors de la mission de Moïse Giblet, en 1460. Selon Mgr. Nasrallah, l'objectivité de la source, le *Liber Rubeus*, n'est pas acquise. Mais la mission que Grégoire XIII confia à l'évêque titulaire de Sidon, Léonard Abel, en 1583, en vue de relancer l'union de Florence est, elle, mieux connue. Si le patriarche d'Antioche Michel Sabbâgh (1577-1580 + 1592) envoya sa profession de foi à Rome, «l'anti-patriarche» Ibn Daoun (1580-1592) éluda l'offre, craignant de perdre le soutien de Constantinople. Nous ne reprendrons pas le récit des prises de position pro-catholiques des patriarches qui lui succédèrent, comme Euthyme II (+ 1635), Macaire III (+1672), Cyrille V (+1720), jusqu'à Athanase III (+1724), dernier patriarche de l'Église melkite unie, pas plus que nous ne ferons l'analyse de leurs attermoissements ou de leurs revirements<sup>9</sup>. En tout les cas, l'union au Siège de Rome était suffisamment réelle, à la veille du schisme, pour que la reconnaissance papale, via la Congrégation de la Propagande, joue un rôle déterminant dans les questions touchant la nomination du patriarche (cf. la rivalité entre Cyrille V et Athanase III). De tous

8. «Antioche et Rome après 1054», dans *Istina* 21 (1976), 4, pp. 376-411. Nous n'aborderons pas la question des relations entre le Patriarcat et le pouvoir croisé. Les indices en faveur d'une alliance traditionnelle (*ibid.*, pp. 376-378) avec l'Occident nous paraissent ténus.

9. Cf. «Antioche et Rome», *art. cit.*, pp. 385-403.

ces témoignages, on peut conclure, avec quelque prétention à la certitude, que les tendances pro-catholiques, au sommet de la hiérarchie et dans une bonne partie de l'épiscopat de l'Église melkite pré-schismatique, étaient au moins aussi vivantes que les tendances adverses. En fait, il y a de bonnes raisons pour penser que les représentants légitimes du Patriarcat d'Antioche ont longtemps voulu ignorer la réalité du schisme entre Byzance et Rome, ou, si l'on préfère, souhaité considérer l'Église indivise comme seule réalité subsistante malgré des divisions de surface. Cela expliquerait que, de 1054 à 1724, les patriarches d'Antioche aient pu multiplier les professions de catholicité à l'égard de Rome, tout en ne laissant pas de participer aux rencontres avec les autres patriarches orientaux, rencontres présidées par le patriarche de Constantinople. En tout cas, durant tout ce temps, les patriarches ne signèrent aucune profession de foi «schismatique». Cette perspective originale du Patriarcat d'Antioche était peut-être déjà celle-là même de Pierre III, lorsque, sommé par Michel Cérulaire de lui accorder son soutien contre Rome, il répondait à celui-ci: «De toutes mes forces, je conjure votre Sainteté de ne pas entrer dans cette affaire avec un esprit de contestation. Autrement, il serait à craindre qu'en voulant réparer la déchirure, on ne la rendît plus large». Le schisme de l'Église melkite est survenu au moment précis où la conservation d'une ligne «neutre», entre Rome et Byzance, devint impossible. A la mort d'Athanase III, la promotion d'un candidat ouvertement «romain», en la personne d'Euthyme, provoqua la réaction que l'on sait de Constantinople, intronisant son propre candidat en la personne de Sylvestre. Le schisme de 1054 entre Rome et Byzance finit ainsi, en 1724, par gagner Antioche.

Si telle est bien la réalité ecclésiologique à laquelle l'analyse historique nous conduit, nous ne pouvons plus ramener la constitution de l'Église melkite catholique à un épiphénomène de l'uniatisme défini, à Balamand, comme une «forme d'apostolat missionnaire». En effet, l'Église melkite catholique ne doit pas sa naissance à quelque projet de détourner les communautés de fidèles de leur Église traditionnelle, puisque cette dernière ne peut pas plus être dite non-catholique que catholique. Il y a une différence de nature entre faire *acte d'uniatisme*, au sens de Balamand, par quoi on entend substituer *unilatéralement* une Église nouvellement créée à une Église traditionnellement instituée, et faire *acte d'union*, par quoi les autorités légitimes d'une Église instituée et le siège de Rome reconnaissent leur communion de *manière bilatérale*. Sans doute, c'est dans un esprit de fidélité à la tradition qu'une partie du clergé voulut se réclamer de Rome, tandis que, dans un même esprit de fidélité à la tradition, une autre partie voulut se réclamer de Constantinople; et les melkites catholiques sont aussi habilités à considérer les melkites byzantins comme des uniates, que

l'inverse. «Si effectivement, note Mgr Nasrallah <sup>10</sup>, le Patriarcat catholique d'Antioche ne représente qu'imparfaitement celui des onze premiers siècles parce qu'il s'est laissé «romaniser», le Patriarcat orthodoxe ne peut prétendre à plus d'authenticité, parce que, depuis 1724, il s'est «constantinopolisé». Le premier est devenu plus «catholique», le second, plus «orthodoxe» (dans le sens de la séparation)» <sup>11</sup>.

Par ailleurs, on ne peut nier que les missionnaires latins, comme nous l'avons dit, aient été animés d'intentions prosélytes à l'égard des autres chrétiens. Mais, dans l'hypothèse où nous nous plaçons, le recours à l'existence d'une Église orientale unie à Rome pour attirer les «dissidents», à supposer qu'il ait quelque assise historique solide (il semble que les formes orientales d'Église aient embarrassé, plutôt que séduit, les missionnaires latins) <sup>12</sup>, ne relève plus d'une stratégie visant à contourner les réticences d'une hiérarchie traditionnelle, mais bien d'une apologétique tendant à faire connaître de tous quelle est *la véritable* hiérarchie traditionnelle.

Somme toute, il est peu probable que l'Église melkite catholique puisse se reconnaître dans la schématisation historique de l'uniatisme proposée par Balamand, sauf à renier une version de l'histoire (thèse de la légitimité catholique) qui n'a pas plus de raison objective à l'être que la version opposée (thèse de la légitimité orthodoxe). Est-ce suffisant, cependant, pour affirmer que l'Église melkite catholique n'a rien à «recevoir» de ou dans la Déclaration de Balamand? Cela revient à demander si la mise en cause du rôle privilégié des Églises uniates dans le dialogue œcuménique actuel est entièrement dirigée par des mises au point historiques.

10. «Église melkite et union des Églises», *art. cit.*, p.183.

11. De même, Mgr EDELBY: «Quand, orthodoxes des trois Patriarcats melkites d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem, nous avons voulu, au début du dix-huitième siècle, nous unir à l'Église de Rome, ce n'était certes pas dans le but de fractionner notre Église. Nous aurions voulu que toute notre Église pût rétablir avec l'Église de Rome l'unité de communion, comme avant la rupture. Si l'on n'y a pas réussi, si une fraction seulement de notre Église a fait son union, on ne doit pas pour autant mettre en doute la sincérité de notre geste: ce que nous voulions, c'était l'union. De fait, nous n'avons réussi qu'à réaliser l'*unia* c'est-à-dire une union numériquement partielle. Mais ce n'était pas là ce que nous voulions» («Réalité et vocation des Églises orientales catholiques», dans *Voix de l'Église d'Orient*, Paris, éditions Desclée de Brouwer, 1962, p. 34).

12. Chez Mgr MEDAWAR, par exemple: «Ces clercs [les missionnaires latins] étaient des hommes et se comportaient en hommes. Les idées, les principes, la mentalité qui les guidaient dans leurs rapports avec nous étaient les idées, les principes et la mentalité de leurs contemporains et de leurs compatriotes (...). L'idéal pour ces clercs était que tout le monde embrassât leurs idées et leur mentalité; l'union à leurs yeux ne pouvait être authentique que si l'on adoptait le rite latin ou si l'on tendait tout au moins à l'imiter le plus possible. Sous l'influence de telles idées, un grand nombre d'entre eux travaillèrent - contrairement aux ordres réitérés de Rome. - à latiniser les orientaux» («De la sauvegarde des droits de l'Église orientale», dans *Voix de l'Église d'Orient*, op. cit., p. 117).

### 3. Situation de l'uniatisme melkite dans le «dialogue de la charité»

#### a) L'ecclésiologie de Balamand rend-elle anachronique l'existence d'une Église melkite-catholique ?

A supposer même que l'Église melkite catholique soit aussi légitime, au point de vue de l'ecclésiologie, que son «alter-ego» orthodoxe, son existence demande encore à être justifiée à la lumière du renouvellement fondamental des perspectives amorcé à Vatican II. C'est, on l'a vu plus haut (§ 1), au nom d'une «ecclésiologie de communion» que Balamand rejette l'uniatisme comme «méthode» et «modèle d'unité». De fait, si cette ecclésiologie reconnaît la pleine sacramentalité de l'Église orthodoxe, séparée de la communion romaine, à quoi bon soutenir l'existence d'une Église concurrente, même légitime, dont la seule supériorité, acquise et conservée au prix d'un déchirement, est sa communion avec l'Église romaine? Si l'Église orthodoxe voit dans l'Église unie un obstacle sur la voie du rétablissement de sa propre communion avec Rome, ne vaudrait-il pas mieux que les fidèles uniates renoncent à maintenir une Église séparée de la communion orthodoxe?

Nous ne sommes pas loin des positions récemment défendues par un prélat de l'Église melkite catholique, Mgr Zoghby, archevêque de Baalbek. Selon lui, l'uniatisme est la conséquence d'une théologie post-tridentine, qui fait dépendre l'authenticité de la vie sacramentelle de la communion hiérarchique avec le siège de Rome. Dans un ouvrage paru en 1981, *Tous schismatiques?*, Mgr Zoghby écrit: «Un grand méfait de l'uniatisme, réside dans le fait qu'il a consacré définitivement le schisme entre l'Église romaine et l'Orthodoxie, en créant une hiérarchie parallèle à la hiérarchie orthodoxe, avec mission de recruter ses fidèles dans les rangs de l'Orthodoxie. Avant le dédoublement de la hiérarchie, la rupture canonique entre l'Orient et l'Occident chrétiens n'avait pas empêché les Églises romaine et orthodoxe, d'entretenir des relations étroites, qui comportaient une communion ecclésiastique réelle, une espèce de double communion»<sup>13</sup>. En accordant aux définitions des conciles tenus en Occident valeur de théologoumènes, seconde par rapport à celle émanant des conciles véritablement œcuméniques tenus durant le premier millénaire, Mgr Zoghby se refuse à «choisir» entre l'Orient orthodoxe et l'Occident latin. Or le rétablissement de cette double communion impliquerait, selon Mgr Zoghby, la disparition de l'Église uniate comme telle et le retour des fidèles dans le sein de «l'Église-mère» orthodoxe. Cette position correspondrait aux vues développées, à Rome même, par les œcuménistes catholiques. «L'Église romaine semble bien regretter d'avoir créé les Églises orientales unies, chose qu'elle n'aurait certainement pas faite en ces temps d'œcuménisme. Et si la machine romaine avait l'habitude de faire modestement marche

13. Mgr Elias ZOGHBY, *Tous schismatiques ?*, Beyrouth 1981, p. 39.

arrière quand elle s'aperçoit de son erreur, elle aurait cherché le moyen de restituer à l'Orthodoxie les membres vivants de son corps, que l'uniatisme lui a enlevés (...). Un *modus vivendi*, impliquant une double allégeance, préparerait la voie à la communion entre Rome et l'Orthodoxie» (pp. 86-87). Aussi bien, Mgr Zoghby regrette et conteste le rejet par Rome de son projet de double communion, après que le synode de l'Église melkite, tenu à Ain-Traz, en 1975, l'ait présenté à la Congrégation pour les Églises orientales.

Certains points de la réponse adressée à Mgr Zoghby par cette Congrégation méritent ici notre attention. Il est affirmé notamment: «Les conceptions ecclésiologiques, tant de l'Église catholique que de l'Église orthodoxe, si elles divergent quant à l'origine, la nature et l'étendue des privilèges du Siège romain, excluent cependant, de même façon, la possibilité - fût-ce à titre temporaire et provisoire - d'une double communion ou d'une double appartenance. Il s'agit d'un point important de la foi, qui touche la nature même de l'Église; il n'y a aucune raison valable à se déclarer prêt à l'abandonner». Pour Mgr Zoghby, ces divergences ecclésiologiques sont des théologoumènes qui n'engagent pas la foi d'un Patriarcat d'Orient, pour lequel la référence essentielle est la tradition de l'Église indivise, durant le premier millénaire. On peut cependant objecter à Mgr Zoghby, qu'il n'entend pas rétablir la communion de l'Église indivise du premier millénaire, mais celle entre les Sièges patriarcaux de Rome et d'Orient dans leur état actuel, tels qu'ils se présentent après un autre millénaire de séparation. Or ici, les divergences ecclésiologiques sont devenues suffisamment importantes, au moins du point de vue latin, pour paraître relever, comme le déclare la réponse de la Congrégation, du contenu de la foi. On peut sincèrement se demander s'il est possible d'entrer en communion avec une Église dont on ne partage pas la foi sans ruiner le sens même de la communion. Réciproquement, comment l'Église orthodoxe intégrerait-elle dans sa communion des fidèles qui entendent maintenir la communion avec Rome, alors que sa communion propre exclut actuellement celle de Rome? Encore une fois, si la communion a un sens, elle ne peut subsister en maintenant une ambiguïté sur son objet même <sup>14</sup>.

Cette discussion est loin d'être dénuée d'intérêt quant au problème posé ici. On ne peut raisonnablement demander à une Église de renoncer à ce qu'elle considère comme une vérité d'ordre ecclésiologique, quelle que soit la manière concrète dont elle est vécue, dans l'espoir que cela

14. De même, Mgr NASRALLAH: «Là se trouve le nœud du problème: l'unité dans la foi. Pourrait-on envisager une unité de transition en dosant l'abandon de certaines vérités par les catholiques et l'acceptation de certaines autres par les orthodoxes? Aucun théologien sérieux, tant catholique qu'orthodoxe, n'accepterait pareil marchandage». Cf. «L'Église melkite et l'union des Églises», *art. cit.* (note 5), p. 194.

facilitera, à plus ou moins long terme, l'accession d'une autre partie de l'Église à cette même vérité ecclésiologique. Certes, les perspectives ouvertes par Vatican II, dans ce domaine, permettent de reconnaître à la fois l'authenticité de la vie sacramentelle des Églises orientales séparées et l'éminente dignité du patrimoine spirituel oriental, au point de ressentir la rupture avec ces Églises comme un obstacle sur le chemin de cette «Église de Dieu, une et visible, vraiment universelle» (*Unitatis Redintegratio* § 1), embrassant à la fois les patrimoines latin et oriental, que tous les chrétiens appellent de leurs vœux. Il n'en reste pas moins que «l'unique Église du Christ que, dans le Symbole, nous reconnaissons comme une, sainte, catholique et apostolique» (...), cette «Église, constituée et organisée en ce monde comme une communauté, subsiste dans l'Église catholique, gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques en communion avec lui» (*Lumen Gentium*, § 8). Tant qu'on parlera d'Églises orientales *séparées*, on ne leur reconnaîtra pas un degré semblable de participation à l'Église du Christ, mais seulement, comme il est ajouté au même endroit, «plusieurs éléments de sanctification et de vérité qui, en tant que dons propres à l'Église du Christ, invitent à l'unité catholique».

Ainsi, selon cette perspective ecclésiologique visant à rétablir la plénitude de communion entre Rome et d'authentiques Églises orientales, ce serait un non-sens de détruire l'Église melkite unie qui existe et qui est une authentique Église orientale, pour consolider les chances d'une communion qui n'existe pas encore. L'ecclésiologie de communion, qui sous-tend le Document de Balamand, ne saurait se traduire par la disparition d'une Église orientale unie comme l'Église melkite catholique. Faut-il d'ailleurs rappeler que Balamand ne remet nullement en cause l'existence présente des Églises orientales catholiques (cf. § 16)? La question devient alors plutôt de savoir dans quelle mesure Balamand n'appelle pas un type de questionnement comme celui qui a été engagé dès avant et depuis Vatican II par l'Église melkite catholique.

*b) Balamand justifie-t-il «l'uniatisme œcuménique» de Maximos IV?*

Si, dans le dialogue entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe, l'ecclésiologie de communion a un sens, celui-ci a pour but de montrer que la communion catholique est capable d'honorer l'ensemble des requêtes spirituelles, théologiques, canoniques, etc... du patrimoine oriental. Cela suppose, du côté latin, un renouvellement considérable des conceptions ecclésiologiques post-tridentines. Qui plus est, la capacité de l'Église catholique à abandonner des conceptions périmées doit se manifester par des actes qui mettent réellement en œuvre des conceptions nouvelles. Or l'Église latine ne saurait tirer les conséquences pour elle-même d'un pa-

trimoine qui n'est pas le sien, ni les faire passer dans les faits, si elle ne bénéficiait pas d'ores et déjà de la communion d'Églises orientales, comme l'Église melkite catholique. A vrai dire, l'idée que le rétablissement de la communion avec l'Orient séparé doit passer par la reconnaissance d'une distinction de plus en plus précise entre catholicité et latinité ne serait pas née et n'eût guère été *concevable* sans la présence d'Églises orientales au sein de la communion romaine. Cette présence a réactualisé certains aspects de la communion telle qu'elle était vécue au cours du premier millénaire. Les Églises d'Orient et d'Occident sont sœurs - c'est dire qu'elles font toutes deux partie de l'unique Église fondée par le Christ, qui est véritablement catholique ou universelle au sens fort du terme. Dans les discussions préconciliaires et conciliaires, l'épiscopat de l'Église melkite-catholique, notamment en la personne de son père et de sa tête, le patriarche Maximos IV, s'est fait le porte-parole de ces vues. «Si, affirme Maximos IV dans une conférence donnée en 1960<sup>15</sup>, pour être catholique, il faut renoncer à sa liturgie, à sa hiérarchie, à sa tradition patristique, à son histoire, à son hymnographie, à son art, à sa culture, à tout son patrimoine spirituel, pour adopter le rite, la pensée liturgique, la culture et la spiritualité d'un groupement donné, fût-il le meilleur, l'Église n'est plus le grand don de Dieu à l'humanité entière, mais une fraction, si nombreuse soit-elle, une institution humaine liée aux intérêts d'un groupe.»

On ne saurait oublier que tout au long du dix-neuvième siècle, des évêques comme Germanos Adam, archevêque d'Alep, des patriarches comme Athanase Jawhar, Maximos III Mazloum et Grégoire Joseph, ont lutté pour préserver l'identité orientale de l'Église melkite-catholique. Le soutien, au moins de principe, de Rome contre les entreprises latinisantes des missionnaires n'est pas allé jusqu'à remettre en cause leur origine véritable: l'affirmation croissante des pouvoirs spéciaux dévolus au siège de Rome, tant au point de vue doctrinal que juridictionnel. On se rappelle la manière dont Grégoire Joseph, s'étant élevé, après d'autres membres de la minorité, contre la constitution dogmatique *De Ecclesia Christi*, présentée à Vatican I, fut humilié par Pie IX. A la 54<sup>e</sup> congrégation générale, le patriarche s'était notamment écrié: «(...) Comment les catholiques pourront-ils persévérer dans la destruction de leur autonomie, et la perte, pour leurs sièges patriarcaux, de leur dignité et de leurs droits?». A Vatican II, Maximos IV, sans revenir sur les acquis de Vatican I, s'efforça de montrer que ceux-ci n'étaient pas incompatibles avec les principes traditionnels de l'ecclésiologie orientale, à condition d'opérer un changement de perspective substantiel. Comme il l'écrivait dans un rapport destiné aux Pères du

15. «Notre vocation d'unisseurs», dans *Voix de l'Église d'Orient*, Paris, éditions Desclée de Brouwer, 1962, p. 31.

concile, «(...) pousser l'élément monarchique et centralisateur jusqu'à ses extrêmes limites aboutit finalement à transformer l'Église en société purement humaine et extérieure, soumise à un chef unique, dont tous les autres chefs subordonnés reçoivent leurs pouvoirs et leur mandat, par manière de délégation permanente ou occasionnelle. C'est précisément ce glissement de l'Église catholique vers des formes de gouvernement autocratique individuel que le concile œcuménique doit, nous semble-t-il, redresser. Ce redressement s'impose si l'on veut que notre Orient uni, avec ses formes particulières d'organisation et de gouvernement interne, ne soit pas dans le catholicisme comme un corps étranger, une exception mal tolérée, une concession paternaliste, alors que son organisation et ses conceptions ecclésiologiques sont parfaitement apostoliques»<sup>16</sup>.

Une prise en compte véritable du caractère oriental de l'Église melkite appelait donc un changement de perspectives affectant l'ensemble de l'ecclésiologie catholique. Ainsi, la restauration de la notion traditionnelle de patriarcat, qui apparaît dans les Décrets sur l'œcuménisme (§ 7-9) et sur les Églises orientales (§ 14), eût difficilement vu le jour sans les formules sur la collégialité épiscopale qu'on trouve dans la Constitution sur l'Église (§ 18-22). Si l'ordre des évêques, uni à son chef, ne possédait un «pouvoir plénier, suprême et universel» sur l'Église (*L.G.* § 23), les évêques, localement, ne pourraient exercer la plénitude de responsabilité pastorale requise selon le mode d'organisation de l'autorité propre au régime patriarcal d'Orient. Pour Maximos IV, la responsabilité de chaque évêque, dans le cadre de l'autorité suprême dévolue au Collège, ne s'exerce pas seulement lors des conciles œcuméniques. «Cette responsabilité s'exerce aussi dans les synodes, conférences et autres réunions épiscopales, où chacun des évêques composants participe au pastoralat de toute une région, sans que les décisions de ces synodes soient nécessairement soumises, de droit divin, à l'approbation de l'évêque de Rome»<sup>17</sup>. C'est bien une ecclésiologie de communion, où l'unité des volontés ne passe pas par la soumission ordinaire de l'une à l'autre d'entre elles, que les interventions du patriarche laissent entrevoir.

Ce n'est pas le lieu ici d'étudier en détail l'apport de l'Église melkite catholique aux déclarations de Vatican II sur la place des Églises orientales au sein de l'Église, ni, *a fortiori*, dans des domaines annexes (la question des langues liturgiques par exemple). Il est pour nous important de noter que cet apport, de manière systématique et consciente, tente de faire droit aux requêtes ecclésiologiques légitimes des Églises orthodoxes, quand bien même on lui reprochera de n'y pas arriver toujours. Dans le «dialogue

16. *L'Église grecque melkite au Concile*, op. cit., pp. 96-97.

17. *Ibid.*, p. 103.

de la charité», il y a là un enjeu de première importance. Comme le note Mgr Edelby, «on oublie trop souvent que ces communautés orientales unies sont, pour l'œcuménisme catholique, des Église tests. L'orthodoxie suit attentivement leur comportement, mais aussi le comportement de Rome à leur égard. Si la catholicité ne réussit pas à cesser d'être exclusivement ou préférentiellement latine, pour admettre dans son sein, avec un égal amour et sans discrimination aucune, l'Orient qui se tourne vers elle, elle se condamne à être, non une catholicité, mais un latinisme répandu et conquérant. De la façon dont nous sommes traités en catholicité, l'orthodoxie jugera du traitement qui lui est réservé le jour où l'union pourra s'accomplir»<sup>18</sup>.

Balamand ne saurait révoquer en doute l'intérêt œcuménique des efforts menés par la hiérarchie melkite catholique, et cela quels que soient leurs résultats visibles. Il n'y a pas d'autre moyen d'identifier ce qu'implique concrètement, pour une Église orientale, la communion avec le siège de Rome. Qu'il s'agisse de l'établissement d'un nouveau code de droit canonique pour les Églises orientales ou des rapports informels entre curie patriarcale et curie romaine, ce qui est en jeu n'est rien autre chose que le traitement de l'origine même du schisme entre Orient et Occident: le mode que doit revêtir, dans la vie de la catholicité, la reconnaissance de la primauté romaine. Aussi bien, la vocation d'une Église unie comme l'Église melkite ne consiste aucunement à supplanter sournoisement son *alter ego* orthodoxe. Le «modèle d'unité» dont parle Balamand, ce n'est pas en *elle-même*, telle qu'elle est actuellement constituée, que l'Église melkite catholique le voit; mais bien dans le rétablissement de la communion entre *cette* Église orthodoxe actuellement séparée, dont elle reconnaît la pleine ecclésiasticalité, et le siège de Rome. «L'union, affirme Maximos IV dans son discours de 1960<sup>19</sup> ne saurait être pour nous qu'une réconciliation de famille, non une humiliante soumission ou un aveu de culpabilité. Proposée par nous, l'union ne présente aucun avantage personnel. Au contraire, elle contribue même à notre disparition en tant que communauté hiérarchisée. Nous espérons précisément que, l'union étant rétablie, il ne sera plus question d'Église orientale unie ou uniate, mais d'Église orientale tout court, dans les rangs de laquelle nous serons rentrés comme n'en étant jamais sortis.»

18. «Réalité et vocation des Églises orientales catholiques» dans *Voix de l'Église d'Orient*, p. 39.

19. «L'union est un problème qui nous hante, une soif qui nous brûle. Elle fait partie de notre existence même. Pour travailler à l'union, nous avons des avantages uniques. Nous sommes de même race que nos frères orthodoxes, de même langue, de même mentalité, de même liturgie. Nous sommes, dans toute l'acception du mot, leurs frères.», *op. cit.*, (note 15), p. 29.

On peut objecter que le rétablissement de la communion signifie précisément l'établissement d'une Église orientale unie (au siège de Rome) dotée d'un statut propre, en sorte que l'Église actuellement séparée serait sommée d'adopter, en la rejoignant, la situation ecclésiologique de l'Église actuellement unie. Mais on n'affirme là rien de plus, sinon qu'inversement, l'Église de Rome est appelée à devenir une Église occidentale unie (à la communion orthodoxe), dans le respect de ses prérogatives spécifiques. Or, comme le suggère Maximos IV, cela ne saurait advenir sans que cette Église melkite actuellement unie ne disparaisse, ne faisant plus qu'un avec l'Église orthodoxe actuellement séparée. Ainsi, loin de considérer l'Église melkite catholique, dans ses formes actuelles, comme le point d'achèvement de l'unité, les voix autorisées de sa hiérarchie considèrent qu'elle n'est qu'un instrument *transitoire* au service de cette unité. Ainsi, Mgr Dick, critiquant à la fois les propositions de Mgr Zoghby et les réserves romaines, donne cette présentation, peut-être outrancière, de la position «uniate» de son Église: «Rome sait bien que le statut actuel des Églises orientales unies est provisoire et qu'il faudrait envisager un autre statut dans le cas du rétablissement de la communion plénière entre l'Orient et l'Occident» (conclusion du Décret conciliaire de Vatican II sur les Églises orientales catholiques, par. 30). Pourquoi Rome ne s'exercerait-elle pas dès maintenant à ce nouveau statut, en révisant sa façon «d'administrer» les Églises orientales catholiques? Pour emprunter une formule au livre de Mgr Zoghby. *Tous schismatiques?* nous dirions avec lui: «Oui, peut-être en un sens, tous, sauf les uniates»<sup>20</sup>.

Dans les lignes qui précèdent, nous avons essayé de montrer précisément que l'Église melkite catholique, tant en raison de son histoire que de ses positions ecclésiologiques, les deux étant, comme on l'a vu, intimement liées, ne pouvait pas recevoir la Déclaration de Balamand comme un désaveu de sa vocation. En dernière instance, c'est l'inverse qui apparaît vrai: en dénonçant ce qu'il appelle la «méthode» et le «modèle d'unité» uniates, l'accord de Balamand condamne toute philosophie de l'uniatisme qui s'opposerait à «l'uniatisme œcuménique», tel qu'il a été élaboré dans le cadre de l'Église melkite catholique. *Tertium non datur.*

20. Ignace DICK, *Sens et vicissitudes de l'«uniatisme»*, Beyrouth 1982, p. 125.