

L'héritage antiochien de l'église maronite / I. H. Dalmais. — Extrait de : Parole de l'Orient : revue semestrielle des études syriaques et arabes chrétiennes : recherches orientales : revue d'études et de recherches sur les églises de langue syriaque. — vol. 3, n° 1-2 (1967), pp. 61-70.

Titre de couverture : Mélanges Mgr Pierre Dib. — Bibliogr.

I. Eglise maronite — Relations — Église nestorienne . II. Balai — Relations — église maronite. III. Eglise maronite — Histoire.

PER L1183 / FT33721P

L'HÉRITAGE ANTIOCHIEN DE L'ÉGLISE MARONITE

PAR

I. H. DALMAIS, O.P.
Institut catholique de Paris

Nul sans doute, depuis le patriarche Douaïhi, n'a fait autant que Mgr Dib pour dégager des bribes de documents, rares, dispersés, trop souvent déplorablement fragmentaires ou faussés par de durables préjugés, le peu que nous pouvons espérer savoir des origines et des premiers siècles de l'Église maronite. Certes, il reste sans doute beaucoup à dénicher dans les marges et entre les lignes des manuscrits orientaux, si insuffisamment étudiés ou même repérés; davantage sans doute parmi les liasses entassées dans les dépôts d'archives d'Orient et d'Occident. Ce recueil d'hommage au grand historien de l'Église maronite réunira certainement bien d'érudites découvertes. La modeste note inscrite sous un titre trop ambitieux, voudrait seulement attirer l'attention sur quelques données qui ont, dès ses plus lointaines origines, conditionné et orienté la vie de la communauté maronite. Il est toujours bon de se rappeler de quel roc on est issu. Fait unique dans l'histoire chrétienne, une communauté monastique est devenue principe organisateur d'une Église, donnant naissance à un patriarcat auquel la tradition a reconnu le titre prestigieux d'Antioche. Les conditions difficiles, souvent héroïques, dans lesquelles a longtemps vécu l'Église maronite et le rôle joué par le peuple maronite tout entier pour constituer et maintenir dans la montagne libanaise un refuge dans lequel les chrétiens de toutes dénominations ont pu trouver abri et protection lui confèrent aujourd'hui encore, et plus sans doute qu'à aucune autre époque, une

responsabilité de tout premier plan. Par ses plus lointaines origines comme par sa tradition la plus authentique et l'expérience de sa longue histoire, l'Église maronite se trouve invitée d'une manière exceptionnelle à prendre une part importante au dialogue en voie de s'instaurer entre les diverses communautés qui ont mission d'exprimer la foi chrétienne au sein du monde arabe. Et cela précisément en tant qu'elle est l'une des formes sous lesquelles s'est, au cours des temps et en fonction de la diversité des hommes et des cultures, manifestée la tradition apostolique d'Antioche.

C'est dire combien, tant les caractéristiques fondamentales de cette tradition que les nuances particulières qu'elle a revêtues parmi les maronites devraient être également étudiées. Les ouvriers ne seront jamais assez nombreux pour inventorier les sources encore si insuffisamment connues et pour dégager les leçons toujours actuelles du passé. Puisse « Melto » être l'un des lieux où se rassembleront leurs recherches.

Mais il n'est sans doute pas moins urgent d'ordonner ces recherches et de se rendre attentif aux perspectives selon lesquelles elles peuvent le plus utilement être mises en œuvre. Certes, il n'est aucun détail si mince et si fragmentaire qu'il puisse d'abord paraître, qui ne mérite d'être recueilli et mis à la disposition des chercheurs. On souhaiterait pourtant que certaines préoccupations majeures orientent la recherche. S'il est par exemple douteux qu'on parvienne jamais à retrouver des informations précises sur les conditions dans lesquelles s'est constituée la communauté maronite jusqu'à devenir une Église patriarcale autonome, on ne saurait prêter trop d'attention au milieu dans lequel elle s'est constituée et aux traditions dont elle s'est, de plus en plus explicitement, voulue et déclarée partie prenante, à la manière dont elle a intégré et assimilé au cours des âges l'héritage de courants fort divers modelant peu à peu les traits d'une œcuménicité originale.

C'est en effet l'un des traits les plus caractéristiques de l'Église maronite que d'avoir été toujours accueillante aux apports les plus divers. Il les faudrait objectivement recenser avant d'étudier comment ils ont interféré et surtout comment, sous le manteau des formes extérieures, s'est silencieusement poursuivi le courant toujours vivant venu des origines

les plus lointaines et périodiquement réactivé par la rencontre avec des communautés qui y restaient obstinément attachées.

C'est sur quelques aspects de cette tradition première que nous voudrions ici attirer l'attention. En leur riche complexité ils témoignent de ce qu'a de spécifiquement original l'incessant dialogue que la communauté maronite n'a cessé d'entretenir avec le monde chrétien tout entier. C'est par lui peut-être, par cette obstination à rester largement ouverte sur tous les horizons, à refuser tout autre particularisme que la survivance même d'une communauté structurée par un clergé nourri de l'enseignement monastique, que l'Église maronite se montre le plus parfaitement monastique, fidèle à la vocation qui fut dès ses premiers jours celle de l'Église d'Antioche.

On a montré ailleurs (1) comment la fondation de cette Église, telle que l'évoquent les Actes des Apôtres (XI, 19-26), marque un moment décisif dans la constitution du Peuple de Dieu en l'étape messianique de son histoire, telle que la Pâque du Christ venait de l'inaugurer (1). Vocation d'œcuménicité qui ne peut être tenue qu'en une tension permanente. Dès que les chrétiens laissent celle-ci s'affaiblir l'éclatement des particularismes est inévitable. On sait quelles conséquences tragiques en ont résulté pour les chrétientés de l'Orient antiochien. Il n'eut fallu rien moins que cette merveilleuse puissance de renouvellement qu'est le don de la charité divine dans la communication de l'Esprit pour maintenir dans la communion plénière de la foi et du ministère pastoral, sous la houlette d'un même patriarche témoin et gardien de cette communion de charité à l'exemple du Grand Pasteur dont Pierre avait si ardemment invité à suivre l'exemple (I Pierre, 2, 21-25), la riche diversité de tant de peuples, au tempérament ardent, héritiers d'antiques cultures.

Le peu que nous savons des moines de saint Maron, vigilants à demeurer fidèles à l'exemple de leur père, permet de penser qu'ils furent plus que d'autres attentifs à maintenir et à promouvoir quelques-uns des éléments

(1) *La difficile unité dans la diversité: tensions, ruptures et coexistences dans le patriarcat d'Antioche* (*L'Orient Syrien*, VIII, 1; 1963, p. 107-120).

indispensables à cette communion. Leur enracinement parmi les populations rurales de la Cœlé-Syrie, lieu immémorial de passages et de rencontres, carrefour de cultures, les préparaient à cette mission. Malgré son prestige culturel et chrétien, son caractère cosmopolite de grand centre commercial, Antioche était essentiellement une cité grecque, un foyer de l'hellénisme, largement ouvert sur l'Occident tant par la mer toute proche que par le voisinage des côtes anatoliennes et de l'Ionie. Et, certes, le tempérament antiochien et les traits caractéristiques de la vie intellectuelle, sont bien foncièrement syriens. Les chrétiens de Mésopotamie, sujets de l'empire perse, si profondément enracinés dans un sol imprégné depuis des millénaires par les cultures sémitiques, se sont toujours réclamés de l'enseignement des maîtres antiochiens, notamment de Théodore, l'ami intime de Jean Chrysostome à l'école de Diodore de Tarse, et Théodoret, qui nous a laissé le témoignage ému de son admiration fervente pour l'ascète Maron. En eux ils reconnaissaient les témoins fidèles d'une tradition qu'ils considéraient comme leur, expression authentique de la loi apostolique telle qu'elle avait été gardée et transmise dans tout l'Orient sémitique. Mais cette tradition s'exprimait en grec, la richesse et les nuances de la langue qui lui servaient d'instrument, la subtilité de cette culture hellénique, dont ses maîtres étaient nourris, ouvraient le champ à des interprétations trop raffinées et risquaient de gauchir le solide équilibre du réalisme syrien. En adhérant sans réserves aux formules dogmatiques canonisées à Chalcedoine et en s'en faisant les ardents propagandistes, les moines maronites les entendaient assurément — comme l'Église de Rome qui les avait la première formulées, — dans le sens très concret de la logique de l'Incarnation, comme une solennelle affirmation de la consistance de cette humanité assumée par le Fils de Dieu. Bien des malentendus et bien des insinuations calomnieuses — involontaires on voudrait l'espérer — devaient résulter de cette différence de point de vue lorsqu'au travers d'interminables controverses, la théologie profonde mais extraordinairement nuancée et subtile de saint Maxime le Confesseur aura décelé les relents monothélites du formulaire imposé par l'empereur Héraclius. Il ne paraît guère possible de mettre en doute l'attachement que les Maronites ont longtemps conservé pour cette formule. Les documents — fragmentaires certes, et trop souvent partiels

ou insuffisamment informés — sont unanimes sur ce point. Mais l'usage qui en a été fait par trop d'historiens, et en bien des cas leur rédaction elle-même, pèchent par une mésinterprétation fondamentale. On a négligé la situation des responsables de la communauté maronite, dont un certain nombre sans doute — du moins au cours des VII^e et VIII^e s. durant lesquels elle a pris sa consistance ecclésiastique propre — n'étaient pas étrangers à la culture grecque. Mais, moines, ils se voulaient enracinés dans le peuple dont ils étaient fils, fidèles à sa langue syriaque, aux possibilités qu'elle offrait comme aux limites qu'elle imposait à l'expression de la pensée.

Cette époque est précisément l'âge d'or des traducteurs qui font passer dans le dialecte du pays une si large part de l'héritage hellénique, tant philosophique et scientifique que proprement chrétien. Nous ne savons pas quelle part les moines maronites ont pu prendre à cette œuvre de transposition. Il semble bien que les conditions d'existence qui leur étaient faites en une région trop souvent ravagée par les invasions et les exactions des conquérants comme par l'opposition violente qu'ils rencontraient de la part d'un grand nombre de leurs compatriotes, ne leur aient guère laissé de loisir pour des travaux d'érudition. Les migrations qui leur feront chercher refuge à Chypre et au Liban leur imposaient des tâches plus urgentes : la pastorale et l'aide matérielle des populations rurales qui leur faisaient confiance et se groupaient autour d'eux. Ce sera le lot de leurs successeurs durant de longs siècles. On peut assurément regretter qu'une école de théologie maronite n'ait pas, jusqu'à présent, pris naissance et que, dans le domaine de la théologie et de la spiritualité, comme du droit ecclésiastique et de la liturgie, les Maronites aient dû le plus souvent adapter à leur usage et selon les moyens comme les besoins de leur communauté, ce qu'ils avaient pu glaner dans des Églises dont la situation était moins précaire et la vie intellectuelle plus intense.

Mais peut-être est-ce là aussi une réponse providentielle que les Maronites ont été conduits à donner sur un aspect fondamental de la vocation antiochienne. Et l'on verrait volontiers dans leur installation définitive au Liban, jusqu'à s'identifier à bien des égards avec ce pays, le signe exemplaire de cette vocation. De par sa structure et sa situation géographique, le Liban — aussi loin que nous puissions remonter dans l'histoire, et au-delà

même de l'histoire proprement dite — est, plus encore que la vallée de l'Oronte que prolonge la Béqaa, lieu de passage et de rencontre, trait d'union entre le monde méditerranéen, les contrées du Croissant fertile et les déserts arabes. Mais il est en outre terre de refuge. Les vallées profondes et escarpées, les pentes et les cirques qu'un travail acharné transforme en vergers, ont rendu possible un enracinement dont les grottes monastiques de la Kadicha sont le symbole. Largement ouverts aux échanges et aux rencontres, les Maronites ont maintenu ce qu'ils avaient reçu et l'ont fait fructifier. Là est leur originalité, là peut-être le témoignage qu'ils ont à rendre dans le concert œcuménique.

L'allergie qu'ils éprouvaient à l'égard de leurs frères chrétiens trop exclusivement entraînés dans l'orbite culturelle et ecclésiastique de Constantinople et qui ont accepté de se laisser qualifier de « grecs » ou d' « impériaux » (melkites), l'aide reçue des Croisés latins et la sympathie, si difficile à expliquer, qui s'est manifestée à leur égard ont pu trop unilatéralement incliner la chrétienté maronite vers le monde latin. L'expansion économique et culturelle de l'Europe occidentale, mais surtout la garantie d'orthodoxie indiscutée reconnue à l'Église de Rome, peut-être des affinités secrètes que nous avons cru pouvoir déceler dès les formulations de Chalcedoine et les préférences pour une ecclésiologie de type monarchique, si différente de celle qui prévalait de plus en plus décidément dans l'orthodoxie byzantine fondée sur la symphonie ou accord spontané des Églises locales, ont marqué de traits ineffables le visage de l'Église maronite. Il serait du plus haut intérêt — et on regrette qu'aucune des thèses si nombreuses et souvent si fouillées rédigées par des Maronites ne l'ait encore tenté — de rechercher les relations de cette ecclésiologie monarchique avec les traditions doctrinales et canoniques de l'Église d'Antioche. On mettrait sans doute en pleine lumière, en ce domaine comme pour ce qui est de la liturgie de la christologie diphysite, les analogies que présente l'Église maronite avec celle de Mésopotamie (Chaldéens et Nestoriens).

Car c'est encore une énigme que tant de traits communs, dans l'organisation de la liturgie comme dans le choix des textes, entre le rite maronite et le rite syrien-oriental que l'on s'accorde ordinairement à considérer comme issu des usages de l'Église d'Édesse. Suffit-il, pour expliquer ces

ressemblances, de parler d'emprunts plus ou moins tardifs et de se référer aux quelques témoignages des relations qui sont attestées, notamment la lettre célèbre et longtemps discutée du patriarche Timothée I (2)? Ou bien faut-il faire état d'une très ancienne tradition commune aux chrétientés araméennes et différente, tant pour la discipline et les usages liturgiques que pour la sensibilité spirituelle, de celles qui prévalaient en des chrétientés plus profondément hellénisées? Ou bien encore y aurait-il lieu de faire état de l'influence prédominante de Jérusalem dont les usages se seraient imposés, de préférence à ceux de la Syrie araméenne, dans l'organisation définitive de la discipline ecclésiastique jacobite? Autant de questions auxquelles il n'est pas possible, à l'heure actuelle, de donner de réponse tant soit peu assurée. Aussi longtemps que nous ne disposerons pas de répertoires précis et détaillés des fonds syriaques des bibliothèques d'Occident et d'Orient, répartissant les manuscrits non seulement par matières, mais par origine ecclésiastique, c'est-à-dire aussi longtemps que la documentation fondamentale rassemblée — de manière, hélas, presque inutilisable — dans l'*Histoire de la littérature syriaque* d'A. Baumstark, n'aura pas été reprise sur frais nouveaux, on restera enfermé dans des approximations arbitraires, matière à développements oratoires ou à pieuses apologies. L'Église maronite s'est trouvée jusqu'ici la principale victime de cette situation; elle est pourtant la première intéressée à voir se faire la clarté dans la vérité. En son temps, avec des moyens de fortune et sans disposer des bases scientifiques indispensables, le patriarche Etienne Douaihi s'y était employé. Son œuvre demeure irremplaçable par la richesse des documents aujourd'hui disparus dont il a pu faire usage; on ne saurait trop regretter qu'elle soit demeurée jusqu'à présent trop peu accessible. Les Assémani à leur tour, en particulier Joseph-Simon, ont abordé cette œuvre immense de défrichage. Ils n'ont eu malheureusement jusqu'ici que trop peu d'imitateurs. Puisse l'exemple donné après eux par Mgr Dib susciter les équipes indispensables pour un tel travail.

Il est en particulier deux domaines dans lesquels la plus grande acribie est aussi nécessaire que difficile: la liturgie et le droit canonique.

(2) Éditée par (Mgr) R. J. BIDAVID (*Studi e Testi*, 187), Rome 1956.

Or, en raison sans doute de la complexité de ces matières et de l'enchevêtrement des sources, ces domaines — malgré quelques excellentes monographies et des tentatives de synthèse nécessairement prématurées et aventureuses — sont restés largement en friche. Ils sont d'ailleurs étroitement liés car, sans reprendre les thèses outrancières de Sohm sur les origines liturgiques du droit canonique, il est certain que la place tenue par l'organisation du culte, le choix, la formation et les règles de vue des ministres ordonnés est, dans toutes les Églises, considérable. Les compilations syriennes, et plus spécialement antiochiennes, transmises comme l'expression d'une tradition apostolique, sont à cet égard particulièrement remarquables. Le plus ancien nomocanon maronite, le *Livre de Direction* du prêtre David (XI^e s.), y a largement puisé. Elles sont aussi à la base de la compilation copte d'Ibn Al-Assal adaptée au XV^e siècle par les Maronites pour leur usage propre. Les conciles réunis depuis la fin du XVI^e siècle à l'instigation du Saint-Siège et souvent avec l'influence prédominante de ses représentants — qualifiés ou non — n'ont que trop insuffisamment tenu compte de cet enracinement. Il faudrait renouer les fils disjointes pour voir se reconstituer la trame solide sur laquelle pourraient légitimement broder les nécessaires renouvellements et innovations. Œuvre de patience sans laquelle rien de solide ne se fera et hors laquelle on ne peut concevoir la réconciliation désirée des Églises particulières héritières du patriarcat d'Antioche.

Mais que dire lorsqu'il s'agit de liturgie, tant de la discipline rituelle que du trésor doctrinal et spirituel des textes et des célébrations? Nous y avons touché plus haut, non sans doute sans laisser percevoir le malaise, le désarroi et le découragement qui gagnent le liturgiste lorsqu'il tente, à partir du monument défiguré tel que l'ont aménagé — pour parer aux besoins les plus urgents et sous les poussées d'une piété maladroite — les codificateurs et les éditeurs, souvent sans mandat, du XIX^e siècle, de reconstituer les lignes maîtresses de la tradition liturgique des maronites. Les sources sont tardives et n'ont guère été jusqu'ici étudiées scientifiquement, c'est-à-dire selon la méthode des indispensables relevés et de leur présentation synoptique. Les travaux en cours de l'abbé P. E. Gémayel et les prémices qui en ont été déjà publiées, permettent heureusement d'augurer

que ces déplorables lacunes seront bientôt comblées. Se soumettre rigoureusement aux faits, laisser parler les documents est la condition préalable à toute œuvre solide et durable. La méthode, certes, est lente et dispendieuse; les techniques modernes de reproduction, de classement et d'analyse permettent d'avancer plus rapidement la besogne en même temps que d'élargir le champ des investigations.

Mais le risque auquel, dans leurs exigences de probité et dans leur discrétion, succombent parfois les chercheurs les plus scrupuleux, est de ne pas ordonner la recherche en fonction d'une question précise. Celle qui se pose aujourd'hui aux Églises de l'antique mouvance antiochienne, est double. D'une part que représente exactement l'héritage commun dont elles se réclament? Quelle légitime diversité a-t-il de tout temps comportée? Comment, malgré les divisions, le dialogue s'est-il aux diverses époques maintenu et exprimé? Et, par ailleurs, quelles requêtes impérieuses se trouvent aujourd'hui adressées à toutes ces Églises, et à celles — notamment d'origine occidentale — qui collaborent avec elles par l'évangélisation d'une humanité en pleine transformation? Il est de première importance que cette seconde question soit posée d'abord en fonction de la situation du monde arabe et de sa culture avec laquelle les Églises antiochiennes se sont de tout temps trouvées apparentées et à l'intérieur de laquelle elles ont de plus en plus décidément trouvé leurs moyens d'expression. Mais il ne peut être question pour elles de borner leur horizon au monde arabe. D'une part elles y cohabitent avec d'autres Églises, relevant d'autres développements de la tradition apostolique: Églises d'origine occidentale et d'enracinement romain, Église copte héritière d'Alexandrie. Celle-ci au cours des siècles — et semble-t-il dès avant les grandes ruptures — a beaucoup reçu d'Antioche, au point que la connaissance de ses usages éclaire en bien des cas l'authentique tradition antiochienne qu'elle a parfois plus fidèlement conservée. D'autre part, la tradition d'Antioche a été très anciennement reçue dans les chrétientés du sud-ouest de l'Inde (actuel Kérala), d'abord et surtout sous sa forme syrienne-orientale (chaldéenne), mais aussi depuis le XVII^e siècle sous sa forme occidentale (syro-antiochienne). Et ce replant est aujourd'hui l'expression la plus considérable et la plus prometteuse de l'héritage antiochien. On ne saurait trop désirer que l'Église maronite qui

a su intégrer des éléments de l'une et l'autre de ces expressions et les marier avec des apports de l'Occident latin, s'ouvre plus largement à ces chrétiens de l'Inde avec lesquelles les échanges ne peuvent être que fructueux.

Par ces voies diverses, elle pourra contribuer grandement, à l'avantage commun de toutes les Églises du monde, à faire fructifier ce qu'elle-même a reçu, gardé et mis en valeur.