

Le schisme antiochien de 1724 consacre, sur la scène du Proche-Orient, la naissance d'une nouvelle Eglise orientale unie à Rome⁽¹⁾, l'Eglise grecque-melkite catholique. Il sera aussi, de fait, à l'origine d'un durcissement définitif de l'attitude de l'Orthodoxie face à la question de l'«unité».

Tandis qu'à l'intérieur même de l'Eglise catholique, l'adjonction de cette Communauté devait porter de nombreux fruits dans le sens d'une interpellation nouvelle des données premières de la Tradition, il faudra, par contre, attendre l'ouverture du deuxième concile du Vatican pour voir poindre à l'horizon quelques signes d'espoir et de dialogue dans le contexte de l'Eglise byzantine d'Orient.

Pour saisir la portée exacte de ce schisme, il nous faut circonscrire dans un premier temps les faits à l'état brut et acceptés dans leur ensemble par les historiens. Ensuite, nous examinerons diverses interprétations de ces faits en faisant appel, successivement, à une problématique de type canonique et à une lecture sociologique des enjeux politiques et économiques. Enfin, nous dégagerons le modèle d'unité et les composantes de l'uniatisme melkite à son origine.

I. BREF APERÇU HISTORIQUE DU SCHISME

Tandis que Cyrille Zaïm et Athanase Dabbas se disputaient le patriarcat d'Antioche (1682-1720), quelques évêques pro-catholiques décidèrent de prendre Euthyme Saïfi, évêque de Sidon, comme

(1) Si l'on excepte l'Eglise maronite qui ne compte pas de branche orthodoxe et dont l'union officielle avec Rome remonte à la confirmation du patriarche Jérémie II par le pape Innocent III (Cf. Bulle *Quia Divinae Sapientiae* du 4 janvier 1216), la plupart des Communautés proche-orientales connurent aussi un mouvement d'union au seizième ou au dix-septième siècle, mais ne furent reconnues qu'après les grecs-catholiques d'Antioche, comme, par exemple, les arméniens catholiques (1740) et les syriens catholiques (1783). Cf. *Oriente Cattolico, Cenni storici e statistiche*, Cité du Vatican, 1974.

patriarche(2). Celui-ci envoya la demande à la Propagande qui le nomma administrateur de tous les catholiques grecs dispersés dans le patriarcat et non soumis déjà à un évêque rallié à Rome(3).

Il déploya alors une activité missionnaire considérable en faveur de la cause romaine(4) et ce, avec l'aide de la Congrégation salvatorienne dont il était le fondateur. Sa tactique consistait à envoyer prêcher ses religieux dans les différentes éparchies du patriarcat et à y conseiller leurs évêques respectifs avec la possibilité éventuelle de leur succéder. Car sa préoccupation majeure était de s'assurer le maximum d'évêques pro-catholiques afin de promouvoir le retour à l'unité romaine(5). L'évêque Saïfi fut, on peut l'affirmer à bon droit, le père de l'uniatisme melkite, tant par sa production idéologique que par sa pratique réformiste en matière liturgique(6).

En janvier 1723, il sollicita de Rome l'autorisation d'ordonner des évêques sans être astreint à la loi des trois consécrateurs(7), car il était seul à vouloir ordonner, mais en vain, son neveu Séraphim Tanas comme successeur sur le siège de Sidon. Celui-ci convenait parfaitement puisque, ancien élève du Collège de la Propagande à Rome, il était entièrement acquis aux vues unionistes et avait prêté serment suivant lequel il s'obligeait pour toute sa vie à rester au service du siège romain(8).

(2) Cf. C. BACHA, *Histoire de l'Église grecque-melkite et la Congrégation salvatorienne*, (en arabe), t. 1, St-Sauveur (Liban), 1938, pp. 144-145.

(3) Rescrit de la S. Congrégation de la Propagande du 6 décembre 1701.

(4) Une bonne biographie d'Euthyme Saïfi (1643-1723) a été publiée par J. NASRALLAH. Cf. ART. *Euthyme Saïfi*, in *D.H.G.E.*, 16 (1967), cc. 64-74; et du même A., *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Vème au XXème siècle*, vol. 4: *Période ottomane (1516-1900)*, t. 1: 1516-1724, Louvain, 1979, pp. 185-192.

(5) Ses idées sur l'union seront développées dans son célèbre ouvrage *Kıtab ad-Dalalat al-Lami'at* (Le Livre de la Preuve flamboyante), 1ère éd., Rome (Propagande), 1710. Cette œuvre est une apologie de la doctrine catholique sur les points de divergence entre grecs et latins. Deux traités sur les quatre qui la composent sont consacrés aux questions ecclésiologiques controversées: définition de l'Église, primauté de juridiction universelle de droit divin, infallibilité des successeurs de Pierre, etc.

(6) Saïfi avait cru trouver dans certains rites liturgiques en usage dans son Église des sources d'erreur. Ceci l'amena à introduire de nombreuses innovations dans un sens nettement latinisant. Rome s'alarma et tâcha, pour les raisons que nous expliquerons plus loin, d'endiguer cette tendance chez ceux-là mêmes qu'elle avait formés. Cf. P. BACEL, *Les innovations liturgiques chez les Grecs-Melchites au XVIIIème siècle*, in *E.O.*, 9 (1906), pp. 5-10.

(7) Cf. C. BACHA, *op. cit.*, p. 467.

(8) Cf. *Constitutio Alexandri P.P. VII, 20 iulii 1660*, in *Collectanea S.C. de Propaganda Fide*,

Avec la mort du patriarche Athanase III Dabbas (5 août 1724) s'ouvrait véritablement la crise de l'Église melkite d'Antioche(9). Le parti catholicisant de Damas ne crut pas devoir attendre la nomination d'un nouveau patriarche par Constantinople, où l'influence des phanariotes était considérable dans les conseils de la Porte(10). Les prêtres et les notables de la ville se réunirent donc au mois de septembre et décidèrent de faire élire un candidat franchement romain. Le choix se porta tout naturellement sur Séraphim Tanas(11) qui s'était beaucoup dépensé, comme son oncle, pour l'union avec Rome et, qui plus est, avait la faveur du pacha de Damas, Othman Taouk. Ce soutien n'était pas sans importance puisque l'élection devait être approuvée par les autorités turques(12).

Mais seul parmi les évêques résidentiels, Néophytos Nasri de Saïdnaya, qui lui-même avait été désigné à l'épiscopat par Saïfi, consentit à la manœuvre. De concert avec Basile Finan, prélat consécuteur du Couvent Saint-Sauveur, fondé par le même Saïfi, il conféra l'ordination épiscopale à un moine salvatorien, Euthyme Fadel. Tous trois consacrèrent alors à la cathédrale de Damas, le 20 septembre 1724, Séraphim Tanas comme patriarche grec d'Antioche sous le nom de Cyrille VI(13).

Quant à Othman Taouk qui avait promis de faire obtenir à Cyrille la *birat* du sultan(14), il fut destitué et laissa son ami sans appui politique.

t. 1 (1622-1866), Rome, 1907; cit. par A. RAHEB, *Patriarcat grec-melkite catholique d'Antioche. Naissance, évolution et orientations actuelles*, in *Ekklesiastikos Pharos*, 52 (1970), n° s 2-3, p. 58.

(9) Cf. J. HAJJAR, *L'Église au Proche-Orient (1715-1800)*, in L.-J. ROGIER, R. AUBERT, M.D. KNOWLES, *N.H.E.*, t. 4, Paris, 1966, p. 247.

(10) Cf. C. KARALEVSKY, art. *Antioche*, in *D.H.G.E.*, 3 (1924), c. 647.

(11) Voir l'acte d'élection in J.D. MANSI, t. 46, cc. 161-164, et la lettre du P. Dositheé, custode des Capucins de Damas, à la S. Congrégation de la Propagande (29 janvier 1725) in *Ibid.*, cc. 165-168.

(12) Cf. H. MUSSET, *Histoire du Christianisme, spécialement en Orient*, vol. 2, Harissa (Liban), 1949, p. 174; et C. BACHA, *op. cit.*, t. 2, pp. 74-81.

(13) Cf. C. BACHA, *L'élection de Cyrille VI Thanas au patriarcat d'Antioche*, in *E.O.*, 10 (1907), pp. 200-206. Il aurait peut-être même fallu l'appeler «Cyrille VII» si l'on en croit V. GRUMEL, qui a découvert l'existence d'un nouveau patriarche antiochien du même nom entre 1173 et 1177, ce qui porte à six le nombre des prédécesseurs de Séraphim (Cf. *Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, vol. 1, fasc. 3, Paris, 1947, n° s 1126-1132)...

(14) Cf. Lettre du Consul de France à Alep au Ministre, 5 avril 1725, cit. in A. RABBATH, *Documents inédits pour servir à l'histoire du Christianisme en Orient*, t. 1, Paris, 1910, p. 573.

De plus, l'ambassadeur de France et les agents consulaires français en Syrie ne firent rien pour l'aider, de crainte d'ameuter les phanariotes qui agiraient alors contre les missionnaires et la faction catholicisante(15). Enfin, les agents diplomatiques anglais menaient plutôt campagne contre lui car l'élection d'un patriarche catholique sur le siège d'Antioche était contraire à leurs intérêts civils et religieux en Orient, vis-à-vis de la Sublime Porte et des autorités orthodoxes(16).

Rome, de son côté, se montrait de même assez réticente à reconnaître officiellement le nouvel élu avant son investiture civile(17). Toute autre attitude de sa part aurait pu exposer, selon elle, l'ensemble de sa communauté à une persécution systématique qui serait pourtant déclenchée inexorablement. Mais des raisons d'ordre religieux devaient aussi intervenir, à savoir la volonté romaine de ne pas exacerber la susceptibilité des Franciscains d'Alep, principaux artisans de l'élection de Dabbas et qui avaient proposé son protégé, Sylvestre, comme successeur au trône patriarcal.

En arrière-plan de ce soutien paradoxal pour le candidat phanariote se cachait, en fait, le véritable enjeu du patriarcat: la rivalité d'influence entre deux villes, Alep et Damas(18). Ce nouvel affrontement entre les cités n'était d'ailleurs que la continuation du précédent, entre partisans de Cyrille Zaïm et Athanase Dabbas(19). Aussi, toute la communauté grecque du nord, tant «catholique» qu'«orthodoxe», avait pris parti pour Sylvestre contre le candidat damascin.

Mais un autre point faible de Tanas, aux yeux de Rome, était de vouloir continuer les réformes liturgiques dans la ligne de son oncle Saïfi. Or, celles-ci pouvaient fournir au parti hostile à l'union un prétexte facilement exploitable étant donné l'attachement des orientaux à leur patrimoine religieux propre. Ceci explique le retard considérable de Rome à confirmer le patriarche Tanas. Une Commission spéciale de la Propagande, nommée par Benoît XIII, examina le dossier et promulga, le 15 mars 1729, une série de décrets approuvés par le pape le 8 juillet de

(15) Cf. A. RABBATH, *op. cit.*, p. 545.

(16) Cf. J. NASRALLAH, *Sa Béatitude Maximos IV et la succession apostolique du siège d'Antioche*, Paris, 1963, pp. 72-74.

(17) *Ibid.*, p. 68.

(18) Cf. A. RABBATH, *op. cit.*, pp. 570 et 573.

(19) Cf. C. KARALEVSKY, art. *Alep*, in *D.H.G.E.*, 2 (1914), cc. 103-104.

la même année(20). Le capucin Dorothée de la Sainte-Trinité fut alors délégué pour confirmer l'élection de Tanas «valide et libre», à condition que ce dernier souscrive à la traditionnelle profession de foi d'Urbain VIII et aux réserves liturgiques et autres qui s'imposaient(21). Le *pallium* d'investiture(22) ne lui fut cependant conféré que le 3 février 1744(23).

Entre-temps, une semaine après l'intronisation de Cyrille VI à Damas, soit le 27 septembre 1724, le patriarche Jérémie III de Constantinople, de commun accord avec les évêques de la *Synodos endimousa*, sacra Sylvestre, moine athonite d'origine chypriote, comme patriarche d'Antioche(24). Ce dernier fut immédiatement pourvu de la *birat* de la Sublime Porte, d'une sentence de déposition et d'excommunication contre Cyrille VI, et de firmans l'autorisant à faire arrêter ou expulser Cyrille et ses principaux partisans. D'Istanbul, où il résidait pendant les premières années de son patriarcat, il envoyait ses émissaires un peu partout mettre à exécution les firmans qu'il réussissait à obtenir

(20) Cf. J. NASRALLAH, *op. cit.*, p. 76. Les questions soumises à la Propagande, ainsi que les résolutions des séances, ont été publiées in J.D. MANSI, t. 46, cc. 1 ss.

(21) Cf. J.D. MANSI, t. 46, cc. 183-184.

(22) A défaut d'y retrouver la si riche signification des anciennes «lettres iréniques», il convient de voir dans cette pratique envers les sièges apostoliques d'Orient un indice parmi tant d'autres de la volonté romaine de latinisation et d'incorporation pure et simple (Cf. E. SAHEB, *La conferma dell'elezione del Patriarca di Antiochia*, in *Stoudion*, 3 (1926), pp. 97-116). L'usage romain du *pallium* remonterait, d'après L. DUCHESNE (*Origines du culte chrétien. Etude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris, 1925, pp. 404-410), au cinquième voire au quatrième siècle. Il semble qu'il représenta peu à peu, au sein de l'épiscopat occidental, une sorte de répétition symbolique du manteau de l'apôtre Pierre. De là l'idée d'une transmission de pouvoir qui en fit alors le signe d'une juridiction supérieure vue comme participation des métropolitains au ministère pontifical. Son sens diffère donc largement de celui de l'homophore byzantin porté indistinctement par tous les évêques comme signe liturgique du sacerdoce épiscopal. L'usage de l'envoyer aux patriarches orientaux gagnés à la stratégie romaine fut adopté depuis les croisades (Cf. J. NASRALLAH, *op. cit.*, p. 79). Ce signe visible de la confirmation papale était conféré après examen du dossier de l'élection et une fois le critérium de «catholicité» dûment assuré (Cf. C. CHARON, *Histoire des Patriarcats Melkites*, t. 3: *Les Institutions (Liturgie, Hiérarchie, Statistique, Sources du Droit canonique et Organisation)*, Rome, 1911, p. 406, et W. DE VRIES, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg, 1963, pp. 250 ss.).

(23) Cf. J.D. MANSI, t. 46, cc. 331-338.

(24) Avant sa mort, Athanase III Dabbas avait manifesté aux évêques d'Antioche son désir d'avoir Sylvestre comme successeur. Celui-ci, âgé seulement de vingt-huit ans, n'était alors que diacre et ancien protosyncelle du patriarche. Devant l'insistance des alépins et du consul anglais lors de la vacance du siège, Jérémie III de Constantinople fit venir Sylvestre du Mont Athos où il s'était retiré pour l'étude de l'iconographie.

du sultan Ahmed III et qui visaient la persécution des évêques, prêtres et fidèles soupçonnés de catholicisme⁽²⁵⁾. Cyrille VI dut fuir au Liban dès janvier 1725.

Cinq ans plus tard se tint le premier synode de l'Église grecque-catholique au couvent St-Sauveur près de Sidon, au cours duquel Cyrille VI fut constitué «patriarche» avant même d'avoir ratifié et satisfait aux conditions du Saint-Siège envoyées avec le délégué pontifical⁽²⁶⁾. Quant à Sylvestre, ce n'est qu'en 1733 qu'il fit son entrée à Damas et qu'il prit possession de son siège patriarcal.

2. ÉLECTIONS PATRIARCALES ET DROIT CANONIQUE

En fait, avant 1724, il était courant de voir deux ou même trois compétiteurs se disputer le siège patriarcal d'Antioche. Mais à cette date, le conflit se haussa à un niveau de politique ecclésiale et internationale tel que les événements qui s'enchaînèrent alors prirent une tournure décisive.

La plupart des auteurs qui ont tâché de comprendre les tenants et les aboutissants de ce nouveau schisme antiochien de 1724 en sont malheureusement restés à la problématique traditionnelle de la canonicité des élections patriarcales. Ainsi C.L. SPIESSENS⁽²⁷⁾ n'envisage que deux procédures canoniques pour la succession patriarcale d'Athanase III Dabbas: soit une élection émanant du Saint-Synode d'Antioche sous la présidence du métropolitain de Tyr, soit le renvoi de l'élection à la *Synodos endimousa* de Constantinople⁽²⁸⁾. Or, en ce qui concerne cette dernière, il est vrai que le patriarcat œcuménique de Constantinople joua à nouveau, durant la période de domination ottomane, un rôle prépondérant dans les affaires intérieures de l'Église d'Antioche en procédant à plusieurs dépositions et élections de ses patriarches⁽²⁹⁾. Mais ne faut-il pas voir là, sur base d'une situation

(25) Cf. P. BAGEL, *La persécution de Sylvestre (1724-1730)*, in *E.O.*, 7 (1904), pp. 156-163.

(26) Cf. J.D. MANSI, t. 46, cc. 183-262.

(27) Cf. C.L. SPIESSENS, *Les Patriarches d'Antioche et leur succession apostolique*, in *L'Orient Syrien*, 7 (1962), pp. 389-434.

(28) *Ibid.*, p. 427.

(29) Cf. Quelques exemples dont l'élection en 1720 d'Athanase Dabbas in C. DELIKANIS, *Ecrits patriarcaux*, (en grec), t. 2, Constantinople, 1905, pp. 155-159; 165; 172-177; 638-641; cit. par MAXIME, métropolitain de Sardes, *op. cit.*, pp. 352-353. En fait, des liens

politique privilégiée, un abus du droit primatial reconnu définitivement à Constantinople depuis 692 au Concile *in Trullo*, et une violation de l'autonomie juridictionnelle d'un siège apostolique? On trouve d'ailleurs dans la *Collection Canonique Arabe des Melkites*(30), parvenue jusqu'à nous dans de nombreux manuscrits des treizième au dix-septième siècles, une paraphrase du quatrième canon grec du concile de Nicée I qui considère l'élection du patriarche comme appartenant au peuple de son siège, à tous les métropolitains et évêques, lesquels doivent être tous présents lors de sa constitution(31). Il s'agit là d'une variation textuelle parmi d'autres qui ont permis de conclure à l'existence, dans l'Église grecque d'Antioche, d'une discipline canonique originale. Celle-ci, bien que marquée profondément par le droit byzantin à partir du onzième siècle(32), manifeste clairement un caractère propre d'autonomie(33) dont l'élection patriarcale serait un élément non négligeable. De l'alternative proposée par l'A., nous retiendrons donc plutôt la désignation du patriarche par le Saint-Synode d'Antioche car elle semble davantage recouvrir les données de la tradition locale et celle, en général, des Églises orientales(34). Mais, partant, l'élection de Sylvestre à laquelle ne prit part aucun damascin ni aucun évêque antiochien ne peut nous induire à voir en lui, comme le prétend C.L. SPIESSENS, celui qui

étroits existent entre les sièges d'Antioche et de Constantinople depuis le Concile œcuménique de Chalcédoine (451) et même bien avant. Plus tard, en 702, sous la domination arabe, les patriarches d'Antioche furent interdits de séjour en Terre d'Islam et durent résider dans la ville impériale pendant quarante ans. A partir de la conquête byzantine (969), ils furent presque tous des byzantins puisque désignés par leur collègue de Constantinople. Comme nous l'avons déjà mentionné au chapitre premier, certains patriarches continuèrent à résider à Constantinople durant l'occupation des Croisés et même durant celle des Ottomans. L'intervention constantinopolitaine de 1724 n'avait donc rien d'étonnant ni d'exceptionnel.

(30) L'expression est reprise à J.B. DARBLADE, *La Collection Canonique Arabe des Melkites (XIIIème - XVIIème s.)*, in *Fonti Codif. Can. Orientale*, Série 2, fasc. 13, Harissa (Liban), 1946.

(31) Cf. E. JARAWAN, *La Collection Canonique Arabe des Melkites et sa physiologie propre, d'après documents et textes en comparaison avec le droit byzantin*, (Coll. *Corona Lateranensis*, 15), Rome, 1969, pp. 54-55.

(32) Cf. P. NABAA, *Influence du droit byzantin sur le droit melkite*, mémoire de licence, Institut Pontifical Oriental, Rome, 1947.

(33) Cf. E. JARAWAN, *op. cit.*, p. 49.

(34) Cf. P. DUPREY, *op. cit.*, p. 4. Nous renvoyons aussi aux règles canoniques en vigueur dans le patriarcat grec d'Antioche, c.a. aux canons IV et XIV de Nicée I, et aux canons XIX et XXIII d'Antioche.

«continuerait la véritable lignée des patriarches chalcédoniens d'avant et d'après le schisme sévérien...»(35).

Force nous est de reconnaître aussi que Cyrille VI ne satisfait ni à la régularité canonique de l'élection, ni même à celle de sa consécration. Il n'y eut, en effet, aucun évêque présent à son élection, ni aucune réunion synodale(36). Quant à sa consécration, le même A. soutient son irrégularité en se basant sur la non-canonlicité des sacres de Basile Finan et d'Euthyme Fadel, l'absence de consentement des évêques du synode, etc.(37).

Cyrille VI ne serait donc pas, sous l'angle canonique, le «successeur légitime de Pierre à Antioche» comme le voudrait J. NASRALLAH dont la thèse bien connue prend exactement le contre-pied de celle défendue par C.L. SPIESSENS(38). La documentation mise en œuvre par J. NASRALLAH est certes riche et convaincante, toujours fondée historiquement, mais la méthodologie polémique de l'A. peut laisser perplexe plus d'un lecteur(39).

De toute façon, l'interprétation «canonique» du schisme est plus ancienne. Parmi les nombreux apologistes de l'Église grecque-catholique qui prendront parti pour Cyrille VI, P. BACEL est le premier historien catholique, à notre connaissance, à avoir remis ouvertement en question

(35) Cf. C.L. SPIESSENS, *op. cit.*, p. 433.

(36) C.L. SPIESSENS ne relève qu'un précédent à cette élection patriarcale par la communauté de Damas seule: celle de Marc de Saïdnaya en 1451. Elle fut cependant confirmée ultérieurement par le Saint-Synode d'Antioche (Cf. *op. cit.*, p. 428).

(37) *Ibid.*, pp. 428-429. On consultera avec profit les études suivantes: P. L'HUILLIER, *La pluralité des consécrateurs dans les chirotonies épiscopales*, in *Messenger de l'exarchat du patriarcat russe en Europe occidentale*, 11 (1963), n° s 42-43, pp. 102 ss.; L. MORTARI, *Consacrazione episcopale e collegialità, La testimonianza della Chiesa antica*, Florence, 1969.

(38) Cf. J. NASRALLAH, *Sa Béatitude Maximos IV et la succession apostolique du siège d'Antioche*, Paris, 1963; *Le Patriarcat d'Antioche est-il resté, après 1054, en communion avec Rome?*, 21 (1976), Paris, pp. 374-411.

(39) La thèse développée par J. NASRALLAH dans ses ouvrages pourrait se résumer comme suit: Cyrille VI Tanas, à l'inverse de Sylvestre le Chypriote, est le seul patriarche légitime sur le trône d'Antioche. Il y a donc une parfaite continuité entre l'Église grecque-melkite catholique et l'Église chalcédonienne d'Antioche. Celle-ci, au cours de son histoire, n'aurait jamais vraiment été en désunion avec Rome. Tandis qu'aux grecs-orthodoxes d'Antioche revient le triste privilège de s'être «séparés» de la lignée authentique du siège. Aussi, depuis 1724, l'identité antiochienne devait se perdre peu à peu: une partie de la Communauté se tourna vers Constantinople et devint plus byzantine qu'antiochienne, et l'autre, asservie à la politique vaticane, devint plus romaine...

la légitimité de son élection sans pour autant appuyer celle de son compétiteur Sylvestre(40). Il sera ensuite contredit par l'argument de la confirmation papale dans une perspective, cela va sans dire, entièrement catholicisante(41).

Plus étonnante est la contribution de S. GHOLAM, représentant le Patriarcat grec-orthodoxe d'Antioche à un symposium théologique organisé en 1980 au Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique à Chambésy-Genève(42). Prenant fait et cause pour Sylvestre, il ravive, sans plus, l'ancienne problématique mais n'apporte aucun élément nouveau au dossier(43).

Quoi qu'il en soit, nous pensons avoir suffisamment montré que ce type de réflexion s'avère être une voie sans issue dans la mesure où l'on veut comprendre les causes du clivage de 1724 là même où l'histoire fait état de plusieurs modes d'élection patriarcale. Mais nous pouvons d'ores et déjà retenir comme élément d'explication l'attitude d'autonomie et d'indépendance d'une bonne partie de l'Église grecque d'Antioche face à la volonté totalitaire de Constantinople(44) et qui s'est affirmée, en fin de compte, dans une tendance séparatiste.

3. APPROCHE SOCIOLOGIQUE DU SCHISME

Il convient de voir également qu'en-deçà d'un conflit qui fut étudié

(40) Cf. P. BACEL, *Le Patriarche Cyrille VI et les Chouérites (1731-1735)*, in *E.O.*, 9 (1906), p. 283.

(41) Cf. C. BACHA, *L'élection de Cyrille VI Thanas au Patriarcat d'Antioche*, in *E.O.*, art. cit., pp. 200-206; voir également la réponse de P. BACEL résumée par S. VAILHE, *A propos de Cyrille VI Thanas*, in *E.O.*, 11 (1908), pp. 40-41.

(42) Cf. S. GHOLAM, *Evolution et originalité de l'Église locale d'Antioche*, in *Eglise locale et Église universelle*, (Coll. *Études théologiques*, 1), Chambésy, 1981, pp. 45-68.

(43) Il nous a paru intéressant de retenir ce passage significatif: «Le premier Patriarche grec-catholique fut Cyrille Tanas, ordonné en 1724 en contradiction avec les canons et les lois en vigueur dans l'Église orthodoxe. En dépit de tout cela, Bénédict XIII de Rome lui envoya en 1729 le décret de confirmation accompagné du *pallium*. Il prit possession du palais patriarcal par force mais dut par la suite l'abandonner lorsque la Sublime Porte se rendit compte de ses intentions et de celles de ses protecteurs. Les orthodoxes se firent alors élire un patriarche légitime en la personne de Sylvestre I (1724-1766), provenant du Mont Athos, sacré évêque à Constantinople à la demande des orthodoxes de Damas». (*Ibid.*, p. 62).

(44) La nomination par Constantinople du Chypriote Sylvestre plutôt qu'un candidat «arabe» au siège patriarcal d'Antioche en 1724, est assez significative dans ce sens.

presque exclusivement dans sa dimension juridique et religieuse, il existe une problématique très différente et qui nécessite un tout autre type d'approche. Nous avons pensé qu'il serait utile, à ce propos, d'emprunter quelques éléments d'analyse à l'étude de J. MACHA sur le processus sociologique d'unification ecclésiale⁽⁴⁵⁾. Son objectif est de proposer une grille de lecture universelle de ce phénomène d'unification d'entités ecclésiales⁽⁴⁶⁾ à partir des investigations de A. ETZIONI dans le domaine de la sociologie politique⁽⁴⁷⁾. Une fois sa terminologie établie⁽⁴⁸⁾, J. MACHA présente un ensemble de propositions théoriques⁽⁴⁹⁾ qu'il entreprend de réévaluer à partir d'une étude concrète et approfondie du concile de Florence (1439) et de l'Union de Brest-Litovsk (1596). Il inclut ensuite quelques conclusions d'ordre sociologique sur d'autres cas d'unification ecclésiale dont celui, précisément, de l'Église d'Antioche en 1724⁽⁵⁰⁾. Il semblerait ici, comme dans le cas d'autres Églises d'Orient, que ce soient les unionistes qui, n'ayant pu exercer le contrôle sur les autorités locales, ont formé des unités propres⁽⁵¹⁾. En outre, la menace d'un processus irréversible d'intégration dans la sphère d'influence damascène et romaine aurait provoqué une réaction en sens inverse des anti-unionistes. La tendance sécessionniste et la réaction qu'elle engendra trouvent, en fait, leurs racines dans un conflit d'identité où l'union canonique avec Rome représentait pour certains milieux la seule alternative à la suprématie constantinopolitaine. Celle-ci pouvait même se confondre par moments avec les intérêts de la ville d'Alep dans son

(45) J. MACHA, *Ecclesiastical Unification. A Theoretical Framework together with Case Studies from the History of Latin-Byzantine Relations*, (Coll. O.C.A., 198), Rome, 1974.

(46) Le terme d'«unification» (angl.: *unification*) renvoie, dans la terminologie de A. ETZIONI et J. MACHA, à un processus dynamique visant à développer et renforcer les liens entre diverses «unités» sociologiques (*units*) à savoir, dans notre contexte, des Églises locales (Cf. J. MACHA, *op. cit.*, p. 11). La genèse des Églises uniates se prêterait donc parfaitement, selon l'A., à ce type d'analyse.

(47) Cf. A. ETZIONI, *A Comparative Analysis of Complex Organisation*, New York, 1961; *Political Unification*, New York, 1965; *The Active Society*, New York, 1968.

(48) La traduction des termes techniques utilisés par l'A. est malaisée (Cf. J. MACHA, *op. cit.*, pp. 60-61). Ils s'inscrivent, du reste, dans un cadre de référence épistémologique trop complexe pour être abordé ici. Nous nous contenterons donc de renvoyer le lecteur à l'ensemble de l'ouvrage.

(49) *Ibid.*, pp. 73-75.

(50) *Ibid.*, pp. 348-349.

(51) Il faut toutefois noter que J. MACHA attribue un rôle aux fidèles d'Alep dans l'élection patriarcale de Séraphim Tanas qui n'est pas attesté par les documents dont nous

antagonisme séculaire avec Damas⁽⁵²⁾. Pour les unionistes, la pression fut nulle du côté romain mais menaçante, en cas d'échec, dans le camp ottoman. Les persécutions ultérieures devaient confirmer leurs appréhensions. Mais pour ce qui est des mobiles utilitaires, à la fois civils, nationalistes et commerciaux, ils étaient loin d'être négligeables.

C'est à cet aspect particulier de la question que nous introduit l'étude également révélatrice mais certainement plus pertinente, pour notre propos, de R. HADDAD, qui se veut une approche historico-sociologique des communautés chrétiennes de Syrie au sein de l'Islam ottoman⁽⁵³⁾.

Selon cet A., le mouvement unioniste qui aboutira à la constitution de l'Église grecque-catholique eût été impossible sans le changement radical qui survint dans le rapport de puissance entre l'Empire turc et l'Europe de 1650 à 1750, approximativement⁽⁵⁴⁾. Au dix-septième siècle, une classe bourgeoise mercantile se développe activement dans les milieux chrétiens de Syrie. Celle-ci, et en particulier les grecs antiochiens ou melkites, dont l'élite avait été formée dans les écoles missionnaires, sera très consciente dans ses rapports commerciaux avec l'Europe des avantages nombreux octroyés par la protection consulaire et un éventuel rapport d'appartenance à l'Église romaine⁽⁵⁵⁾. En effet, au début du dix-huitième siècle, ces mêmes marchands qui s'étaient installés à Sidon

disposons jusqu'à présent (Cf. p. 348). L'ensemble de sa brève interprétation du schisme de 1724 repose d'ailleurs sur une base historique peu sûre. Aussi, notre réflexion sera plus personnelle, tout en s'inspirant du type de problématique suivie par l'A.

(52) A la mort d'Athanas III Dabbas, le Patriarcat œcuménique de Constantinople lui désigna un successeur en la personne de Joachim, le métropolite de Damas. Mais il n'hésita pas à invalider cette nomination en faveur du candidat d'Alep dès que lui fut connue la stratégie du parti catholicisant de Damas (Cf. C.L. SPIESSENS, *op. cit.*, p. 432).

(53) Cf. R. HADDAD, *Syrian Christians in Muslim Society. An Interpretation*, Princeton, 1970.

(54) *Ibid.*, pp. 29 ss.

(55) *Ibid.*, pp. 38-39. L'intérêt d'établir quelque lien avec l'Église d'Angleterre était moins marqué. Les relations entre la « métropole » anglaise et ses protégés étaient bien différentes, en effet, de celles qui existaient avec la France. Les raisons en sont au nombre de trois: tout d'abord, les factoreries françaises étaient beaucoup plus nombreuses, ce qui entraînait un plus grand nombre de protégés. Ensuite, de par la position de force de la France en Europe occidentale à l'époque de Louis XIV et le rôle qu'elle joua parfois aux côtés du Sultan contre les Habsbourg, ses ambassadeurs et consuls jouissaient auprès de la Sublime Porte d'une influence supérieure à celle de tout autre agent diplomatique accrédité. Enfin, les Anglais étaient peu préoccupés, contrairement aux Français, de gagner à leur foi les chrétiens de Syrie.

et le long de la côte, ou encore à l'intérieur du pays dans les entrepôts d'Alep et de Damas, contrôlèrent une bonne partie du trafic entre la Syrie et l'Égypte. En échange de leur reconnaissance de Rome et de ses missionnaires, ils se voyaient alors délivrer par les consuls français des certificats de protection contre les corsaires. Ces derniers, en s'attaquant aux navires qui ne battaient pas le pavillon d'un prince catholique, servaient en quelque sorte les mêmes intérêts que les missionnaires de la Propagande(56). Ce type d'immunité, joint à celui plus informel des factoreries, soustrayait les sujets bénéficiaires à la juridiction effective de leur propre gouvernement et contribuait déjà, à l'instar des capitulations, au démantèlement de la société urbaine ottomane. Il assurait aussi davantage de protection et de possibilités économiques que ne le donnait le statut de *millet* ou «nation chrétienne»(57). Tout naturellement donc, cette classe intermédiaire(58) devait constituer peu à peu dans le Patriarcat grec d'Antioche une tête de pont pour les plans unionistes de Rome.

4. L'UNIATISME MELKITE

Les causes du schisme de 1724 sont multiples. On a pu apprécier dans les paragraphes précédents tout le poids des facteurs non ecclésiologiques. Il n'est pas, comme d'aucuns le prétendent, le résultat pur et simple d'une froide politique romaine visant à la soumission et à l'absorption des Églises orthodoxes. La réalité est infiniment plus complexe. On ne peut se référer ici, sans plus, au schéma unioniste tel qu'il a pu s'appliquer aux Églises slaves(59) et plus tard, surtout aux Églises du Proche-Orient(60). Car, à côté du prosélytisme, les pressions socio-politiques ont joué un rôle prépondérant et pratiquement indépendant des questions proprement ecclésiologiques. Et si l'on peut

(56) Cf. Lettre du Consul français Poullard au Conseil de Marine (Seyde, 5.3.1720), cité in *Ibid.*, pp. 42-43. Cyrille V Zaïm s'efforça d'ailleurs d'obtenir une intervention du pape à ce propos, en échange de son obédience à Rome. Voir aussi R. HADDAD, *On Melkite Passage to the Unia: The Case of Patriarch Cyril V Al-Za'im*, communication faite à la *Princeton Millet Conference*, juin 1978, (non publié).

(57) Cf. R. BETTS, *Christians in the Arab East; A Political Study*, London, 1979, p. 15.

(58) Il est à noter que les classes inférieures ne furent touchées que dans un second temps, après avoir été conscientisées à leur tour par l'élite laïque et cléricale.

(59) Voir l'approche historique de F. DVORNIK, *Les Slaves*, Paris, 1970, *passim*.

(60) On peut trouver une introduction générale sur la constitution de ces Églises uniates du Proche-Orient dans les ouvrages suivants, devenus classiques en la matière: R.

parler d'«uniatisme melkite»(61), ce vocable ne pourrait guère être utilisé qu'en référence à la période circonscrite au schisme. En effet, les chapitres suivants montreront qu'il fera place rapidement à une volonté autonomiste vis-à-vis de Rome et de sa propre tradition, préparant ainsi des voies conciliatrices avec le siège grec-orthodoxe d'Antioche...

Au risque de paraître schématique, nous pensons qu'il serait utile de reprendre succinctement les divers éléments que nous retiendrons comme étant à l'origine du schisme de 1724:

I. Facteurs principaux

- A. Le travail influent des missionnaires latins au Proche-Orient et le soutien qu'ils représentent au sein d'une Église appauvrie, sans ressources financières, et de faible niveau de formation quant aux cadres religieux.
- B. Les intérêts commerciaux et politiques d'un rapprochement avec l'Occident et l'Église romaine au profit d'une bourgeoisie mercantile issue des milieux grecs-antiochiens de la côte, d'Alep et de Damas, soutenue par les agents diplomatiques représentant les intérêts et les visées colonialistes des puissances occidentales, et résolue à se soustraire à un Empire ottoman en déclin qui n'avait eu de cesse de la marginaliser.
- C. La tendance autonomiste et séparatiste de l'Église grecque-antiochienne face à la domination et aux ingérences constantes du Patriarcat de Constantinople dans ses affaires intérieures.

JANIN, *Les Églises unies d'Orient*, (Coll. *Bibliothèque catholique des sciences religieuses*, 65), Paris, 1934; D. ATWATER, *The Catholic Eastern Churches*, Milwaukee, 1935; A. FORTESCUE, *The Uniate Eastern Churches*, Central Falls (E.-U.), 1938; P. RONDOT, *Les Chrétiens d'Orient*, Paris, 1955; H. SANTOS, *Iglesias de Oriente*, Santander, 1959; R. ETTELDORF, *La Chiesa cattolica nel Medio Oriente*, Brescia, 1960; J. HAJJAR, *Les chrétiens uniates du Proche-Orient*, Paris, 1962; I. DICK, *Qu'est-ce que l'Orient chrétien?*, Tournai, 1965; G. ZANANIRI, *Catholicisme oriental*, Paris, 1966, et *Le Christianisme oriental*, Paris, 1966; A. ATIYA, *A History of Eastern Christianity*, Londres, 1969; L. MISSIR, *Rome et les Églises d'Orient*, Paris, 1976.

(61) Notons que le terme «uniatisme» vient de «ounia» ou «union», concept auquel l'orthodoxie attache une connotation assez méprisante depuis l'Union des Ruthènes de Pologne conclue à Brest-Litovsk avec l'Église romaine (1595-1596). Cf. J. MEIJER, *The Union of Brest-Litovsk*, 1695, in *Diakonia*, 2 (1967), pp. 359-373. Ce concept d'«ounia» renvoie, de fait, à la notion d'union individuelle ou par petits groupes, et non à celle de communion ecclésiale.

II. Causes directes

- A. L'influence et la personnalité d'Euthyme Saïfi (62).
- B. Les menées de son neveu Séraphim Tanas et du groupe des catholicisants qui l'ont fait élire patriarche.
- C. La résurgence du conflit entre Damas et Alep à la mort du patriarche Athanase III Dabbas.

Quels sont alors les traits ecclésiologiques de l'uniatisme melkite à l'époque du schisme? Ils ne diffèrent en rien des autres modèles uniates et s'inscrivent bien dans la ligne unioniste et post-tridentine prônée par Rome, surtout à partir de la fondation de la Propagande, comme nous l'avons étudié dans le chapitre précédent:

- I. Reconnaissance de la suprématie du siège de Rome comme siège primatial et dépositaire de la foi authentique (63).
- II. Rupture canonique et sacramentelle avec le patriarcat antiochien pro-constantinopolitain et les Églises séparées de Rome (64).
- III. Intégration dans le processus de centralisation romaine avec comme

(62) Si Euthyme Saïfi est, certes, à considérer comme un confesseur de l'union, il ne faut pas négliger pour autant le rôle capital des patriarches antiochiens que nous avons mentionnés au chap. précédent. Enfin, les idées catholicisantes et unionistes furent également le fait — moins attesté, toutefois — de quelques moines de Balamand, venus fonder, au début du dix-huitième siècle, un nouveau monastère à Choueir, lequel deviendra le berceau de l'Ordre basilien chouérite. Voir, à ce sujet, A. HAJJ, *L'Ordre basilien chouérite (alépin-baladite) dans l'histoire de l'Église et du pays (1710-1833)*, t. 1, (en arabe), Jounieh (Liban), 1974, *passim*.

(63) Cf. La profession de foi d'Urbain VIII imposée à Cyrille VI Tanas (25.4.1730, cf. J.D. MANSI, t. 46, cc. 1 ss.) et les actes du consistoire secret tenu par Benoît XIV (3.2.1744) dans lequel celui-ci concède le *pallium* au patriarche melkite (J.D. MANSI, t. 46, cc. 331-338).

(64) En fait, dans les premières années du schisme, aucun acte officiel émanant du nouveau patriarcat n'avait entériné la rupture au niveau sacramentel. Par contre, un décret de la Propagande du 5 juillet 1729 vint mettre un terme au flou relatif qui prévalait dans ce domaine au Proche-Orient en interdisant strictement toute célébration liturgique commune avec des non-catholiques (J.D. MANSI, t. 46, cc. 99-104). Ce décret fut alors adopté officiellement par le synode melkite de Saint-Sauveur de mai 1751 (J.D. MANSI, t. 46, cc. 449-454). Du côté orthodoxe, on enregistre l'excommunication en décembre 1724 de Cyrille VI et de ses trois consécrateurs par le patriarche Jérémie III de Constantinople, et la décision de ce même patriarcat en 1755 d'exiger le rebaptême pour la réception des convertis latins.

conséquence, une latinisation assez prégnante au niveau de la vie liturgique et spirituelle, de la méthode théologique et du droit canonique(65).

Cette désagrégation, d'ailleurs limitée dans le temps, du patrimoine byzantino-antiochien ira heureusement de pair avec une tendance croissante à l'autodétermination, déjà présente avant le schisme.

Les grandes structures ecclésiales antérieures seront conservées, à savoir le patriarcat et le synode des évêques. Elles permettront à la nouvelle communauté de rendre, dans l'Église catholique, un témoignage qui s'avérera fort précieux par la suite.

(65) Cf. C. CHARON, *Histoire des Patriarcats Melkites*, *op. cit.*, t. 3, Rome, 1911. Il faut noter, cependant, qu'une bonne partie de la hiérarchie était favorable à l'union avec Rome sans pour autant rompre avec leur propre tradition orientale (Cf. A. RAHEB, *op. cit.*, pp. 59-60).