



uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

**FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
ET POSTDOCTORALES**



uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

**FACULTY OF GRADUATE AND
POSTDOCTORAL STUDIES**

Talal Hachem

AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

Ph.D. (droit canonique)

GRADE / DEGREE

Faculté de droit canonique

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

La situation juridique de l'Église Maronite au Canada

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

Roland Jacques

DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

Pierre Bellemare

Francis Morriesy

Anne Perkins-Asselin

**John Faris
The Catholic University of America**

Gary W. Slater

Le Doyen de la Faculté des études supérieures et postdoctorales / Dean of the Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies

LA SITUATION JURIDIQUE DE L'ÉGLISE MARONITE AU CANADA

par
Talal HACHEM

Thèse présentée à la Faculté de droit canonique
de l'Université Saint-Paul, Ottawa, Canada,
en vue de l'obtention du grade de
docteur en droit canonique



Library and Archives
Canada

Published Heritage
Branch

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Direction du
Patrimoine de l'édition

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file *Votre référence*
ISBN: 978-0-494-66015-7
Our file *Notre référence*
ISBN: 978-0-494-66015-7

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.


Canada

RÉSUMÉ

L'Église maronite est l'une des vingt-et-une Églises *sui iuris* qui forment ce qu'on appelle parfois l'Église catholique orientale. Elle a ses particularités, qui la distinguent de l'Église latine et des autres Églises d'Orient : hiérarchie, discipline et rite liturgique lui sont propres. Son histoire n'a pas toujours été facile. Elle a vécu des moments d'épreuve, qui ont été déterminants dans la dispersion de ses fidèles aux quatre coins du monde.

Les maronites du Canada proviennent des différents pays du Proche-Orient : d'Égypte, de Syrie, et surtout du Liban, leur terre ancestrale. On estime que la présence des maronites au Canada est devenue sociologiquement significative à la fin du XIX^e siècle.

Située dans un Occident très éloigné de la patrie de Saint Maron, tant du point de vue de la géographie que de la culture, comment cette éparchie a-t-elle conservé son identité en dehors de son milieu naturel? En quoi se distingue-t-elle des autres Églises particulières? Sa hiérarchie diffère-t-elle, dans l'exercice de son pouvoir, des autres évêques éparchiaux du patriarcat, et notamment de ceux qui se trouvent au Liban? Y a-t-il un espoir de continuité — dans la fidélité aux valeurs essentielles — en dehors de l'Orient? Comment ses fidèles resteront-ils attachés à leur Église particulière, canoniquement, spirituellement et en toute conscience? Telles sont les questions qui seront évoquées dans les pages qui suivent.

Une telle recherche pose nécessairement la question de l'avenir de l'Église maronite au Canada. Il est très important de savoir si ses fidèles sont toujours intéressés à s'y engager; de même, il est essentiel qu'elle conserve son identité orientale, et ce, pour les générations à venir. Cette Église est confrontée à un très grand défi. Est-elle consciente de sa mission et des défis qui lui posera l'avenir? Faute de réponse définitive, on trouvera ici plusieurs repères et pistes de réflexion utiles.

TABLE DES MATIÈRES

DÉDICACE ET REMERCIEMENTS	vi
LISTE DES ABRÉVIATIONS	vii
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
CHAPITRE I. ORIGINES DE L'ÉGLISE MARONITE ET SON ÉTABLISSEMENT AU CANADA	9
INTRODUCTION.....	9
1.1. LES ORIGINES DE L'ÉGLISE MARONITE	9
1.1.1.Naissance et expansion.....	10
1.1.1.1. Antioche	10
1.1.1.2. Saint Maron	11
1.1.1.3. Qui sont les maronites?	12
1.1.1.4. Formation du Patriarcat.....	13
1.1.2.Les maronites au Liban.....	20
1.1.2.1. Les maronites en contact avec l'Europe	20
1.1.2.2. Le Liban indépendant	24
1.1.2.3. Le synode du Mont-Liban (1736).....	29
1.2. L'ÉGLISE MARONITE DANS LA DIASPORA.....	35
1.2.1.Les maronites à travers le monde.....	36
1.2.1.1. Des maronites qui s'installent en Occident.	36
1.2.1.2. Les motifs de l'exode	38
1.2.1.3. Actualité de la présence des maronites en Occident.....	39
1.2.1.4. Caractéristiques de la diaspora maronite	42
1.3. L'ÉGLISE MARONITE AU CANADA	45
1.3.1.Historique de l'installation au Canada.....	45

1.3.2.Croissance de la communauté.....	47
1.3.3.Constance et fidélité.....	48
CONCLUSION.....	49
CHAPITRE II. LES STRUCTURES DE L'ÉGLISE MARONITE DANS SON TERRITOIRE PROPRE ET AU CANADA	51
INTRODUCTION.....	51
2.1. LES STRUCTURES DE L'ÉGLISE MARONITE.....	52
2.1.1.Contexte général : les Églises catholiques <i>sui iuris</i> issues des cinq traditions orientales.....	53
2.1.2.L'Église maronite, Église <i>sui iuris</i>	57
2.1.3.Les institutions essentielles.....	64
2.1.3.1. Le Patriarche.....	64
2.1.3.2. La structure synodale des Églises orientales catholiques	69
2.1.3.3. Le Synode.....	71
2.1.3.4. Les synodes et les assemblées et leurs commissions.....	72
2.1.4.Le tribunal.....	78
2.1.5. Ordres et congrégations.....	80
2.2. LA COMMUNAUTE MARONITE AU CANADA AVANT ET APRES L'ERECTION DE L'EPARCHIE	88
2.2.1.Paroisses et prêtres sous les ordinaires latins.....	89
2.2.2.Paroisses et prêtres après l'érection de l'éparchie maronite.....	95
2.2.3.Problèmes rencontrés.....	109
2.2.3.1. Des paroisses sans limites définies.....	109
2.2.3.2. Des curés de paroisse aux sollicitudes multiples.....	110
2.2.3.3. Le défi de la pastorale	111
2.2.4.Fondation de l'éparchie : structure ecclésiale et gouvernement.....	112

2.2.4.1.	Les évêques éparchiaux du Canada	112
2.2.4.2.	Première ordination sacerdotale au Canada.....	115
2.2.4.3.	Le tribunal ecclésiastique	117
2.2.4.4.	Le rôle des laïcs au sein de l'éparchie	117
2.2.4.5.	Vers une stabilité financière de l'éparchie.....	120
	CONCLUSION.....	121
CHAPITRE III. LES RELATIONS ENTRE L'ÉGLISE MARONITE AU		
CANADA, LE SIÈGE APOSTOLIQUE ET L'ÉGLISE		
MARONITE DANS SON TERRITOIRE.....		
122		
	INTRODUCTION.....	122
	3.1. PATRIARCAT ET TERRITORIALITE.....	124
3.1.1.	Avant-propos : importance et limites de la territorialité.....	124
3.1.2.	Aperçu historique sur les règles de la territorialité.....	126
3.1.3.	Répartition des pouvoirs entre le patriarche et le synode des évêques	130
	3.2. AUTORITE DU PATRIARCHE ENTRE SON TERRITOIRE PROPRE ET LES ÉGLISES	
DANS LA DIASPORA		
136		
3.2.1.	La législation de 1957	136
3.2.2.	Le Concile Vatican II	138
3.2.3.	Le Code de 1990	142
	3.3. RAPPORTS ENTRE L'ÉGLISE PATRIARCALE MARONITE ET L'EVEQUE	
EPARCHIAL AU CANADA.....		
145		
3.3.1.	Synode épiscopal et évêques de la diaspora : le cas de l'évêque maronite au	
	Canada.....	145
3.3.2.	La question de la nomination des évêques maronites dans la diaspora : le cas de	
	l'évêque maronite au Canada.....	150

3.4. LES RAPPORTS ENTRE L'EPARCHIE MARONITE AU CANADA ET LA CONFERENCE EPISCOPALE DU CANADA.....	156
3.4.1. Les conférences des évêques : nature et rôle.....	156
3.4.2. Les pouvoirs des conférences des évêques.....	158
3.4.3. Position statutaire de l'évêque maronite en tant que membre de la Conférence des évêques catholiques du Canada	159
3.5. LES RAPPORTS ENTRE L'EPARCHIE MARONITE AU CANADA ET L'ÉGLISE LATINE.....	161
3.5.1. La célébration des sacrements.....	161
3.5.2. L'inscription à un rite ou à une Église <i>sui iuris</i>	173
CONCLUSION.....	182
CHAPITRE IV. LA DIMENSION SYNODALE ET PERSONNELLE DU POUVOIR DE L'EVEQUE EPARCHIAL AINSI QUE SON SOIN PASTORAL, NOTAMMENT DANS L'EPARCHIE MARONITE DU CANADA	184
INTRODUCTION.....	184
4.1. L'OFFICE DE L'EVEQUE SELON LE CONCILE VATICAN II.....	186
4.2. LES POUVOIRS DE L'EVEQUE EPARCHIAL DANS L'ÉGLISE PARTICULIERE.....	194
4.2.1. Canon 178 du <i>CCEO</i>	195
4.2.2. Canon 191 du <i>CCEO</i>	196
4.2.3. Canon 192 du <i>CCEO</i>	199
4.3. L'EPARCHIE : CANON 177, § 1 DU <i>CCEO</i>.....	201
4.4. DOCTRINE CANONIQUE POSTCONCILIAIRE SUR LA PARTICIPATION DANS L'ÉGLISE PARTICULIERE OU EPARCHIE	203
4.4.1. Structure de participation dans l'Église éparchiale	204

4.5. LA DIMENSION PERSONNELLE DU POUVOIR DE L'ÉVÊQUE ÉPARCHIAL DANS SON ÉGLISE	229
4.5.1. Appartenance de l'évêque à l'Église éparchiale.....	229
4.5.1.1. La situation spécifique de l'évêque dans l'éparchie.....	229
4.5.1.2. La communion ecclésiale est présidée par l'évêque éparchial	230
4.5.1.3. La conformité de l'évêque éparchial à Jésus Christ	232
4.5.1.4. La globalité du ministère de l'évêque	233
4.5.1.5. La responsabilité de l'évêque éparchial par rapport aux instances de collégialité ..	235
4.6. SITUATION ACTUELLE DE L'ÉPARCHIE MARONITE AU CANADA	237
4.6.1. Les interrogations effectives	237
4.6.1.1. La figure canonique de l'évêque éparchial selon le CCEO	237
4.6.1.2. Les aspects personnel et synodal du pouvoir de l'Évêque	238
4.6.1.3. La notion de participation des fidèles et ses diverses concrétisations.....	239
4.6.2. L'exercice du pouvoir de l'évêque éparchial : une question qui mérite réflexion.....	241
4.6.2.1. Les lacunes de la législation canonique	242
4.6.2.2. Le contexte réel	245
4.6.2.3. Le contexte théorique	247
4.6.3. Propositions.....	249
4.6.3.1. Encourager une mentalité de communion au sein de l'éparchie	249
4.6.3.2. Œuvrer à la formulation de formules canoniques originales visant à aider l'évêque éparchial dans sa tâche	250
4.6.3.3. Faire mieux connaître la nature de l'Église éparchiale ainsi que l'esprit de son gouvernement.	251
CONCLUSION GÉNÉRALE	253
BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE	272

Dédicace et remerciement

À vous l'Ordre Libanais Maronite,
Je dédie ce travail,
En souvenir de cet amour et de ce soin
Que tu as pour tes enfants.
Tu peux être fier d'avoir réussi à préparer des hommes dignes de travailler dans
la Vigne du Seigneur.

À toutes instances,
À toutes les personnes,
Par qui Dieu a pu faire de moi le moine et le prêtre que je suis,
À tous ceux et celles qui ont cru
En la possibilité de réaliser cette modeste étude,
Et y ont contribué efficacement,
Spécialement mes professeurs
De l'Université Saint-Paul d'Ottawa,
surtout Père Roland Jacques et M. Pierre Bellemare
Je dis ma gratitude
Et ma reconnaissance.
À tous les enfants de l'Église Maronite
Répandus par tout l'univers,
J'offre ma communion fraternelle
Et je les encourage à rester des témoins fidèles.
À tous ceux qui croient en la mission de l'Ordre Libanais Maronite,
De tout leur cœur,
Pour donner à l'Église
Des moines et des prêtres selon le cœur du Christ,
J'offre cette étude,
En signe d'admiration, de reconnaissance et d'encouragement.

LISTE DES ABRÉVIATIONS

<i>AAS</i>	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
AP	<i>l'Annuario Pontificio</i>
Can., c.	canon
Cc.	canons
CCEO	Code des canons des Églises orientales
CD	Vatican II, <i>Christus Dominus</i>
<i>CDM</i>	<i>Collectio documentorum maronitarum</i>
<i>CÉCC</i>	Conférence des évêques catholiques du Canada
<i>CIC</i>	Codex iuris Canonici, <i>Code de droit canonique</i> de 1983
Co	Corinthiens
Col	Colossiens
CS	<i>Cleri sanctitati</i>
<i>DC</i>	<i>La Documentation Catholique</i>
<i>DDC</i>	<i>Dictionnaire de droit canonique</i>
<i>EIC</i>	<i>Ephemerides Iuris Canonici</i>
<i>GS</i>	Vatican II, <i>Gaudium et Spes</i>
<i>LG</i>	Vatican II, <i>Lumen Gentium</i>
<i>OC</i>	<i>Revue de l'Orient chrétien</i>
<i>OE</i>	Vatican II, <i>Orientalium ecclesiarum</i>
OS	Revue de l'Orient syrien

<i>PO</i>	<i>Vatican II, Presbyterorum Ordinis</i>
<i>PO</i>	CONCILE VATICAN II, Décret <i>Presbyterorum ordinis</i>
<i>PIO</i>	Pontificio Istituto Orientale
<i>POC</i>	Revue Proche Orient Chrétien
<i>RF</i>	<i>Ratio fundamentalis</i>

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Dans l'esprit de nombreux catholiques, le schisme d'Orient a séparé le catholicisme occidental de l'orthodoxie orientale. Le premier parle latin, l'autre grec ou slavon. C'est confondre là deux notions distinctes : la communion ou l'absence de la communion avec le Saint Siège d'une part, et de l'autre le rite liturgique, latin ou autre. Il s'est trouvé que le schisme daté traditionnellement de 1054¹ et consommé en 1204², d'origine plus politico-culturelle que vraiment religieuse, a séparé l'Église latine de la quasi-totalité des Églises d'Orient, grecques ou autres. Les siècles suivants ont toutefois vu réapparaître des Églises orientales unies à la fois à Rome et soucieuses de conserver leur caractère oriental, en particulier un rite bien distinct du rite romain et une discipline propre. Alors que l'énorme majorité de l'Église catholique est aujourd'hui latine et que l'énorme majorité des Orientaux sont séparés de Rome, ces Églises font figure de double exception, voire d'aberration historique. Elles sont pourtant le signe concret de la possibilité de l'unité de toutes les Églises autour du Pontife romain dans la diversité des rites et le respect de l'autonomie hiérarchique interne.

À l'intérieur de la liste des Églises non latines, l'Église maronite constitue une exception, car, selon sa tradition, sa communion avec Rome n'a jamais été rompue. La

¹ Excommunication réciproques du patriarche de Constantinople Michel Cérulaire et d'Humbert de Moyenmoutier, cardinal de Silva Candida et légat pontifical.

² Sac de Constantinople par les croisés et installation d'un patriarche latin de Constantinople.

communauté maronite constitue ainsi un cas aussi instructif que paradoxal au sein du monde chrétien. D'ordinaire les Églises et communautés chrétiennes placent à leur origine la tradition reçue d'un apôtre, d'un évangéliste, d'un missionnaire. La communauté maronite, elle, se réclame d'un ascète, saint Maron, qui vivait « sans toit » (hypèthre) dans la vallée de l'Oronte, au nord de l'actuelle Syrie, dans la première moitié du v^e siècle. Réfugiés au Mont-Liban du fait de leur acceptation du concile de Chalcédoine et de leur opposition aux monophysites, alors majoritaires en Syrie, isolés du reste de la chrétienté chalcédonienne, les maronites développèrent une identité particulière et une structure épiscopale autonome. Du fait de son isolement héroïque, leur évêque va prendre le titre de Patriarche d'Antioche et de tout l'Orient.

En 636, la région fut conquise par les Arabes et les patriarches se réfugièrent à Constantinople. Les fidèles se cachèrent dans les montagnes du Liban et dans la région de Homs en Syrie. En 702, à la suite de la mort du patriarche Georges II, le siège d'Antioche demeura vacant jusqu'en 742. Entre-temps, des moines et des clercs chalcédoniens appelés maronites élirent, pour ce siège, un ancien moine. Le calife omeyyade Hisham appuya cette élection³. L'empereur Justinien II envoya alors une armée pour punir les maronites et se saisir de la personne du nouveau patriarche. Celui-ci se retira au Liban où il organisa son Église qui devint, dès lors, indépendante et fut appelée l'Église Maronite.

³ La liste des patriarches maronites à l'époque du califat omeyyade est confuse. Certaines sources parlent ici de l'élection d'Étienne III. Selon d'autres sources, les successeurs de Jean Maron II furent successivement Jean el-Damlassi et Theophilus (ou Theophilus). Les dates sont incertaines.

L'expansion des maronites atteint aujourd'hui le monde entier. Toutefois, ce fut d'abord au Liban que la grande majorité choisit finalement de s'établir et c'est à partir de ce pays qu'ils ont rayonné par la suite.

À partir du VII^e siècle, la conquête musulmane (636) réduisit progressivement les chrétiens du Moyen-Orient à une minorité. En revanche, les maronites du Liban réussirent à conserver une certaine autonomie, grâce à leurs liens avec Byzance, avec l'Occident et avec les autres minorités du Mont-Liban.

Les maronites vont peu à peu entrer en relation avec l'Occident chrétien au cours du deuxième millénaire, et tout d'abord en conséquence de la Première Croisade et de la création d'établissements latins au Proche-Orient, notamment dans les régions de Byblos et de Tripoli, proches du Mont-Liban et des centres monastiques de la vallée de Qadisha. D'après la tradition, c'est dans l'un des monastères de cette vallée sainte que le siège patriarcal maronite a été transféré en l'an 939. Les croisades devaient tirer les maronites de leur isolement et leur ouvrirent la voie à des relations de plus en plus suivies avec l'Occident. En 1182, l'union de toute la « nation maronite » avec l'Église de Rome était scellée. Pour la tradition maronite, cette union avait en fait toujours existé et n'a jamais été rompue; ainsi, l'Église maronite est-elle la seule Église orientale catholique à ne pas être issue d'une dissidence d'une Église orthodoxe.

Au cours du XII^e siècle, des relations plus étroites commencent à s'établir avec la papauté romaine, par l'intermédiaire de ses légations auprès des États créés par les croisés.

À l'époque où les Ottomans envahirent le Moyen-Orient (1516-1517), le Mont-Liban, où la majorité de la population était et demeure maronite, fut annexé à l'Empire ottoman. Les Turcs se heurtèrent dès lors à une importante résistance, notamment sous le règne de l'émir Fakhreddine (1593-1633) qui, le premier, unifia le Liban et chercha à obtenir son autonomie.

Entre 1831 et 1840, les troupes égyptiennes de Mohammed Ali et d'Ibrahim Pacha occupèrent le pays. En 1861, la France obtint des Ottomans la création de la province du Mont-Liban, dotée d'une certaine autonomie à l'intérieur de l'Empire. Après la Première Guerre mondiale, qui mit fin à la domination turque, le Liban fut placé sous mandat français. Celui-ci expira le 22 novembre 1943 avec la déclaration de l'indépendance de la République du Liban.

Durant le XX^e siècle, victimes de situations économiques difficiles et de régimes répressifs, des millions d'immigrants ont quitté leurs pays d'origine dans l'espoir d'assurer une vie meilleure à eux-mêmes et à leurs enfants. Les événements récents survenus en Europe orientale, en Asie et au Moyen-Orient ont poussé les maronites, comme d'ailleurs tous les chrétiens de tradition orientale, à venir s'établir dans des pays plus avancés et démocratiques.

Cette immigration massive a entraîné des problèmes d'ordre pastoral et juridique dans toute l'Église : superposition de diocèses latins et d'éparchies orientales; relations complexes entre les Églises situées dans leur territoire et celles de la diaspora ; des modes de formation spirituelle et des traditions différentes ; difficultés autour des mariages entre

catholiques latins et catholiques orientaux, ainsi que des mariages entre catholiques et orthodoxes; le soin pastoral des familles et des individus éparpillés dans de vastes pays ; et enfin, des relations réciproques à réinventer entre les vingt-et-une Églises *sui iuris* dites orientales du monde entier.

L'Église maronite est l'une de ces vingt-et-une Églises *sui iuris* qui forment ce qu'on appelle parfois l'Église catholique orientale. Elle a ses particularités, qui la distinguent de l'Église latine et des autres Églises d'Orient : hiérarchie, discipline et rite liturgique propres. Son histoire n'a pas toujours été facile. Elle a vécu des moments difficiles qui ont été déterminants dans la dispersion de ses fidèles aux quatre coins du monde.

Une émigration importante, surtout vers les États-Unis et le Canada, mais aussi vers la France, entraîne depuis quelques générations une évolution profonde des mentalités. Celle-ci est aussi favorisée d'ailleurs par la création au Liban même de nombreux collèges de type européen.

Ce phénomène de l'essaimage, que les premiers chrétiens avaient déjà vécu à partir de Jérusalem⁴, les maronites l'ont vécu eux aussi au Liban. Ils ont été dans tous les pays, dans différentes périodes, et ont porté partout le message de saint Maron avec celui de l'Évangile. Dans la diaspora, les maronites jouent un rôle culturel important sur le plan mondial; ils réussissent aussi dans les affaires et autres entreprises. Le philosophe Gibran Khalil Gibran en est l'exemple le plus frappant. Les maronites n'oublient toutefois pas qu'ils ont laissé le Liban meurtri. Ils travaillent pour lui et l'aident moralement et

⁴ Actes 8, 2-4.

financièrement, en attendant, ou du moins en rêvant, d'y retourner. Ils ont fait de la diaspora un phénomène positif. Ayant fait amplement preuve de résilience, ils apparaissent comme un peuple qui ne meurt pas.

Les maronites du Canada proviennent des différents pays du Proche-Orient : d'Égypte, de Syrie et surtout du Liban, leur terre ancestrale. On estime que la présence des maronites au Canada est devenue sociologiquement significative à la fin du XIX^e siècle, période qui a été témoin de l'exode d'une grande population libanaise vers l'Occident et notamment vers l'Amérique. Les premiers Libanais seraient arrivés au Canada aux environs de 1884. Ils se seraient installés un peu au hasard dans le pays, là où le destin et leur moyens les conduisaient : à Windsor, à Vancouver, à Sydney, au Québec... La deuxième vague d'émigrés fut l'arrivée des maronites d'Égypte. La troisième vague et, la plus soutenue, est celle des Libanais. En majorité maronite, elle a culminé dans les années 1970. Le nombre des maronites établis au Canada est devenu d'une importance telle que le Pontife romain a décidé, en 1982, de leur octroyer une éparchie propre.

Située dans un Occident géographiquement très éloigné, comment cette éparchie a-t-elle conservé son identité en dehors de son milieu naturel? En quoi se distingue-t-elle des autres Églises particulières? Sa hiérarchie diffère-t-elle, dans l'exercice de son pouvoir, des autres évêques éparchiaux du patriarcat, et notamment de ceux qui se trouvent au Liban? Y a-t-il un espoir de continuité en dehors de l'Orient? Ses fidèles restent-ils toujours attachés à leur Église particulière, canoniquement, spirituellement et

en toute conscience? Telles sont les questions qui seront évoquées dans les pages qui suivent.

Le premier chapitre trace l'histoire de l'Église maronite depuis sa genèse jusqu'à l'aube du troisième millénaire, en passant par son expansion au Moyen-Orient, l'émigration de ses fidèles aux quatre coins du monde, et notamment au Canada. On y analysera les raisons et les motifs de l'exode des fidèles maronites en mettant l'accent sur les caractéristiques de leur diaspora. On y étudiera aussi l'établissement historique des communautés maronites dans diverses villes canadiennes.

Le deuxième chapitre traitera des structures de l'Église maronite. En premier lieu, on y définira l'Église maronite comme une Église *sui iuris* pour ensuite en étudier les institutions essentielles et, enfin, examiner ses organismes, ses ordres et ses congrégations. En deuxième lieu, on procédera à une analyse canonique de l'établissement et de la création des paroisses et ce, à la fois avant et après l'érection de l'éparchie maronite du Canada. Cela amènera à évoquer successivement les problèmes rencontrés avant l'érection de l'éparchie et de la structure ecclésiale, pour ensuite nous intéresser à ceux qui ont été soulevés avec le gouvernement de cette éparchie après sa création.

Le troisième chapitre examinera la relation triangulaire entre l'Église maronite du Canada, le Pontife romain et l'Église maronite dans son territoire. La territorialité prendra une place prépondérante dans cette analyse, de même que la synodalité, sans oublier l'autorité du patriarche qui parfois se confond et parfois converge avec l'autorité du

Synode des Évêques. Ces principes clés de la territorialité et de la synodalité seront analysés en profondeur, de même que l'autorité du patriarche sur son territoire et sur les Églises de la diaspora. Ces analyses sont indispensables pour bien situer les relations entre l'Église maronite au Liban et l'évêque éparchial au Canada. Le chapitre se termine par un aperçu sur les rapports entre l'éparchie maronite au Canada et la conférence épiscopale du Canada.

Le quatrième et dernier chapitre sera consacré au pouvoir de l'évêque éparchial dans son éparchie, et ce tant, dans sa dimension synodale que personnelle. Il traitera tout d'abord du pouvoir de l'évêque en général, pour ensuite analyser en détail ses dimensions synodale et personnelle. Enfin on évoquera la situation actuelle de l'église maronite du Canada, ainsi que le pouvoir de son évêque éparchial dans son contexte à la fois théorique et réel. Quelques propositions jugées essentielles pour le bien de l'éparchie maronite au Canada seront offertes en conclusion.

Une telle recherche pose nécessairement la question de l'avenir de l'Église maronite au Canada. Il est très important de savoir si ses fidèles sont toujours intéressés à s'y engager; de même, il est essentiel qu'elle conserve son identité orientale, et ce, pour les générations à venir. Cette Église est confrontée à un très grand défi. Est-elle consciente de sa mission et des défis qui lui posera l'avenir?

CHAPITRE I. ORIGINES DE L'ÉGLISE MARONITE ET SON ÉTABLISSEMENT AU CANADA

Introduction

L'Église maronite constitue une branche de l'ancienne Église syriaque d'Antioche. L'Église syriaco-maronite a vu le jour dans le diocèse d'Orient de l'Empire romano-byzantin. À la suite de conflits nombreux et violents, cette Église s'est réfugiée dans des endroits où pouvaient s'épanouir les cultures les plus variées. L'expansion des maronites a ainsi atteint le monde entier, au fur et à mesure qu'ils cherchaient des lieux où ils puissent se retrouver dans la liberté, la dignité et le respect des droits humains essentiels.

Cette Église représente donc une réalité historique et culturelle de grande valeur. Sa formation ramène à l'origine même de la chrétienté. Elle comporte un riche patrimoine théologique, liturgique et spirituel, qui appartient à l'Église entière. En dépit des nombreuses persécutions qu'elle a subies, elle reste fidèle à son histoire et conserve son identité orientale originale en poursuivant sa mission au sein de l'Église catholique. Ce chapitre analysera donc l'évolution historique de l'Église maronite.

1.1. Les origines de l'Église maronite

Il s'agira d'abord ici d'étudier les origines de l'Église maronite, sa naissance, son expansion, son saint patron et la formation de son patriarcat. On évoquera ensuite les

maronites au Liban, en mettant l'accent sur leurs contacts avec l'Europe, la tenue du Synode du Mont-Liban, et la création du Liban comme État en vue de conserver cette Église.

1.1.1. Naissance et expansion

1.1.1.1. Antioche

Le siège patriarcal d'Antioche est d'une extrême importance pour la chrétienté d'Orient. Parler d'Antioche, c'est évoquer la ville par excellence où sont marquées les grandes étapes du développement de l'Église qui ont laissé des traces au fil des siècles. Aujourd'hui, toutes les Églises qui se réclament du patriarcat d'Antioche se glorifient de la venue de saint Pierre dans leur ville : cet « événement » dont la tradition a conservé le souvenir, reste pour les chrétiens de la région, une donnée historique primordiale.

À Antioche comme dans la plupart des villes du bassin méditerranéen, la première communauté chrétienne a sans doute d'abord pris racine dans la colonie juive. Le chef de l'Église d'Antioche, durant les trois premiers siècles, portait seulement le titre d'évêque⁵. La ville devint importante grâce au séjour des empereurs, puis grâce à Jean Chrysostome, célèbre orateur, né à Antioche et, grâce aussi à Libanius, le fameux rhéteur, et à son école.

⁵ Il n'est pas question ici de la situation spéciale de l'Église d'Antioche dans les temps apostoliques, telle que décrite dans les *Actes des Apôtres*. Cette situation est encore débattue entre exégètes.

Après la réorganisation de l'Empire romain par Dioclétien, à la fin du III^e siècle, les évêques réunis au Concile de Nicée décidèrent de reproduire dans les circonscriptions ecclésiastiques les divisions civiles déjà existantes. L'évêque d'Antioche se vit alors reconnaître une certaine primauté en recevant le titre de patriarche⁶. De fait, Antioche au IV^e siècle est une grande métropole qui fait figure de capitale du Moyen-Orient, un lieu où l'ancien et le nouveau se rencontrent⁷. C'est une ville de dialogue et d'ouverture. Elle joua un rôle primordial dans les premiers siècles du christianisme, jusqu'à son déclin après l'invasion perse (540) et la conquête arabe (636).

C'est dans le territoire de ce patriarcat que l'histoire de l'Église maronite commence à la fin du IV^e siècle.

1.1.1.2. Saint Maron

Au point de départ de l'Église maronite il y a un homme - un prêtre, un anachorète et un saint - qui a marqué son temps et la région pour les siècles à venir. Maron, mort au début du V^e siècle, menait dans la région de Cyr une vie austère d'ermite, marquée par la prière et l'abnégation. Nous connaissons sa vie est à travers l'*Histoire religieuse* de Théodoret de Cyr. « Il s'était installé sur une colline, dans un temple païen qu'il transforma en église. Il passera toute sa vie sur cette colline, dénué de tout bien

⁶ Cf. C. KOROLEVSKIJ, art. « Antioche », dans *D.H.G.E.*, vol. 3 (1914), col. 563-703.

⁷ Voir I.H. DALMAIS, « L'héritage antiochien de l'église maronite », dans *Melto* (Jounieh), 3 (1967), pp. 61-70.

matériel, vivant au grand air dans la chaleur et la froidure, n'ayant pour couverture que la voûte céleste⁸. »

La renommée des vertus et de la sainteté de Maron se répandit dans la région, attirant vers lui plusieurs autres ermites qui deviendront ses disciples, ainsi qu'une multitude d'hommes et de femmes qui venaient à lui pour demander son intercession auprès de Dieu.

Saint Maron joignait l'esprit missionnaire à la vie ascétique et mystique : il fut un apôtre. L'ambition de sa vie consistait à prêcher le Christ et à sanctifier les âmes. Théodoret écrit: « Il ne guérissait pas seulement les maladies du corps mais aussi celles de l'âme⁹... ». Il mourut probablement en 410, avant les divisions qui ont suivi le Concile de Chalcédoine (451).

1.1.1.3. Qui sont les maronites?

Le nom donné aux maronites dérive du fondateur et patron de leur Église, Saint Maron.¹⁰ Leurs premières communautés regroupaient des chrétiens chalcédoniens

⁸ THÉODORET DE CYR, Évêque de Cyr (+ vers 458), *Histoire Religieuse*, XVI, XXI et XXX, dans Migne, P.G., t. 82, col. 1418, 1431, 1455, 1491-1494; cité dans F. EL-HAGE, *Kitāb al-Nāmūs d'ibn al-Qilā'i dans l'histoire juridique du mariage chez les maronites*, Jouneih, Université de Kaslik, 2001, p. 86.

⁹ THÉODORET DE CYR, *Histoire religieuse*, EL-HAGE, *Kitāb al-Nāmūs*, p. 188.

¹⁰ M. FEGHALI, « La famille catholique au Liban », dans *Revue d'Ethnologie* (Paris), 6 (1925), pp. 291-308; L. CHEIKO, *La nation maronite et la Compagnie de Jésus aux XVI^e et XVII^e siècles*, Beyrouth, Imp. catholique, 1932, p. 7.

melkites¹¹ et de nouveaux convertis¹²; Cette communauté de foi chrétienne rassemblait des gens de culture araméenne. Elle s'est érigée en une église autonome qui prit le nom d'*Église maronite*. Celle-ci ne constitue toutefois qu'une branche de l'ancienne Église syriaque d'Antioche. Les maronites ont formé d'abord un groupe particulier de chrétiens au sein du parti melkite, resté attaché à la doctrine du concile de Chalcédoine (451). Ils ont organisé et dirigé les chrétiens melkites vers les régions du Liban et du nord de la Syrie, et ce surtout dans les régions rurales¹³. Malgré les dissensions christologiques qui déchiraient alors l'Église, le nombre des disciples de Saint Maron et des monastères maronites n'a cessé de croître au cours des siècles suivants.

Peu à peu, le rayonnement de cette petite communauté augmenta et se répandit au-delà de la région de Cyr. On assiste alors à un foisonnement d'écoles, d'ermitages et de monastères dans toute la Syrie seconde, d'Antioche à Apamée.

1.1.1.4. Formation du Patriarcat

Après la conquête arabe de la Syrie en 634, les nouveaux maîtres musulmans ont accordé leur appui aux monophysites. Les vexations et les humiliations qu'ils ont essuyées obligèrent alors des groupes chalcédoniens à quitter la Syrie pour se réfugier

¹¹ Melkites : nom donné par les monophysites aux chrétiens orthodoxes chalcédoniens, fidèles à l'empereur de Byzance (« Malek » en arabe). Il désigne maintenant dans le Proche Orient les catholiques de rite byzantin.

¹² Voir R. DEVRESSE, *Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe*, Paris, Gabalda, 1945, p. 179-186.

¹³ Voir J. et J. THARAUD, *La route de Damas*, Paris, Plon, 1992, p. 41-42.

auprès des chrétiens du Mont-Liban. En 702, après la mort du patriarche Georges II, le siège d'Antioche devint vacant et devait le rester jusqu'en 742. À cette époque, Antioche était déjà occupée par les Arabes et, de ce fait, coupée de l'Empire byzantin. Pour remédier à la situation, les moines et les clercs maronites élirent au siège patriarcal d'Antioche un ancien moine, Jean-Maron, évêque de Batroun (Liban)¹⁴. Refusant le fait accompli, l'empereur Justinien II (669-711) dépêcha une armée pour punir les maronites et se saisir de la personne de leur nouveau patriarche¹⁵. Les maronites se virent alors obligés de transférer le siège patriarcal d'Antioche au Mont-Liban¹⁶.

La décision des maronites de quitter les plaines fertiles de l'Oronte pour s'établir au Mont-Liban leur permettra d'échapper à l'hégémonie politique et culturelle de Byzance, ainsi que de sauvegarder leur langue et leur culture syriaque-araméennes, alors menacées d'extinction dans une lutte inégale contre l'influence gréco-latine de l'Empire byzantin¹⁷.

Certains aspects des origines du patriarcat maronite restent obscurs. Plusieurs faits tendent toutefois à confirmer l'hypothèse selon laquelle l'établissement du patriarcat daterait des dernières années du VII^e siècle. Ainsi, le patriarche Étienne Douaïhi (1670-

¹⁴ Cf. P. MASSAD, *المرسوم في الدور المنظوم*, (Le collier de perles), Tamiche طاميش اللبنانيون, مطبعة الرهبان اللبنانيون, 1863, p. 141.

¹⁵ A. RUSTOM, *كنيسة مدينة الله انطاكية العظمى* (la grande Église d'Antioche cité de Dieu), Beyrouth, Dar Al Nour, 1958, p. 426; Y. DIRIAN, *لباب البراهين عن حقيقة امر الطائفة المارونية* (Substance des preuves sur la vérité de la communauté maronite), Beyrouth, لحد خاطر, 1904, p. 121.

¹⁶ Chronique de M. LE SYRIEN, (1166-1199), Paris, Chabot, 1905, p. 511.

¹⁷ P. NAAMAN, *المارونية بين الدين والدولة* (La maronité entre la religion et l'État), Jounieh, Université de Kaslik, 1970, p. 12; B. DAOU, *Histoire religieuse, culturelle et politique des maronites*, Beyrouth, Imp. Jedaidet-el-Maten, 1985, p. 320.

1704) fait-il commencer la série des patriarches maronites avec saint Jean-Maron, et il se justifie en affirmant avoir tiré ses renseignements de documents anciens¹⁸. À cet égard il mentionne un manuscrit de l'an 1624 des Grecs (1313 après J.-C.), découvert parmi les papiers de son prédécesseur, Georges de Beseb'el (1670); une lettre rédigée en 1495 par Gabriel Ibn al Qela'î et une liste que lui aurait communiquée Georges Habqoûq, évêque de 'Aqoûra.

Quant à la légitimité de cette création d'un patriarcat maronite, elle découle de la situation particulière qui l'a amenée, et des causes notées plus haut. De toute façon, s'il y avait eu le moindre doute sur la légitimité de cette institution, le Saint-Siège n'aurait pas manqué de la condamner, comme le pape Martin I^e avait condamné en 649 la nomination de Macédonius au siège de Constantinople¹⁹.

Par ailleurs, plusieurs documents attestent que les patriarches maronites ont toujours porté le titre de patriarche d'Antioche, et que Rome a constamment reconnu le bien-fondé de cette prétention. La bulle d'Innocent III *Quia divinae sapientiae* de 1215 l'atteste clairement²⁰. Au témoignage de Benoît XIV, Alexandre IV confirma ce droit du patriarche maronite au titre d'Antioche²¹ et adressa à nouveau aux maronites une copie de

¹⁸ La liste des patriarches maronites de Douaïhi a été publiée par Rachid Chartouni sous le titre : *Chronologie des patriarches maronites*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1902; elle avait été utilisée auparavant par Le Quien dans son *Oriens Christianus*, t. III, d'après la traduction latine faite en 1733 par Joseph Ascari, prêtre maronite d'Alep.

¹⁹ Voir B. DAOU, *Histoire religieuse*, p. 61.

²⁰ B. DAOU, *Histoire religieuse*, pp. 9-13.

²¹ T. ANAÏSSI, *Bullarium Maronitarum*, Rome, M. Bret Schneider, 1911, p. 294.

la bulle *Quia divinae sapientiae*. De même, Paul II reconnut lui aussi la légitimité de ces mêmes droits, et d'autres papes les ont confirmés à leur tour²².

Le titre d'Antioche n'a toutefois pas été reconnu aux patriarches maronites par tous les papes. Chebli répond à cette difficulté :

Je réponds avec tout le respect dû aux saints pontifes de Rome, que les difficultés des communications et l'éloignement des lieux les empêchaient de connaître eux-mêmes certaines parties de leur troupeau le plus fidèle et le plus soumis. Ainsi, en 1513, le patriarche maronite Siméon de Hadeth envoie un prêtre nommé Pierre auprès du supérieur des Franciscains de Beyrouth, afin que celui-ci écrive au pape Léon X et lui demande la confirmation du patriarche et le pallium²³. Arrivé à Beyrouth, Pierre voit un vaisseau prêt à mettre à la voile pour l'Italie : il s'embarque pour gagner du temps et profiter de l'occasion, emportant avec lui une lettre du P. Marc de Florence, pleine d'éloges pour les maronites et leur constance dans la foi catholique. Mais à Rome, toutes les autorités le regardent d'un air très étonné, ne comprennent rien à sa demande et le renvoient en Orient pour se munir de documents aptes à prouver la raison et la légitimité de sa mission²⁴.

Au XVI^e siècle, en effet, on ne se préoccupait pas tellement de l'Orient à Rome. Il semble que, souvent, on ne connaissait pas l'existence des maronites et que ces derniers ne s'embarassaient guère des formalités officielles requises par le Saint Siège²⁵. Ce qui est encore plus étonnant, c'est que plusieurs années après la fondation du collège maronite à Rome, vers la fin du XVI^e siècle, on demeurait encore mal informé au sujet de cette communauté. « On les regardait comme des Indiens. »²⁶ De plus, les conditions et les circonstances religieuses et politiques de l'époque contraignirent les patriarches de l'Église maronite à demeurer hors de la ville d'Antioche. Ils résidèrent tout d'abord au

²² P. CHEBLI, « Le patriarcat maronite d'Antioche », dans *Revue de l'Orient chrétien*, 8 (1903), pp. 138-139.

²³ Cette démarche était motivée par l'ignorance de la langue latine chez les maronites.

²⁴ CHEBLI, « Le patriarcat maronite d'Antioche », pp. 138-139.

²⁵ DAOU, *Histoire religieuse*, p. 64.

²⁶ M. CIAPPI, *Compendio delle heroiche et gloriose attioni et santa vita di papa Gregorio XIII*, Rome, 1956, p. 30-31, cité par DAOU, *Histoire religieuse*, p. 64.

monastère de Saint-Maron sur l'Oronte près d'Apamée; puis, après l'établissement du siège patriarcal au Liban, ils logèrent dans quelques monastères, particulièrement ceux de Ianoûh, Maïphouq, Kafarhaï²⁷ et Qannoûbîn.

L'institution du patriarcat maronite n'entraîna pas tout de suite la mise sur pied d'une organisation ecclésiastique complète. Le patriarche jouissait sur toute l'étendue du patriarcat d'un pouvoir absolu. Mais il ne suffisait pas aux fidèles maronites d'avoir un patriarche pour pouvoir se constituer en Église : il leur fallait également d'autres pasteurs pour subvenir à leurs besoins spirituels. À la tête de certaines villes et monastères, on trouvait certes des évêques, mais ceux-ci ne jouissaient pas de la juridiction ordinaire. Ils s'acquittaient de leurs fonctions seulement en tant que délégués du patriarche²⁸.

Le patriarcat devait devenir le centre de regroupement à la fois politique et ecclésiastique de tout le peuple maronite. Les gouvernants arabes reconnurent les droits temporels des autorités patriarcales. Plus tard, les Croisés puis les Ottomans les maintinrent dans ces droits²⁹. Cette situation a donné lieu à l'épanouissement d'un genre de littérature juridique propre à l'Orient, celui des *nomocanons*³⁰. Ces recueils ont élargi

²⁷ Kafarhaï est la première localité où les patriarches s'étaient installés au Liban.

²⁸ J. ASSÉMANI, *Bibliothecae mediceae laurentianae et palatinae codicum orientalium catalogus*, Florence, 1742, p. 18; P. CHEBLI, *Bibliographie du patriarche Étienne Douaïhi*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1913, p. 40.

²⁹ MAWARDI, *Constitutiones politicae*, Bonn, Max Enger, 1853, p. 252. Mawardi est un juriste musulman (+1058).

³⁰ Les nomocanons sont des ouvrages mixtes où se mélangent les sources du droit canonique et celles du droit séculier. Le terme désigne donc des collections canoniques orientales groupant des textes ecclésiastiques d'origine séculière (nomoi) et religieuses (canones). Ces collections mixtes tiennent à ce que, dans l'Église byzantine, une partie importante de la réglementation ecclésiastique émanait du pouvoir séculier. Le terme lui-même de nomocanon n'apparaît qu'au XI^e siècle, mais des collections de ce type

la compétence des chefs religieux et conféré aux patriarchats une telle importance que les allégeances confessionnelles et nationales ont fini, en pratique, par se confondre³¹.

On a souvent souligné l'apport des maronites à la renaissance des lettres arabes, grâce au Collège de Rome et à l'école de 'Ayn Warqa ; mais on ne peut ignorer l'autre versant de la réalité. En effet, le nomocanon qui régit les institutions de l'église maronite s'est enrichi de compilations d'éléments puisés à des sources très diverses. Il intègre des matériaux empruntés de la charia et à la jurisprudence islamiques, introduits officieusement par Abdallah Qaralî, le père du monachisme moderne, et acceptés officiellement par les patriarches du XIX^e siècle, qui n'hésitaient pas à envoyer de leurs étudiants parfaire leur formation auprès de juristes musulmans célèbres.

À l'abri des montagnes inaccessibles du haut Liban, les maronites ont eu la possibilité de développer leur vie sociale et religieuse en bénéficiant d'une certaine autonomie, et ce toujours sous la direction de leurs chefs spirituels.

Étroitement regroupés autour de leur clergé et de leur patriarche, les maronites constituent donc un petit peuple d'un caractère spécifique. La vallée sacrée de la Kadischa, creusée de cellules d'ermites, les cèdres des hauts sommets, symboles de leur

existaient dès le VI^e siècle. Toutes ces collections n'ont pas été éditées. Parmi les plus importantes de celles qui l'ont été, il convient de mentionner le Nomocanon en cinquante titres, ou Nomocanon de Jean le scolastique, du nom du patriarche de Constantinople de 565 à 578, à qui la collection fut, à tort, longtemps attribuée. Le Nomocanon en quatorze titres, la plus importante des collections du genre, fut longtemps attribué au patriarche de Constantinople Photius, mort en 893.

³¹ Voir A. JOUBEIR, *Kitab al-Huda, Essai*, Jounieh, Kaslik, 1990.

vitalité et de leur indépendance, et le monastère patriarcal de Cannobin, perché comme un nid d'aigle, sont des symboles qui résument toute leur histoire.³²

Les circonstances distinctives qui présidèrent à la formation de ce peuple ont permis à son patriarche et à ses évêques de bénéficier d'une indépendance et d'une liberté d'action que n'ont pas connue les chefs des autres communautés chrétiennes de l'Orient. Ces derniers, d'ailleurs, n'ont pas voulu la reconnaître de bon gré lorsque le pouvoir séculier, formé lors de l'accession de Liban à l'indépendance, a cherché souligner ce double caractère³³.

Ainsi clercs et fidèles se fiaient-ils à leurs chefs religieux pour tous leurs problèmes ecclésiastiques et civils. Ils ne voulaient reconnaître aucune tutelle externe pour résoudre leurs conflits internes. À cet effet, le *nomocanon* maronite leur a été d'une grande utilité³⁴.

De cette façon, la vie religieuse du peuple maronite se trouve intimement liée à sa vie civile et nationale, au point de se confondre pour ainsi dire avec elle. Il n'est presque pas d'événement de quelque importance où l'on ne voit paraître le patriarche.

³² R. RISTELHUEBER, *Les traditions françaises au Liban*, Paris, Felix Alcan, 1925, p. 39.

³³ Voir A. KHOURY, البطريرك الماروني وجمال باشا خلال الحرب « Le patriarche maronite et Djemal pacha pendant la guerre », dans *Al-Machriq*, 12 (1924), pp. 162-164.

³⁴ J. DEBS, *Histoire de la Syrie*, Beyrouth, Imprimerie catholique t. IV-VIII, 1899-1905; voir aussi J. DARIAN, *Précis historique des origines de la nation maronite et de son indépendance au Mont-Liban*, Le Caire, Imprimerie Nassara, 1916.

1.1.2. Les maronites au Liban

1.1.2.1. Les maronites en contact avec l'Europe

C'est la foi commune et l'attachement aux décrets du concile de Chalcédoine qui ont noué les liens indéfectibles qui unissent l'Église maronite au siège de Pierre. Après l'invasion arabe, au fil des années, ce lien s'est progressivement relâché à cause du manque de communication. Les maronites étaient souvent contraints de s'enfuir dans leurs montagnes et de se refermer sur eux-mêmes pour préserver leur foi et leur identité. Coupés du monde extérieur pendant plus de trois siècles, ils ont subsisté dans un état de solitude et de claustration.

À cause des vexations que leur ont infligées leurs maîtres arabes, les maronites ont souvent cherché de l'aide en Occident. Ainsi, la venue des Croisés leur a-t-elle, pour un temps, permis de briser leur isolement. Parmi les chrétiens d'Orient qui avaient appelé à leur secours les nations d'Europe, les Maronites étaient sans doute au premier rang avec le patriarche Youssef el Jirjissi (+1100).

Les Maronites se sont portés à la rencontre des Croisés quand ces derniers sont arrivés en Orient en l'an 1099. C'est peut-être dans la vallée de l'Oronte, que les premiers contacts avec les Croisés eurent lieu en l'an 1099, avant de gagner le pays des Maronites, au long de la côte de Tripoli, Batroun, Jbeil, jusqu'à Jérusalem. Ce sont des Maronites qui assureront le passage, au dire de Guillaume de Tyr (1240).

Les maronites ont accueilli les croisés et leur ont offert leur aide. Les Croisés furent surpris, parce que le Saint Siège croyait que les Maronites avaient été éliminés par

les troupes musulmanes. Leur collaboration avec les Croisés prendra de plus en plus d'ampleur, notamment après la venue de Saint Louis IX, roi de France, en Orient. Pour cette raison, il reste aujourd'hui difficile d'analyser sans émotion « cette intimité et cette amitié chaleureuse qui lie le Liban à la France. »³⁵

La collaboration entre maronites et croisés, si étroite fut-elle, n'était ni inconditionnelle ni universelle. Aussi, les maronites de la région de Bcharri facilitèrent-ils l'entrée des Turcs à Tripoli, ce qui entraîna la défaite des Croisés en 1105³⁶. À la suite de cet incident, un climat de méfiance et d'animosité s'installa entre les deux groupes. Plusieurs épisodes de l'histoire du Proche-Orient au Moyen Âge, sont révélateurs des rapports complexes entre croisés et maronites et traduisent la tension permanente chez ces derniers entre un certain désir de s'allier aux Croisés, frères dans la foi chrétienne, et la volonté d'affirmer leur spécificité culturelle orientale et leur autonomie politique³⁷. Seul le départ des Croisés résoudra cette tension.

Cette rencontre entre Croisés et maronites durera deux siècles environ; elle aura des conséquences profondes sur l'avenir des maronites au Liban. Tout d'abord, elle marque le rétablissement, après une interruption d'à peu près trois siècles, d'un lien permanent avec l'Église romaine et de l'allégeance au Saint-Siège. Cette allégeance s'est exprimée à travers une certaine latinisation, et ce aussi bien sur le plan liturgique que sur le plan organisationnel et hiérarchique. Par ailleurs, la rencontre avec les Croisés signale l'ouverture définitive de l'Église et du peuple maronite au monde occidental.

³⁵ J. MICHAUD, *Histoire des Croisades*, Paris, Jean de Bonnot, 1997, p. 88.

³⁶ E. EL-HAYEK, *The Maronites of the Middle Ages*, Toronto, University Press, 1986.

³⁷ E. EL-DOUAIHI, *Annales*, Beyrouth, Chartouni, 1890, p. 110.

Au XIII^e siècle, le Liban connaît une certaine paix. Les maronites se mettent à bâtir des églises, comme le rapporte le Patriarche Douaihi:

En ce temps-là la religion chrétienne se répandit dans tout l'Orient. On la proclamait ouvertement. Les fidèles sonnaient des cloches de cuivre pour appeler à la prière et à la sainte messe. Ceux qui reçurent en abondance les grâces de Dieu se mirent à bâtir des couvents et des églises. Les gens désiraient servir Dieu et faire le bien. Le prêtre Basile de Bécharré avait trois filles: Mariam, Thècle et Salomé. Mariam construisit l'église de saint Saba à Bécharré au Mont-Liban, Salomé, l'église de saint Daniel à Hadath et Thècle, l'église de saint Georges à Bkerkacha et deux églises dans le Koura³⁸.

Au commencement de la deuxième moitié du XIII^e siècle, les États latins tombèrent successivement entre les mains des Mamelouks³⁹. Seul le Comté de Tripoli résista dans sa partie libanaise. Par suite, les Mamelouks multiplièrent leurs assauts contre le comté tripolite et l'arrière-pays maronite. La région de Kesrouan ne fut pas non plus épargnée.

Les assaillants en virent à saccager les banlieues de Tripoli et à tuer les paysans des alentours lors de raids incessants. Celui de 1283 échoua devant Tripoli, mais les Turcomans et les Mamelouks percèrent les fortifications de la région de Bcharré, rasant les villages et réduisant des milliers de maronites en captivité, dont le patriarche Luc de Bnahrân. La destruction totale du comté tripolite et l'invasion du pays des maronites

³⁸ El-DOUAIHI, *Annales*, pp. 115-116

³⁹ Les Mamelouks (en arabe *mamlūk*, « possédé ») sont les membres d'une milice formée d'esclaves, au service des califes musulmans et de l'Empire ottoman, qui, à de nombreuses reprises, ont pris le pouvoir. Les premiers Mamelouks forment, au IX^e siècle, la garde des califes abbassides à Bagdad. Ils sont d'abord recrutés parmi les captifs non musulmans en provenance de la Turquie actuelle, ou de l'Europe de l'Est (Slaves, Grecs, Circassiens). Au départ, l'appartenance à ce groupe n'est pas héréditaire. Certains Mamelouks parviennent à des positions importantes de commandement. Ils entrent ensuite au service de la dynastie ayyubide.

furent l'œuvre du sultan Qalawoun, en 1289. Deux ans plus tard, il obligeait les Francs à évacuer Byblos pour Chypre. Beaucoup de maronites les ont accompagnés. Ainsi s'achevait l'ère des croisades. Les maronites du Liban, devenus une proie facile, n'échappèrent que de peu à l'extermination.

La mémoire collective conserve vivant le souvenir de la cruauté des « esclaves ». Jusqu'en 1516, début de l'ère ottomane, les maronites restèrent soumis aux intendants des Mamelouks installés à Tripoli. C'est vers cette époque que s'est opérée la jonction historique des maronites avec les Druzes de la dynastie Ma'an pour la construction du Liban.

Le 15 juillet 1584, et, en vue de donner au futur clergé maronite une solide formation théologique et disciplinaire, Grégoire XIII fondait à Rome le Collège maronite⁴⁰. Ce collège était appelé à devenir la pierre angulaire de toute la renaissance intellectuelle et religieuse du Moyen-Orient⁴¹. De retour au pays, l'élite maronite formée

⁴⁰ L. CHEIKO, *La nation maronite et la compagnie de Jésus aux XVI^e et XVII^e siècles*, Beyrouth, Imp. Catholique, 1932, p. 70; P. RAPHAEL, *Le rôle du Collège maronite romain dans l'orientalisme aux XVI^e et XVII^e siècles*, Beyrouth, Khalifé, 1950, p. 25; N. JEMAYEL, *Les échanges culturels entre les maronites et l'Europe (1584-1789)*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1984, p. 9-34.

⁴¹ En fondant ce Collège maronite à Rome, Grégoire XIII réalisait les rêves de la communauté et ouvrait à ses élèves les portes du progrès. La bulle de fondation affirme : « Nous avons l'espoir que les élèves de ce collège, dans les jours qui viennent, après avoir acquis la piété et la vraie religion qui sont de l'arbre de Sion et de l'enseignement de l'Église romaine, tête de toutes les Églises, les distribueront aux cèdres du Liban et à leur communauté, travaillant au service de Dieu et renouvelant dans leur pays la foi et la fortifiant. Ainsi, un travail qui n'a des effets que sur un petit nombre qui vient à Rome, se transformera en un travail qui aura des effets bienfaisants pour toute la communauté et pour son salut [...] C'est pourquoi, en toute connaissance de cause, et selon notre autorité apostolique [...] nous fondons le Collège maronite pour que les élèves de cette communauté y apprennent la bonne conduite, la piété, la vraie doctrine, les vertus que tout chrétien doit vivre [...] » (P. RAPHAËL, *Le rôle du Collège maronite* p. 26).

à Rome devait avoir un impact culturel profond sur l'avenir du Liban et du Moyen-Orient. C'est ainsi que l'on assista en 1610 à la création de la première imprimerie en Orient, au monastère Saint Antoine de Kozhaya, suivie de la fondation d'une multitude d'écoles, dont le fameux collège 'Ayn Warqa de Ghosta (1787). Cette renaissance culturelle maronite, amorcée au XVII^e siècle, contribuera deux siècles plus tard à une renaissance culturelle arabe⁴², dont plusieurs des pionniers furent des hommes de lettres maronites. Cette renaissance fut rendue possible grâce à la rencontre de l'Orient et de l'Occident, au cours de laquelle la communauté maronite servit à maintes reprises de passerelle incontournable, de lieu de passage obligatoire.

1.1.2.2. Le Liban indépendant

La défaite des Croisés et la prise de Jérusalem par Saladin en 1187 signalent le commencement de la fin des croisades en Orient. Avec l'anéantissement du dernier État latin en Terre Sainte, un siècle plus tard, l'Orient redevient terre d'Islam. C'est la période Mamelouk (1250-1382).

Avec l'afflux des élèves à Rome, les rêves du Pape se réalisent et la communauté accède à la science et à la lumière. De plus, la communauté maronite s'ouvre à l'Europe et au monde en général. ce qui lui permettra de jouer son rôle d'intermédiaire entre l'Orient et l'Occident.

⁴² N. SALHAB , فرنسا والموارنة (*La France et les maronites*), Beyrouth, Dar-al-Mashreq, 1997, p. 12.

L'État-nation libanais dans sa forme actuelle tire son origine de la rencontre d'idées et d'intérêts entre les druzes⁴³ et les maronites du XVI^e siècle⁴⁴, rencontre qui devait mener à la conclusion d'une alliance entre les patriarches et les princes druzes. Cette rencontre fut rendue possible en grande partie grâce à l'émir druze Fakhreddine II (1572-1635) de la dynastie des Ma'an.

L'émir avait été éduqué par le prêtre capucin Adwer de la Brosse⁴⁵. Son libéralisme travaillait à favoriser la fusion des races ou plutôt des communautés. Sous le règne de Fakhreddine, les chrétiens, selon le patriarche Douaihi, ont pu relever la tête et acquérir de l'influence. C'est alors qu'ils ont construit leurs églises. On appelait Fakhredine « le Prince des Druzes », mais était-il druze, lui qui était polygame et qui construisait des mosquées? Quelques historiens comme Al-Mohibi soutiennent que les Ma'an ne sont pas des Druzes. Sa mère aimait la religion chrétienne et elle adorait la croix. Les Capucins se plaisent à affirmer qu'il s'était converti au christianisme et avait

⁴³ Les Druzes sont une secte dissidente de l'Islam. Leur nom dérive d'un missionnaire d'origine persane, Mouhamad Ibn-Ismaïl al-Darazi, confident du calife fatimide Al-Hakim (996-1021) au Caire. Darazi vint s'installer au Liban. La secte fut propagée aussi en Syrie. L'origine ethnique des druzes est controversée. Leur nombre total est aujourd'hui d'environ 150 000, dont 60 000 vivent au Liban.

⁴⁴ On a voulu voir les druzes comme un peuple d'origine chrétienne. Une parfaite harmonie régnait d'ailleurs entre leurs voisins chrétiens et les druzes, trop heureux de trouver ainsi un moyen de se ménager la protection de l'Europe contre les musulmans orthodoxes qu'ils haïssaient. Ces excellentes relations expliquent comment une délégation composée de maronites et de druzes a pu se rendre à Rome en 1444, accompagnée par un moine franciscain et un moine maronite. Voir R. RISTELHUEBER, *Traditions françaises au Liban*, Paris, Félix Alcan, 1925, p. 18.

⁴⁵ Voir M. MALOUF, *Histoire culturelle et religieuse des maronites, Jedaidet el-maten*, Dar al-'elm, 1985, p. 59; voir aussi P. CARALI, *Fakhr-ed-Din II e la corte di Toscana*, Rome, Tipografia de senato, 1936, p. 159.

été baptisé par l'un d'eux. Aurait-il accepté le baptême au crépuscule de son règne pour se gagner l'aide et l'assistance de l'Europe?⁴⁶

Compte tenu du poids politique et démographique des maronites au Liban et de leur statut de minorité favorisée au sein de l'Empire ottoman (1516-1924), le pacte entre les Druzes et les maronites fut décisif pour le destin de la montagne libanaise. Le patriarche maronite devait bénéficier d'une grande autonomie sous les Ottomans: il était le seul chef spirituel de son peuple et son investiture ne nécessitait pas un firman de la Sublime Porte.

Fakhreddine sut également mettre à profit les relations privilégiées des maronites avec l'Occident, notamment avec la France et l'Italie. Cette rencontre de l'Orient avec l'Occident fut à l'origine d'un développement intellectuel et économique sans précédent. Mais ces avantages ne furent pas toujours des acquis durables : les Ottomans veillaient en effet à tenir en sujétion les émirs libanais. L'émirat de Fakhreddine avait néanmoins réussi à répandre l'idée d'une entité libanaise fondée sur l'alliance objective et la coopération cohérente des multiples communautés religieuses de la région.

Lorsque l'émir Ahmad El-Ma'ani mourut sans postérité, en 1697, l'émirat ma'anite passa à la famille Chéhab. Au début du XIX^e siècle, l'émirat dut faire face à de multiples inquiétudes et tiraillements. L'émir Béchir II mit tout en oeuvre pour affermir

⁴⁶ Voir M. CHEBLI, *Fakhreddine II Maan, Prince du Liban (1572-1635)*, Beyrouth, Université libanaise, 1984, p. 98.

son pouvoir, alors que le pays était bouleversé et tourmenté par des forces internes et extérieures⁴⁷.

En 1841, Ibrahim Pacha (1789-1848), fils de Mouhammad Ali, sultan d'Égypte et ami de l'émir Bachir, fut vaincu lors d'une bataille qui opposait les Égyptiens aux Ottomans. Cet événement marque la fin de l'émirat libanais. Le régime administratif des *kaimmakamat* devait lui succéder en 1842. À ce moment là, le Mont-Liban fut divisé en deux secteurs, chacun avec sa propre direction administrative, l'une chrétienne, l'autre druze. Avec la disparition de l'émirat et l'intrusion de plus en plus active des puissances occidentales dans les affaires internes de l'Empire ottoman agonisant, l'institution patriarcale maronite prit une fois encore la relève⁴⁸. « Durant cette deuxième moitié du XIX^e siècle, le patriarche maronite devient plus que jamais l'incarnation du Liban et le point de ralliement des Libanais face aux autorités ottomanes⁴⁹. »

Ce rôle politique et social lié à la fonction patriarcale allait être décisif pour la nation libanaise, après l'effondrement de l'Empire ottoman à la suite de la Première Guerre mondiale. Aux termes des accords Sykes-Picot (1916), la France devenait la puissance mandataire au Levant. Son action se heurta toutefois aux nationalistes arabes, qui cherchaient à créer une « Grande Syrie », dont le Liban à leur avis aurait dû faire partie.

⁴⁷ H. CHEHAB, *Le Liban au temps des Shéhabiyines*, Beyrouth, Moughabghab, t. I, 1969, p. 1214; A. NSOULI, رسائل الامير فخر الدين (*Lettres de l'émir Fakhr ed-dine*), Beyrouth, Imprimerie catholique, 1946, p. 16.

⁴⁸ Y. DAGHER, *Les patriarches maronites, textes et études*, Beyrouth, Imprimerie catholique, vol. 4, 1957, p. 76.

⁴⁹ P. DIB, *Histoire de l'Église maronite*, Beyrouth, La Sagesse, 1962, p. 201.

Georges Clémenceau, premier ministre français, déclara alors que « le désir des Libanais de conserver un gouvernement autonome et un statut national indépendant s'accorde parfaitement avec les traditions libérales de la France »⁵⁰. Ainsi, le Conseil suprême des Alliés décida-t-il, le 28 avril 1920, de confier à la France deux mandats distincts au Levant, le premier sur le Liban et l'autre sur la Syrie. Le Liban devait accéder à son indépendance vingt-trois années plus tard, le 21 novembre 1943.

Chrétiens et musulmans se réunirent alors afin de s'entendre sur le fonctionnement de cette nouvelle république multiconfessionnelle. Ils conclurent un pacte national qui distribuait les postes-clés du pouvoir exécutif et législatif selon un arrangement confessionnel déterminé, et qui accordait aux maronites la présidence de la République et le commandement de l'armée. La réussite, au moins temporaire, de cette République libanaise est due en grande partie à la résolution et à la ténacité du patriarche Houwayek, soutenu par un peuple maronite endurci par les défis de l'histoire, et irréductible quand son autonomie et sa liberté de pensée et d'action sont en jeu.

Les musulmans approuvèrent ce projet dans le cadre d'un compromis connu comme le « pacte national » (*al Mithaq الميثاق*), mais, du fait de l'influence du nationalisme arabe, leur assentiment ne fut jamais total. Tandis que les Maronites voyaient dans cette république le terme d'un itinéraire historique, les musulmans la regardaient comme une phase transitoire d'un processus devant mener à une cohésion islamique à venir. À cause de ces optiques asymétriques, le contrat national fut, dès le

⁵⁰ Documents d'archives de Bkerké, 1920. Voir aussi F. LÉOTARD, *Pendant la crise le spectacle continue*, Paris, Pierre Belfond, 1989, p. 168.

départ, un accord infirme. La République libanaise contenait en germe les tiraillements qui devaient amener sa chute.

Les chefs spirituels de l'Église maronite ne se préoccupaient pas seulement de sauvegarder l'indépendance du Liban, mais aussi de la vie de leur communauté ecclésiale. À cette fin, ils avaient, dès la fin du XVI^e siècle, procédé à une réforme du droit canonique. Celle-ci devait être parachevée par la tenue du synode du Mont-Liban en 1736.

1.1.2.3. Le synode du Mont-Liban⁵¹ (1736)

Le but du synode de 1736 était d'étendre à l'Église maronite les décisions disciplinaires et les usages canoniques du Concile de Trente. Dès la fin du XVI^e siècle, des délégués apostoliques avaient commencé à venir au Liban. Ils avaient pour mission principale de prêter leur concours à la tenue de synodes. Le concile de 1644, convoqué et présidé par le patriarche Joseph Aqouri, rassemblait les évêques, le clergé et des laïcs. Il marque un net retour à la discipline antique⁵². Bien que ce synode ait conservé bon nombre des règles introduites par les quatre synodes précédents tenus aux XVI^e et XVII^e siècles, on y décèle clairement des indications de l'opposition du patriarche Joseph

⁵¹ Ce synode approuvé par Rome dotera l'Église maronite d'une législation complète englobant le dogme, la morale et la discipline; on a voulu lui faire jouer dans l'histoire de l'Église libanaise un rôle comparable à celui du Concile de Trente dans l'Église latine, concile dont s'inspiraient d'ailleurs plusieurs de ses prescriptions.

⁵² J. FEGHALI, *Histoire du droit maronite*, vol. I, Paris, Letouzey et Ané, 1962, p. 99.

Aqouri à la latinisation et à l'interférence des missionnaires dans les problèmes internes de l'Église maronite.

Aqouri eut pour successeur un vénérable prélat, le patriarche Gabriel Blusène⁵³, élu à l'unanimité. Mais le mandat de ce vieillard ne dura pas plus de dix-huit mois (1704-1705). Le patriarche suivant fut Jacques Aouad (1705-1733), qui allait causer beaucoup de tort à l'Église maronite et faire d'elle la risée non seulement des autres Églises mais surtout des non-chrétiens. Clergé et peuple s'indignèrent du comportement de leur nouveau patriarche et de rumeurs malveillantes de vie scandaleuse circulaient. On faisait entendre que le patriarche menait une telle vie. Les colporteurs étaient quelques personnes du voisinage et du personnel domestique du Patriarche. Sans trop enquêter, on délégua l'évêque Ben Yamine, qui rencontra le patriarche et tenta de lui imposer une pénitence. En plus, il lui demanda de suspendre pour un temps l'exercice de ses fonctions, mais le Patriarche ne tint aucun compte de ces avis⁵⁴.

Les évêques réunis en 1710 au couvent de Mar Sarkis et Bakhos le contraignirent alors à présenter sa démission⁵⁵. Rome estima alors devoir intervenir : après avoir procédé à une étude approfondie de la situation, le dicastère romain *De Propaganda Fide*

⁵³ De Gabriel Bluzawi (Bluzène), Estelle, consul de France à Sidon, écrit en 1704 dans le journal qu'il destinait au comte de Pontchartrain : « ... Son mérite et sa sainteté me sont parfaitement connus, et sa nation maronite se doit estimer bien heureuse d'avoir un tel prélat... » Cf. DIB, *L'Église maronite*, p. 134-135.

⁵⁴ Voir P. TAYAH, « Une page de l'histoire de l'Église maronite », dans *Orient Syrien*, 2 (1957), pp. 367-388.

⁵⁵ Voir DIB, *L'Église maronite*, p. 149.

déclara nulle la démission imposée au patriarche⁵⁶. Une décision de Rome ne pouvait être rejetée : évêques, clercs et laïcs s’y résignèrent.

Ces difficultés devaient mener à un autre synode, qui étudierait tous les points en litige⁵⁷. La situation religieuse de la communauté maronite a été la cause la plus déterminante de la tenue du synode libanais en 1736. Il y avait tout d’abord les difficultés d’un monachisme tâtonnant, encore à la recherche de sa formule définitive et de sa coordination exacte avec le clergé séculier et le patriarcat. Il y avait, ensuite, entre l’Église de Rome et l’Église maronite, de multiples problèmes, les uns d’ordre liturgique, les autres relevant de la doctrine et des croyances. Ajoutons à cela le scandale qui avait entraîné la déposition du patriarche. Une réforme radicale s’imposait de toutes parts, on prenait conscience de la nécessité de doter la communauté d’une législation sûre, stable et adéquate. Mais la convocation et la célébration de ce synode ne purent se réaliser sous le long patriarcat de Jacques Aouad. À la mort de celui-ci, les évêques se réunirent pour élire son successeur. Leur choix se porta alors sur Dergham Khazen. Le patriarche et les évêques écrivirent alors au Pape, demandant l’envoi de Joseph Assémani⁵⁸ en qualité de légat pontifical.

⁵⁶ANAÏSSI, *Bullarium Maronitarum*, p. 137-139, cité dans Elias ATALLAH, *Le synode libanais de 1736*, Antélias (Liban), CERT, et Paris, Letouzey & Ané, 2001, p. 24.

⁵⁷ M. HAYEK, *Liturgie maronite, histoire et textes eucharistiques*, Paris, Paul Geuthner, 1964, p. 160 (à propos du synode et de la déposition du patriarche) : « Le scandale de sa déposition ajouté à toutes les autres difficultés..., d’une divergence dans la discipline des sacrements, d’un manque de statuts concernant les maronites installés en dehors du Liban, tout cela exigeait une réforme. »

⁵⁸ Joseph Assémani appartenait à une famille qui avait donné à l’Église de nombreuses personnalités religieuses. Cf. G. NASSER, *Les échanges culturels entre les maronites et l’Europe*, Beyrouth, Imprimerie Azar, 1984, p. 420-434.

Le Siège apostolique donna à Assémani des instructions particulières touchant la réforme de plusieurs questions disciplinaires, comme l'érection canonique des éparchies. Le légat arriva au Liban le 17 juin 1736. En sa présence, on discuta principalement des monastères mixtes ou doubles, de la division des éparchies et de la discipline des sacrements⁵⁹. Assémani était arrivé au Liban avec des décrets préparés à l'avance : le synode n'avait qu'à les ratifier. La mise en œuvre de ce processus se révéla toutefois une tâche laborieuse.

Les sessions du Concile revêtirent une solennité toute particulière. Le patriarche, les évêques, les moines, les prélats étrangers et les religieux latins écrivirent au Saint-Siège pour lui annoncer la conclusion de l'assemblée et en demander la confirmation. D'un commun accord, ils décidèrent d'appliquer immédiatement les mesures les plus urgentes, dont la suppression des monastères mixtes. Dans ces maisons, moines et moniales vivaient côte à côte, séparés les uns des autres par une simple clôture, mais dépendaient de la même autorité et possédaient les mêmes biens. Les pères synodaux soulevèrent également la question de l'institution canonique des éparchies avec les pouvoirs et les obligations qui en résultent, et enfin la question des taxes relatives à la collation des ordres et à la distribution des saintes huiles⁶⁰.

Alors que les pères et tous les participants au synode réussissaient à surmonter les difficultés suscitées par la célébration du synode, il n'en était pas de même de l'application de sa législation canonique. Le conflit s'aggrava et finit par entraîner une

⁵⁹ Rapport conservé aux archives de l'hospice maronite de Rome, publié par ANAÏSSI, dans *Collectio documentorum maronitarum*, Livourne, Tipografia Fabbreschi, 1921, p. 148.

⁶⁰ Voir DIB, *L'Église maronite*, p. 179-182.

crise qui exigea de nouveau un recours à Rome. La réception des actes du synode s'était butée à des obstacles importants et des difficultés avaient surgi dès le lendemain des premiers essais d'application. Enfin, de nouvelles instructions arrivèrent de Rome : le Saint Siège insistait sur la mise en œuvre des réformes et l'application des articles controversés. Les lettres et rapports de différents groupes ou catégories de personnes⁶¹, adressés à différents destinataires à Rome, témoignent des dissensions qui régnaient alors parmi les membres de la hiérarchie. Le ton même des textes, au lieu d'inviter au dialogue, relançait la polémique. On confondait facilement des questions personnelles avec des sujets de première importance et qui touchaient à la structure même de l'Église maronite.

Au lieu d'insister sur ce dernier point, qui était pourtant l'enjeu principal de longues controverses, le patriarche et son parti en vinrent à remettre en cause la légitimité même du synode et, par le fait même, la validité de la totalité de ses actes⁶². Les raisons invoquées étaient les suivantes⁶³ :

1- Mgr Assemani ne leur aurait pas laissé le temps d'approfondir l'étude des textes;

2- Mgr Assemani, sans l'approbation du patriarche, aurait commencé la tournée des couvents et se serait mis à séparer les religieuses des religieux d'une manière très scandaleuse, en frappant d'excommunication les religieux qui ne s'étaient pas senti tenus d'obéir à ses ordres;

⁶¹ ATALLAH, *Le synode libanais de 1736*, p. 71-82.

⁶² Voir la lettre dans le *Sommario della Relazione sinodale alla relazione dell'Ablegazione apostolica alla nazione dei maroniti di Mgr Giuseppe Assemani*, 1741, daté de 1737; photocopie du manuscrit et copie dactylographiée de 154 p., p. 116-120, cité dans ATALLAH, *Le synode libanais*, p. 89.

⁶³ Cité dans ATALLAH, *Le synode libanais*, pp. 71-74.

3- Mgr Assemani aurait soulevé contre le patriarche les consuls français de Saïda et de Tripoli, de même qu'un prince infidèle qui voulait contraindre le patriarche à exécuter à la lettre les instructions d'Assemani;

4- Le patriarche suggérait ensuite qu'il fallait faire preuve de circonspection dans l'application de l'article traitant de la séparation des moines et des moniales, afin d'éviter tout ce qui pouvait donner lieu à des soupçons malveillants;

5- Le patriarche ne pouvait plus, d'après Assemani, donner des ordres au nom de l'Église à un supérieur ou à un religieux désobéissant de l'Ordre de Saint Antoine, non plus qu'excommunier les récalcitrants;

6- Dans l'application des décrets du synode par Assemani et son parti, le rôle du patriarche était amoindri, alors qu'il avait été jusque là le seul et unique recours de sa communauté.

Le patriarche s'efforça donc de faire annuler les actes de ce synode, alors même qu'il avait doté l'Église maronite d'une législation complète englobant le dogme et la morale, et que le patriarche manifestait son désir sincère d'accepter les décisions du pape en personne.

Après une étude approfondie du dossier menée par des personnes qualifiées, et sur proposition des cardinaux de la Congrégation particulière pour l'Église maronite, Benoît XIV, ne pouvant souscrire au désaveu d'un synode qui avait été conclu légitimement et

célébré solennellement, rejetait les arguments qui en attaquaient la validité et approuvait les actes synodaux en réaffirmant l'excellence de leur doctrine⁶⁴.

La confirmation par Rome du synode de 1736 suscita de nouvelles difficultés. Elle déclencha entre Rome et l'Église maronite un débat qui portait sur les divergences entre le texte latin et la traduction arabe originale qu'en avait faite Assémani. Les pères du synode y apportèrent des corrections précises de terminologie et de phraséologie, ainsi que des amendements de détail souhaités par les pères et sans lesquels ils auraient refusé d'y apposer leur signature. En dressant un tableau comparatif des différents textes du synode, E. Atallah a mis en évidence ces divergences⁶⁵. Mais Rome avait fermement tenu à imposer le texte latin. Celui-ci ne devait être accepté et reconnu comme seul texte officiel par l'Église maronite qu'en 1885.

1.2. L'Église maronite dans la diaspora⁶⁶

Dans les pages qui suivent, il sera question de la dispersion des maronites aux quatre coins du monde, ainsi que des causes de cette immigration et de ses caractéristiques; puis, on fera un rappel historique des diverses étapes de l'installation des fidèles de cette Église au Canada, de leur croissance et de leur constance.

⁶⁴ DIB, *L'Église maronite*, p. 173. La bulle d'approbation *Singularis Romanorum* est incluse dans les éditions imprimées du synode libanais.

⁶⁵ E. ATALLAH, *Le synode libanais de 1736*, p. 225-235.

⁶⁶ Cf. G. LAMMENS, *The Maronites in the United States*, Dbayeh, Notre Dame University of Louaizé Press, 1993.

1.2.1. Les maronites à travers le monde

La présence maronite en Occident est ancienne. Depuis des siècles, des maronites ont entretenu des liens avec les pays occidentaux. Plus récemment, ils ont commencé leur migration vers le Nouveau Monde. Quelques grands moments ont jalonné cette ouverture des maronites et favorisé leur installation en Occident.

1.2.1.1. Des maronites qui s'installent en Occident

Grâce à leur ouverture à l'Europe surtout au moment des croisades, les maronites se sont installés dans les pays européens et plus spécialement en France. La présence des premiers maronites à Paris remonte au XIII^e siècle, avec le retour en France de Saint Louis qui ramenait avec lui quelques maronites. Pourtant, au XVII^e siècle, un bon nombre d'anciens élèves du Collège maronite de Rome vinrent s'établir en France.

Le pape Innocent III avait pu constater de ses propres yeux que les patriarches maronites étaient des hommes de prière le jour où le patriarche Jérémie de Amchite était venu le voir à Rome pour participer au IV^e concile du Latran (1215).

De nombreuses personnalités cléricales importantes sont sorties du Collège maronite⁶⁷. Au XIX^e siècle, ce fut le Nouveau Monde qui, par son potentiel économique,

⁶⁷ Les plus illustres parmi ces personnalités ont été: le patriarche Étienne Douaihi, "qui a visité tous les diocèses où il a choisi des prêtres pieux et instruits; il a examiné les livres liturgiques, a corrigé les fautes commises par les copistes, a vu et adapté l'œuvre des historiens orientaux et occidentaux, et écrit des

attira des centaines de milliers d'émigrants. Le premier immigrant maronite du Moyen-Orient aux États-Unis aurait été un certain Antonio Bishallany qui y débarqua en 1850.⁶⁸ Il n'est pas facile de déterminer le nombre des maronites qui ont émigré aux États-Unis, car on avait l'habitude de regrouper les immigrants libanais, arméniens, syriens, etc., indistinctement sous le nom « Turcs originaires d'Asie ». Quant à la migration maronite vers l'Australie, elle a commencé au milieu du XIX^e siècle, plus précisément en 1854 avec l'arrivée d'un premier maronite à Adélaïde. En 1893, le Patriarche envoyait deux prêtres, Abdallah Yasbeck et Joseph Dahdah, pour servir la communauté maronite en Australie⁶⁹.

Après sa visite de l'Amérique en 1920, l'évêque Chukrallah Khouri devait estimer que le nombre des maronites d'Argentine se situait entre 20 000 et 25 000, tandis qu'il en dénombrait 60 000 au Brésil et 55 000 en États-Unis⁷⁰.

livres dont quelques-uns restent inédits" (P. RAPHAEL, *Le rôle du Collège maronite*, p. 61). Joseph Assemani dont nous avons parlé dans le contexte du synode libanais (1936). Gabriel Sionite, professeur à la faculté de la Sapience à Rome, ensuite au Collège de France à Paris et interprète du roi Louis XIII. Mirhej Ibn Namroun, professeur et interprète.

⁶⁸ G. LABAKI, *The Maronites in the United States*, Dbayeh, Notre Dame University of Louaizé Press, 1993, p. 51

⁶⁹ Cf. Bureau of Immigration and Population Research (BIPR), *Community Profiles, 1991 Census, Lebanon Born, Canberra (Australie)*, Australian Government Publishing Service, 1994, p. 52.

⁷⁰ Rapport du Mgr Chukrallah Khouri adressé au cardinal Tacchi Venturi, secrétaire de la Congrégation pour l'Église orientale, Rome, 6 mars 1923, pp. 23-28.

1.2.1.2. Les motifs de l'exode

Une question préalable se pose pour comprendre l'histoire de l'émigration des maronites: pourquoi tant d'entre eux ont-ils émigré ?

Au XX^e siècle et encore aujourd'hui, l'émigration des maronites continue de refléter les mêmes causes qui ont conduit les générations passées à quitter leur pays d'origine. Tout d'abord, ce sont des facteurs socio-économiques qui ont poussé beaucoup de maronites à quitter le Liban pour améliorer leurs conditions de vie: « L'émigration pouvait être mise en relation avec l'incapacité des économies locales au Liban, en Syrie et en Palestine de soutenir la poussée démographique »⁷¹. C'est la théorie de l'attrait (*pull*)⁷². Ensuite, la situation socio-politique au Moyen-Orient et la délicatesse des rapports interconfessionnels encouragent l'émigration de ceux et celles qui sont sans cesse à la recherche de la liberté et de la sécurité. Il faut en outre évoquer le sentiment d'incertitude inhérent au statut de minorité religieuse et à l'absence d'une organisation satisfaisante de la société civile. C'est la théorie dite de la poussée (*push*)⁷³. Enfin, les jeunes maronites, assoiffés de culture et de savoir, viennent parfaire leur formation dans les universités et autres grandes écoles de l'Occident.

⁷¹ B. SABELLA, « L'émigration des arabes chrétiens : dimensions et causes de l'exode », dans *Proche-Orient-Chrétien*, 47 (1997), p. 141.

⁷² K. HASHIMOTO, « L'émigration et le développement du conflit intercommunautaire », dans *Revue des deux mondes*, 8 (1990), p. 114.

⁷³ *Ibid.*

1.2.1.3. Actualité de la présence des maronites en Occident⁷⁴

Les migrations massives maronites à travers l'histoire ont donné naissance à une véritable diaspora maronite⁷⁵. Dès le XIX^e siècle, celle-ci croît à travers une sorte de *transplantatio ecclesiarum* : on créait dans les nouveaux territoires d'implantation des communautés ecclésiales maronites conçues sur les modèles libanais. Au tournant du troisième millénaire, les maronites constituent en Occident des minorités dotées d'une organisation ecclésiale propre, avec des caractéristiques originales.

A - Des minorités dotées de structures ecclésiales

Le concept de diaspora implique l'éparpillement d'une grande partie d'un peuple sur le territoire de nombreux États. Toutefois, le mouvement migratoire maronite vers l'Occident ne tire pas moins son importance de son ampleur que de sa qualité.

La diaspora maronite en Occident est le produit de deux courants convergents : l'accroissement naturel de la population sur quatre générations et les départs récents du Moyen-Orient, plus spécialement du Liban. L'élément quantitatif est difficile à apprécier, à cause du manque de statistiques fiables, et les auteurs doivent s'en tenir à des estimations.

⁷⁴ Notre investigation bibliographique n'a pas identifié d'études *ex professo* sur la situation des maronites en Occident. Le chercheur doit se satisfaire de quelques rares études historiques, sociologiques et démographiques qui traitent de la présence des Libanais en Occident, toutes confessions confondues.

⁷⁵ Telle qu'elle est écrite par plusieurs auteurs, l'histoire de l'Église maronite pourrait faire croire qu'il n'y avait pas de maronites hors du Liban.

Compte tenu des contradictions et des exagérations qui les caractérisent, et faute de critères scientifiques, ces estimations illustrent tout le caractère spectaculaire de la diaspora maronite, non seulement par rapport à la population maronite restée au Liban mais aussi par rapport aux autres diasporas des Églises moyen-orientales présentes en Occident. Les estimations de Didier Rance placent ainsi les maronites au premier rang de la diaspora moyenne-orientale, et ce dans une proportion de 50 à 80, tandis que Valognes les met au deuxième rang, après les Arméniens. Actuellement, ils seraient environ sept millions en Occident, tandis que la population maronite restée au Liban ne serait que de 900 000⁷⁶.

En l'absence d'un tableau complet de cette diaspora, on peut néanmoins considérer que la population concernée atteint un nombre très substantiel.

⁷⁶ Un vif débat est ouvert à propos du nombre des chrétiens vivant actuellement au Moyen-Orient. Parmi les États arabes, seules l'Égypte et la Jordanie, lors des recensements officiels, continuent d'enregistrer l'appartenance confessionnelle de leurs citoyens, comme le fait Israël. Dans le Liban d'aujourd'hui, on ne procède à aucun recensement national, et ce parce que « l'ignorance officielle du chiffre réel des hommes est considérée comme la garantie d'un équilibre confessionnel théoriquement immuable » (D. CHEVALIER, *La Société du Mont-Liban*, Paris, Librairie Orientaliste P. Geuthner, 1985, p. 32.) À l'exception des chiffres de 1932, date du premier et dernier recensement organisé par la France puissance mandataire, on en est réduit à des estimations. Celles des Églises locales sont sujettes à caution, car elles ont naturellement tendance à surestimer le nombre de leurs fidèles.

Par ailleurs, la majorité musulmane du gouvernement actuel refuse de reconnaître les droits politiques des émigrés, tel le droit de vote, ce qui réduit l'influence des chrétiens, étant donné que bon nombre d'entre eux ont quitté le pays.

B - L'encadrement ecclésial

Dès leur arrivée en Occident, les maronites ont pris conscience de l'importance de mettre en place des structures ecclésiales pour que leur Église puisse s'acquitter de sa mission pastorale. Actuellement, on compte des éparchies maronites aux États-Unis, au Canada, au Brésil, en Argentine, au Mexique et en Australie. En Europe, par contre, on ne compte jusqu'à maintenant qu'un seul office de visiteur apostolique.

Les éparchies de la diaspora regroupent des paroisses généralement très éloignées les unes des autres. Ces paroisses sont desservies par des prêtres qui, en majorité, sont envoyés du Liban. En outre, des congrégations et des ordres religieux maronites ont accompagné le mouvement d'émigration. On retrouve ainsi des monastères dans la plupart des diocèses. En plus de permettre à leurs membres de mener une vie contemplative, ces monastères assurent une activité apostolique auprès des fidèles, et prennent parfois la charge de paroisses rituelles.

En Australie, aux États-Unis et au Canada, les maronites possèdent leurs propres écoles et leurs propres associations pour répondre aux besoins divers de leurs communautés. Ceci dit, seuls les deux éparchies maronites des États-Unis possèdent leur propre séminaire pour former les prêtres destinés au service paroissial. Plusieurs lieux de pèlerinage sont propres aux maronites: c'est le cas, par exemple, du sanctuaire national de Notre-Dame du Liban, situé à North Jackson, Ohio (États-Unis), et celui de Windsor,

Ontario (Canada). Ces lieux ont été édifiés sur le modèle de Notre-Dame du Liban à Harissa, le principal lieu de pèlerinage de tous les Libanais⁷⁷.

1.2.1.4. Caractéristiques de la diaspora maronite

Pour situer la mission de l'Église en pays d'immigration, il faut tour à tour évoquer la communauté chargée de cette mission, sa situation, ses spécificités, son génie propre. Avec une diaspora aussi diverse, il est certes malaisé de structurer une complexité aussi mouvante.

A - Qui sont les maronites de la diaspora?

Les maronites en Occident sont pour la plupart des Libanais de nationalité ou d'origine, avec des différences marquées entre la première, la deuxième, la troisième et la quatrième générations.

Au plan social, ils se répartissent en plusieurs catégories:

- 1- une minorité d'hommes d'affaires de classe internationale;
- 2- une classe moyenne aisée composée de médecins, d'ingénieurs, de professeurs d'université, d'avocats, d'intellectuels, de directeurs de sociétés : c'est la catégorie la plus nombreuse, la plus dynamique et la plus assidue aussi à la pratique religieuse;

⁷⁷ Tous les libanais de toutes les confessions (maronites, melkites, arméniens, orthodoxes, druzes et musulmans) visitent le sanctuaire de Harissa au Liban.

3- un certain nombre d'étudiants;

4- une minorité de pauvres qui vivent d'indemnités de chômage ou de retraite, ou qui ne sont pas éligibles à recevoir l'aide sociale.

Au plan politique et sans parler des personnalités politiques qui vivent en exil, tous les courants d'opinion sont représentés dans la diaspora, ce qui, à l'occasion, peut amener des tensions dans les communautés.

Sur le plan religieux, la participation à la vie paroissiale est faible. L'éparpillement en groupes éloignés les uns des autres constitue un facteur de désaffection, mais il n'est pas le seul.

B - Quelques traits propres

Les communautés maronites en Occident gardent souvent un style de vie distinctif. En plus de jouer un rôle religieux, elles contrôlent de nombreuses associations culturelles. Leurs membres appartiennent à des partis politiques établis au Liban. Diverses attitudes et idéologies s'expriment en partie à travers les médias liés de diverses façons à la communauté⁷⁸. Malgré une tendance à la concentration géographique communautaire de l'habitat dans les pays occidentaux, les maronites réussissent généralement à s'intégrer à n'importe quelle ethnie. En ce qui concerne les pratiques

⁷⁸ À New York, par exemple, une publication quotidienne, *al-Hoda*, fondée en 1896 par Naoum Moukarzel, a longtemps représenté les intérêts et les vues politiques des maronites. L'œuvre de ce journal a été poursuivie par Mary Moukarzel. Rachetée par Fares Estaphan, cette publication a cessé de paraître quelques années plus tard. Au Canada, les hebdomadaires *Phénicia*, *Alakhbar*, *Asdaa* jouent un rôle analogue.

religieuses, les coutumes alimentaires, le statut de la femme, les fêtes religieuses, les communautés en général, ils se montrent assez attachés aux traits culturels du particularisme libanais. Ainsi, malgré leur grande dispersion et le passage des générations, ils revendiquent leur identité commune et maintiennent des liens étroits avec la mère-patrie : « Les liens entre les émigrés et leur mère patrie ont donné au Liban des possibilités de se développer telles qu'aucun autre pays arabe n'en avait jamais eues avant le choc pétrolier de 1973⁷⁹. »

Les maronites sont renommés dans les pays d'accueil pour la facilité avec laquelle ils s'intègrent, notamment dans les pays de vieille chrétienté, et ce en raison de références à des valeurs communes.

Cette diaspora est exemplaire en ce qui concerne son insertion à l'intérieur des pays d'accueil. Cette exemplarité est due à la qualité des émigrés libanais et à leur capacité extraordinaire d'adaptation dans leurs nouveaux environnements grâce à la souplesse dont ils font preuve dans les relations interpersonnelles.⁸⁰

La présence maronite en Occident est devenue par ailleurs synonyme de réussite commerciale et financière : « L'immigration libanaise est un cas spécifique avec ses valeurs facilement intégrées au système capitaliste occidental. »⁸¹ Ainsi, grâce à leurs structures socioprofessionnelles et à leurs capacités économiques, les maronites ont réalisé une entrée rapide et réussie dans les sociétés occidentales

⁷⁹ K. HASHIMOTO, *Le développement et l'émigration*, p. 124.

⁸⁰ *Ibid*, p. 123.

⁸¹ A. ABDULKARIM, *La diaspora libanaise en France, processus migratoire et économie*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 251.

1.3. L'Église maronite au Canada

1.3.1. Historique de l'installation au Canada

L'immigration libanaise vers l'Amérique du Nord a débuté dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Les premiers Libanais arrivés au Canada vers 1880 se sont installés dans des villes portuaires, comme Saint-Jean au Nouveau-Brunswick et Halifax en Nouvelle-Écosse. De là, ils se sont répandus dans les autres régions du Canada, là où la nécessité ou le sort les conduisaient : Windsor, Vancouver, Sydney, Montréal... Partout, ils apportaient avec eux des moyens d'enrichir le tissu culturel de leur pays d'adoption. Ces immigrants maronites étaient considérés légalement comme des Turcs ou des Syriens, ou culturellement comme des Assyriens ou des Arabes. Ils n'ont guère eu l'occasion de réfuter ces fausses étiquettes ni d'affirmer leur origine libanaise, jusqu'au jour où la communauté libanaise s'est élargi et s'est doté des hommes politiques qualifiés, ainsi qu'un nombre assez élevé de professionnels et de personnes d'affaires.⁸²

⁸² Outre ces Libanais maronites, il y a eu un flot d'émigrés maronites de l'Égypte. Ces maronites d'origine libanaise ont quitté le Liban en 1840 après la rébellion des maronites et des druzes contre le pouvoir égyptien incarné par Mohamed Ali et Ibrahim Basha. Ces maronites ont éventuellement quitté l'Égypte suite au changement du droit de la propriété en Égypte introduit par le président Abd el-Nasser. Une majorité s'est alors installée au Canada. Ces maronites et quelques melkites d'Égypte, avec lesquels on a parfois tendance à les confondre, ont aussi formé une petite bourgeoisie francophone qui s'est facilement adaptée à la société francophile du Canada, plus particulièrement au Québec. Les efforts d'adaptation et d'adhésion à la majorité canadienne, manifestés par ce groupe minoritaire, ont porté fruit, et ils ont fait leur marque, en particulier dans le domaine du commerce.

En effet, quand le Libanais pense à quitter son pays pour chercher du travail à l'étranger, c'est le plus souvent dans l'espoir de faire fortune et retourner un jour au Liban. Actuellement, les Libanais récemment arrivés au Canada sont tiraillés entre deux pôles : leur vie présente au Canada et l'attrait du Liban, leur mère patrie. Faire fortune n'est plus un objectif primordial. Leur existence actuelle est ressentie comme temporaire. En général, on ne perçoit aucun plan à long terme pour s'enraciner dans le pays d'accueil. Beaucoup vivent dans l'attente du retour, d'où, comme corollaire, une existence au jour le jour. L'aide sociale et l'assurance-santé, deux acquis des sociétés industrialisées, constituent toutefois des avantages concrets qui finissent par les fixer dans le pays d'accueil.

Les moments difficiles sont plus nombreux que les moments de bonheur dans la vie de ces personnes. Les premières années sont les plus pénibles. Ce qui différencie le dernier flot d'immigrants libanais, c'est qu'ils ont quitté le Liban parce qu'ils y étaient obligés et contraints.

1.3.2. Croissance de la communauté⁸³

Les fidèles maronites du Canada sont actuellement répartis dans diverses paroisses rituelles. On estime leur nombre à quelque 80 000, dont la moitié à Montréal.

⁸³ Cf. *L'Église maronite au Canada*, Montréal, l'éparchie maronite à Montréal, 2003, pp. 28-31.

Dans cette ville, ils sont desservis par deux prêtres. Windsor compte aussi deux paroisses et d'autres villes, une paroisse : il s'agit d'Ottawa, London, Pickering, Leamington, Toronto, Fredericton, Edmonton, Calgary, Québec et Halifax.

En 1997, malgré le grave manque de prêtres et la pauvreté des moyens économiques, l'éparchie maronite du Canada a réussi à fonder une paroisse à Calgary puis une deuxième à Edmonton (Alberta) et une troisième à London (Ontario). Le jour où nous disposerons de statistiques fiables sur les maronites au Canada et des moyens économiques suffisants, d'autres paroisses pourront voir le jour. Dans ce chapitre, nous nous limiterons à parler de la fondation et du démarrage des paroisses. Le troisième chapitre étudiera l'évolution des paroisses jusqu'à nos jours.

La fondation de la communauté maronite de Montréal est due aux efforts des immigrants égyptiens maronites. Aujourd'hui, ces maronites d'Égypte se distinguent par la réussite de plusieurs de leurs membres dans le monde de l'éducation, ainsi que dans la banque et le commerce.

Qu'ils soient francophones ou anglophones, les immigrés maronites savent s'adapter aux différentes cultures canadiennes, sans perdre la leur. Ils s'emploient à conserver leur foi et leurs valeurs traditionnelles et ils tiennent à les transmettre à leurs enfants. Ils sont généralement très travailleurs et dotés d'un excellent sens des affaires et de leurs responsabilités personnelles et civiques. On compte désormais parmi eux des hommes politiques qualifiés, un nombre assez élevé de professionnels estimés et de personnes d'affaires douées.

1.3.3. Constance et fidélité⁸⁴

Depuis toujours, les maronites du Canada se sont dévoués à deux grandes causes. Ils se caractérisent tout d'abord par leur fidélité à leur foi catholique et à leurs coutumes religieuses, symboles de leur attachement au Saint Siège. Les maronites sont fiers d'être la seule Église orientale qui n'ait pas de branche parallèle séparée de Rome (orthodoxe). Cet attachement au Siège de Pierre a contribué à préserver l'authenticité de leur foi, et a encouragé en même temps leur ouverture à l'Occident chrétien, à sa culture et à ses progrès.

Leur deuxième cause est celle du Liban lui-même, à qui ils vouent amour et vénération. Les maronites considèrent en effet le Liban comme leur propre patrie, la *natio maronitarum*. Cet amour exclusif leur a coûté cher, car ils ont souvent dû lutter pour protéger leur nation, et sauvegarder leur visage ouvert à toutes les valeurs humaines et spirituelles qu'elle représente.

Conclusion

Ce chapitre a jalonné l'histoire de l'Église maronite en traçant son origine et son évolution jusqu'à l'arrivée de ses fidèles au Canada. Cette étude confirme l'ample

⁸⁴ Cf. *L'Église maronite au Canada*, Montréal, pp. 31-35

dimension de cette Église. Dans un pays – le Liban – qui compte une vingtaine de communautés religieuses différentes, la communauté retient l'attention par le nombre de ses fidèles (750 000), par le rôle historique qu'elle a joué dans la naissance du Liban comme nation, par son poids humain et politique, par son insertion dans le monde arabe, et enfin par sa place originale au sein de l'Église catholique.

L'Église maronite a connu des moments très difficiles. Au milieu de persécutions, de guerres et de troubles sociaux de tout genre, ses patriarches ont vécu le pire. Après avoir quitté les terres fertiles de la Syrie, les maronites se sont rendus au Liban dans la région de Batroun. Deux cent cinquante années plus tard, ils devaient quitter cette région en fixant l'œil sur Antioche, mais sans succès, parce que les difficultés et les dangers auxquels ils étaient exposés étaient tels qu'ils se virent obligés de renoncer à leur projet et de revenir se réfugier au cœur de la montagne du Liban. C'est dans cette montagne d'Akoura, qu'ils sont restés 500 ans (à partir de 938) sans avoir de siège patriarcal fixe.

Après le retour des Croisés dans leurs pays, les Mamelouks ont attaqué les maronites. La montagne se vida et les survivants se dispersèrent⁸⁵. Après l'Akoura, c'est le Wadi Qannoubine qui fut le siège patriarcal durant la période de 1440 à 1823. Par la suite, le patriarcat fut transféré à Dimane en été et à Bkerké l'hiver.

À toutes ces époques, l'Église maronite cherchait à s'épanouir sur d'autres terres que la sienne. C'est ainsi qu'elle s'est étendue vers les lieux de la diaspora. Elle y a connu ses propres problèmes, comme toutes les autres Églises, mais elle a réussi à se concentrer sur sa mission en demeurant fidèle à son identité.

⁸⁵ E. EL-DOUAIHI, *Annales*, Beyrouth, Chartouni, 1890, p. 89.

Dans ce qui suit, l'accent sera mis sur le destin de cette Église au Canada : on étudiera son organisation canonique et on en fera ressortir les structures originales.

CHAPITRE II. LES STRUCTURES DE L'ÉGLISE MARONITE DANS SON TERRITOIRE PROPRE ET AU CANADA

Introduction

Le Concile Vatican II, dans son décret *Orientalium Ecclesiarum*, a voulu définir clairement la nature⁸⁶ de l'Église catholique en la décrivant comme une communion des Églises particulières. Nommées dans les deux codes, celles-ci s'appellent des *Ecclesiae sui iuris* : chacun a son rite propre. En d'autres termes, ces Églises doivent se gouverner selon leur droit propre dans tous les domaines, à l'exception de ceux qui sont réservés à l'autorité suprême de l'Église, le Pontife romain.

La notion de rite est plus large que celle de droit propre. En effet, le rite d'une Église comprend son héritage spirituel, ses institutions et sa discipline. Il témoigne d'usages développés depuis l'époque des apôtres à travers le monde entier⁸⁷. L'existence de nombreuses *Ecclesiae sui iuris* constitue un témoignage d'unité dans la diversité : cela représentait déjà la structure originale de l'Église, bien visible depuis sa naissance jusqu'à l'époque postapostolique.

En tant qu'Église *sui iuris*, l'Église maronite est dotée des structures et des institutions dont elle a besoin pour pouvoir s'administrer et se gouverner. Durant son

⁸⁶ CONCILE VATICAN II, Décret pour les Églises catholiques orientales *Orientalium Ecclesiarum*, 21 novembre 1964, dans *Acta Apostolica Sedis*, 57 (1965), p. 76.

⁸⁷ Voir CONCILE VATICAN II, Constitution dogmatique pour l'Église *Lumen Gentium*, 21 novembre 1964, dans *AAS* 57 (1965), pp. 17-18.

histoire, elle a su comment s'adapter pour mieux gérer ses crises et poursuivre ses objectifs. Sans doute s'est-elle heurtée à de multiples obstacles, mais elle a tout de même su conserver ses traditions et son identité.

Dans ce deuxième chapitre, on entend montrer comment, après avoir déployé et affermi ses structures, l'Église maronite a dû suivre ses fidèles à l'étranger pour pouvoir continuer à les servir. Plusieurs questions se posent : quels problèmes l'Église maronite a-t-elle affrontés? A-t-elle réellement su garder et développer ses structures et ses institutions dans la diaspora et spécialement au Canada?

2.1. Les structures de l'Église maronite

La première partie de ce chapitre est consacrée à l'étude des structures de l'Église maronite : elle entend montrer comment l'Église maronite se situe comme une Église *sui iuris* parmi les autres Églises orientales; elle examine ensuite ses institutions essentielles : le patriarcat, le Saint-Synode, les autres synodes et les commissions. Elle s'achève par un aperçu historique sur les congrégations et les ordres religieux propres à cette Église, ainsi que sur quelques-uns de ses organismes.

2.1.1. Contexte général : les Églises catholiques *sui iuris* issues des cinq traditions orientales⁸⁸

A) La tradition alexandrine. Cette tradition a donné naissance à deux Églises orientales catholiques :

1) l'Église copte d'Éthiopie. Cette Église compte environ 275 000 fidèles⁸⁹; son chef est le métropolitain d'Addis-Abeba.

2) l'Église copte catholique d'Égypte, qui compte un peu plus de 210 000 fidèles, sous l'autorité du patriarche d'Alexandrie des Coptes catholiques.

B) La tradition antiochienne. De cette tradition sont issues trois Églises catholiques orientales :

1) L'Église maronite, avec environ 3 060 000 fidèles; un grand nombre d'entre eux sont dispersés en de nombreux pays : Chypre, Palestine, Syrie, Égypte, Brésil, Argentine, Australie, États-Unis et Canada.

2) L'Église syrienne malankara, dont le territoire se trouve en Inde, surtout au Kerala, avec environ 30 000 fidèles; son chef est l'archevêque majeur (catholicos), dont le siège se trouve à Trivandrum des Malankars.

⁸⁸ R. JANIN, *Les Églises orientales et les rites orientaux*, Paris, Letouzey et Ané, 1997, pp. 269-302; C. DE CLERCQ, *Les Églises unies d'Orient*, Paris, Bloud et Gay, 1934, pp. 27-48.

⁸⁹ Les chiffres donnés ici sont approximatifs; ils sont tirés de l'*Annuario Pontificio*, 2008, pp. 979-982.

3) L'Église syrienne catholique, qui compte près de 166 000 fidèles; son chef est le patriarche d'Antioche des Syriens catholiques et il réside à Beyrouth (Liban); les fidèles de cette Église sont éparpillés au Liban, en Syrie, en Irak, en Palestine, en Jordanie, en Égypte et en Turquie.

C) La tradition arménienne : cette tradition est à l'origine d'une seule église unie à Rome, appelée arménienne catholique, et le nombre de ses fidèles atteint les 290 000; ils se retrouvent dans les pays suivants : Liban, Syrie, Iraq, Iran, Turquie, Égypte, Ukraine, France, Grèce, divers pays d'Amérique latine, États-Unis et Canada. Le chef de cette Église est le patriarche de Cilicie des Arméniens catholiques et il réside à Beyrouth (Liban).

D) La tradition chaldéenne : elle est à l'origine de deux Églises orientales catholiques :

1) L'Église chaldéenne du Malabar, appelée aussi Église des Malabars catholiques ou Église syro-malabare : le nombre de ses fidèles serait de 4 340 000 et la majorité seraient établis au Kerala; les autres sont répandus dans d'autres régions de l'Inde, au Moyen-Orient et ailleurs. Avant 1992, l'Église du Malabar était une Église métropolitaine; à cette date, elle a été élevée au rang d'Église archiépiscopale majeure. Le siège de son archevêque se trouve à Ernakulam (Kerala, Inde).

2) L'Église chaldéenne proprement dite; elle comprend près de 723 000 fidèles. Ceux-ci se retrouvent en Iraq, au Liban, en Iran, en Syrie, en Turquie, en Palestine, en

Égypte, en France et aux États-Unis; son chef porte le titre de patriarche de Babylone des Chaldéens; son siège se trouve à Bagdad (Iraq).

E) La tradition constantinopolitaine ou byzantine : Cette tradition a donné naissance à douze Églises orientales catholiques⁹⁰ :

1) l'Église roumaine, qui comptait 2 169 000 de fidèles selon les statistiques de 1948, avant sa suppression par les autorités communistes. Son chef est l'archevêque majeur de Fagaras et Alba Iulia.

2) L'Église melkite. Ce qui différencie cette Église des autres Églises orientales, c'est qu'elle n'est pas une Église nationale. Elle est une Église particulière répandue dans tout le Proche-Orient arabe et dont la diaspora est importante. Le nombre de ses fidèles atteint 1 363 000 et ils sont répartis au Liban, en Syrie, en Égypte, en Jordanie, au Koweït, en Iraq, au Soudan, en Amérique du Nord et en Amérique du Sud et en Australie. Son chef est le patriarche d'Antioche des Grecs melkites catholique et son siège se trouve à Damas (Syrie).

3) l'Église ukrainienne. Elle compte un peu plus de 5 500 000 fidèles. Le quart est éparpillé dans différents pays, notamment aux États-Unis et au Canada. Le chef est un archevêque majeur portant le titre d'archevêque majeur de Lviv (Leopolitanus) des Ukrainiens. Son siège a été transféré en 2005 à Kiev.

⁹⁰ Il n'existe pas actuellement d'Église catholique *sui iuris* de rite russe. Pour les fidèles appartenant à ce rite, le pontife romain a érigé en 1917 un « Exarchat apostolique pour les catholiques de rite byzantin en Russie », et en 1928 un « Exarchat apostolique pour les Russes de rite byzantin et pour tous les catholiques de rite oriental en Chine », avec Siège à Harbin. Ces deux structures canoniques, quoique non supprimées, sont actuellement en suspens. (Annuaire pontifical 2008, pp. 1060-1061).

4) l'Église ruthène comprend plus de 434 000 fidèles en Ukraine subcarpathique et constitue l'éparchie de Mukačevo; elle comprend aussi une communauté d'un peu plus de 145 000 fidèles aux États-Unis et dont le chef est le métropolite de Pittsburgh des Ruthènes.

5) l'Église slovaque, qui compte un peu plus de 289 000 fidèles, dans la République slovaque, a également une diaspora aux États-Unis et au Canada; son chef est l'évêque de l'éparchie de Presov.

6) l'Église italo-albanaise, compte environ 88 000 fidèles qui vivent surtout en Italie du Sud. Cette Église est en fait une Église métropolitaine *sui iuris*.

7) l'Église de Krizevci, avec près de 72 000 fidèles : elle comprend tous les catholiques de rite byzantin des territoires de l'ex-Yougoslavie; son chef est l'exarque de Krizevci, dont dépend également le visiteur apostolique pour les fidèles de rite byzantin de Macédoine.

8) l'Église hongroise, avec un peu plus de 36 000 fidèles et dont le chef est l'exarque apostolique pour les catholiques de rite byzantin en Hongrie.

9) l'Église biélorusse, dont le nombre de fidèles est difficile à préciser. Ils étaient 30 000 en 1940 en Biélorussie (capitale : Minsk) et 5 000 disséminés ailleurs. Leur chef est un exarque.

10) l'Église bulgare, avec environ 22 000 fidèles, dont la plupart vivent en Bulgarie. Le chef est l'exarque apostolique pour les catholiques de rite byzantino-slave de Bulgarie. Son siège se trouve à Sofia.

11) l'Église albanaise, dont le nombre de fidèles est difficile à évaluer, à cause des persécutions qu'elle a subies. Ils étaient 4 000 en 1940. Une centaine de ses fidèles vivent

éparpillés en Occident. Leur chef est l'administrateur apostolique de l'Albanie méridionale.

12) l'Église catholique grecque, dont le nombre des fidèles s'élève à quelque 4 000. Ceux-ci se retrouvent en Grèce et en Turquie; son chef est l'exarque apostolique pour les catholiques grecs de rite byzantin, résidant à Athènes.

2.1.2. L'Église maronite, Église *sui iuris*

Une Église *sui iuris*⁹¹ est constituée d'un groupe de fidèles unis entre eux par une hiérarchie conforme au droit et qui a été reconnue comme telle par l'autorité suprême de l'Église. C'est le can. 27 du Code des canons des Églises Orientales qui établit cette définition⁹². Le terme « Église particulière » ou « individuelle » utilisé dans le décret *Orientalium ecclesiarum* de Vatican II pour désigner une Église orientale soulève plusieurs difficultés. Le Code latin utilise le terme pour distinguer un diocèse ou son

⁹¹ Une Église *sui iuris* est une église de droit propre. L'Église latine d'une part, et les Églises orientales d'autre part, sont dites *sui iuris* parce qu'elles possèdent chacune son droit propre (CIC, can. 111-112), et une certaine autonomie, bien moindre cependant que celle de l'autocéphalie des Églises orientales non unies. En droit oriental, on appelle Églises *sui iuris* les Églises patriarcales (CCEO, can. 55), archiépiscopales majeures (can. 151), et certaines autres Églises qui ont obtenu leur autonomie (can. 174); cf. J. WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique*, Paris, Éd. du Cerf, 1993, p. 194.

⁹² « Coetus christifidelium hierarchia ad normam iuris iunctus, quem ut *sui iuris* expresse vel tacite agnoscit suprema Ecclesiae auctoritas, vocatur in hoc Codice Ecclesia *sui iuris* ». *Code des Canons des Églises orientales*, Traduction française par Émile Eid et René Metz, Cité du Vatican, Librairie Éditrice Vaticane, 1997: « Le groupe des fidèles chrétiens uni par la hiérarchie selon le droit, que l'autorité suprême de l'Église reconnaît expressément ou tacitement comme de droit propre, est dénommé dans le présent Code Église de droit propre. »

équivalent juridique⁹³. Pour éviter cette confusion, le Code oriental s'abstient d'utiliser le terme pour désigner une Église orientale (soit catholique ou orthodoxe). Donc, le concept traditionnel de « rite » qui affecte la capacité canonique de la personne, a été remplacé dans ce canon par celui d' « Église rituelle *sui iuris* ». L'appartenance à un « rite » s'exprime dorénavant par l'expression plus significative d'appartenance à une « Église rituelle *sui iuris* »⁹⁴. Par conséquent, ni le terme « rite », ni « Église particulière » ne sont synonymes d'Église orientale, du moins d'un point de vue juridique. De plus, le titre « Église rituelle » ne peut s'appliquer aux Églises protestantes⁹⁵.

Selon le can. 174 du CCEO, une Église *sui iuris* est dirigée soit par un patriarche, soit par un archevêque majeur, soit par un métropolitain, soit, selon les dispositions du droit commun et particulier défini par le Pontife romain, par un simple hiérarque de rang inférieur⁹⁶.

Dans le can. 27, l'expression *sui iuris* a remplacé le mot « autonome » qui prête à confusion et comporte deux sens : dans un sens positif, il suggère la faculté de se

⁹³ Cf. cc. 368 et 431, *CIC*.

⁹⁴ Cf. cc. 111-112, *CIC*.

⁹⁵ G. N., « *Ecclesia Universalis, particularis, singularis* », dans *Nuntia*, 2 (1976), pp. 75-87.

⁹⁶ « *Ecclesia sui iuris, quae neque est patriarchalis nec archiepiscopalis maior nec metropolitana, concreditur Hierarchae, qui ei praeest ad normam iuris communis et iuris particularis a Romano Pontifice statuti.* ». « L'Église de droit propre qui n'est ni patriarcale, ni archiépiscopale majeure, ni métropolitaine, est confiée à un hiérarque qui est à sa tête selon le droit commun et le droit particulier établi par le Pontife Romain. »

gouverner soi-même ; dans un sens négatif, il peut signifier une indépendance excluant une influence ou une ingérence de l'extérieur⁹⁷.

Si on utilise le terme « autocéphale », qui, dans l'orthodoxie, signifie une Église autonome, il faut prendre en considération que l'Église autocéphale ne reconnaît pas l'autorité juridique d'une autre Église sur elle. D'une part, les Églises orientales *sui iuris* apparaissent comme autocéphales et, d'autre part, elles reconnaissent la pleine autorité sur l'Église entière qu'exerce le Pontife romain⁹⁸.

On distingue quatre catégories juridiques d'Églises orientales *sui iuris*, correspondant respectivement aux dignités de patriarche, d'archevêque majeur, de métropolitain et d'hierarque. Le Code réserve à chaque catégorie une série de canons : quatre-vingt six pour les Églises patriarcales, quatre pour les Églises archiépiscopales, dix-neuf pour les Églises métropolitaines et autres Églises de droit propre. Beaucoup de normes valables pour les Églises patriarcales s'appliquent toutefois aux autres Églises de droit propre.

A- Les Églises patriarcales⁹⁹ :

Le terme « patriarcat » est utilisé dans le motu proprio *Cleri Sanctitati* pour signifier une Église rituelle particulière qui est sous la juridiction d'un patriarche. Le nouveau code des Églises orientales a remplacé le terme par Église

⁹⁷ Cf. V. POSPISHIL, *Ex Occidente Lex, From the West – The Law*, Carteret, N. J., Computoprint Corporation, 1979, p. 107; E. JARAWAN, « Les canons des rites orientaux », dans *Nuntia*, 3 (1976), p. 46.

⁹⁸ E. JARAWAN, « Les canons des rites orientaux », dans *Nuntia*, 3 (1976), p. 46.

⁹⁹ Cc. 55-150.

patriarcale. *Orientalium ecclesiarum* a traité des Églises patriarcales et archiépiscopales majeures. Toutes ces Églises sont structurées de la même manière d'un point de vue juridique, à l'intérieur de leur territoire. Le *CCEO* contient 96 canons qui traitent des patriarches. Les droits et privilèges du patriarche sont établis selon les traditions anciennes de chaque Église et les décrets des conciles œcuméniques. Les patriarches avec leurs Synodes constituent la plus haute instance du patriarcat.

B- Les Églises archiépiscopales majeures¹⁰⁰ :

On retrouve dans le *CCEO* quatre canons sur les Églises archiépiscopales majeures parce que la plus grande partie de ce que l'on y dit des Églises patriarcales s'applique aussi à ces Églises. Les archevêques majeurs qui sont de droit propre et qui ont sous leur juridiction des métropolitains avec leurs provinces ecclésiastiques sont les chefs d'Église *sui iuris* - ce titre d'archevêque a été donné à tous les patriarches et aux chefs d'autres églises qui n'ont plus tard pas acquis le titre de patriarcat. Le titre « majeur » a été donné à ces chefs d'Églises pour les distinguer des autres archevêques qui n'ont pas ce rang et cette dignité. Les archevêques majeurs jouissent de presque tous les droits patriarcaux, sauf de ceux qui sont inhérents à la dignité patriarcale.

C- Les Églises métropolitaines *sui iuris*¹⁰¹ :

Le *CCEO* traite des Églises métropolitaines autonomes qui relèvent de la juridiction du Pontife romain et qui ne sont liées à aucune Église patriarcale ou

¹⁰⁰ Cc. 151-154.

¹⁰¹ Cc. 155-173.

archiépiscopale. C'est la prérogative exclusive de l'autorité suprême dans l'Église de constituer, supprimer ou opérer des changements dans les Églises métropolitaines qui exercent un pouvoir ordinaire et propre dans les limites de leurs Églises métropolitaines.

D- Les autres Églises *sui iuris*¹⁰² :

Le *CCEO* établit des normes pour les Églises autonomes (*sui iuris*) qui ont été confiées à l'administration d'un hiérarque nommé par le Saint Siège. Cet hiérarque doit les administrer selon les normes du droit et des lois particulières établies par le Saint Siège. Il exerce les droits et a les devoirs du métropolitain mentionné au can. 158, mais seulement à titre de délégué du Saint Siège.

Selon cette classification, les Églises orientales se répartissent ainsi¹⁰³ :

- a) Églises patriarcales : les Églises copte, melkite, syriaque, maronite, chaldéenne et arménienne.
- b) Églises archiépiscopales majeures : les Églises ukrainienne, malabare, syro-malankara et roumaine.
- c) Églises métropolitaines *sui iuris* : les Églises éthiopienne et ruthène.
- d) Autres Églises *sui iuris* sans titre particulier : les Églises biélorusse, bulgare et grecque, l'Église de Krizevci, les Églises slovaque, hongroise, albanaise, russe et italo-albanaise.

¹⁰² Cc. 174-176.

¹⁰³ Cf. *Annuario Pontificio*, 2001, pp. 979-982 (*Riti orientali*).

Cet ensemble varié d'Églises constitue ce que l'on appelle les « Églises orientales catholiques », analogues à l'Église latine. Elles possèdent un riche héritage commun, dont les sacrés canons du premier millénaire. Le CCEO s'est appliqué à établir des principes canoniques généraux : on y souligne les points communs, sans toutefois définir les lois particulières de chaque Église.

Ivan Žužek affirme que l'expression *sui iuris* est bonne pour marquer l'identité de ces Églises. Le terme est donc adéquat. Il les met en effet au rang des Églises orthodoxes orientales autocéphales ou autonomes¹⁰⁴. Selon V. Pospishil, une Église orientale, spécialement si elle est patriarcale ou archiépiscopale majeure, constitue une entité de nature souveraine¹⁰⁵. Pour lui donc, l'expression *sui iuris* n'est pas suffisante parce qu'elle contient des faiblesses.

Dans les discussions, on a proposé aussi le terme « autocéphale »¹⁰⁶ qui dans l'orthodoxie, désigne une Église particulière reconnue canoniquement autonome¹⁰⁷. Ce terme a été rejeté, car l'Église autocéphale n'accepte pas l'autorité juridique d'une autre

¹⁰⁴ Cf. *Nuntia*, 2 (1976), p. 33.

¹⁰⁵ Cf. V. POSPISHIL, *Ex Occidente Lex, From the West – The Law*, p. 89.

¹⁰⁶ Cf. V. POSPISHIL, *Ex Occidente Lex*, p. 107. Pour Werckmeister, l'autocéphalie est une caractéristique des Églises orientales non catholiques qui ont acquis une grande autonomie de gouvernement interne : Églises de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et, aujourd'hui, la plupart des Églises orthodoxes nationales de l'Europe de l'Est (Grèce, Russie, Bulgarie, Chypre, etc.), ou d'ailleurs (Église orthodoxe des États-Unis d'Amérique).

¹⁰⁷ Pour les orthodoxes, l'autonomie ou l'autocéphalie est toujours relative, mais ils ne s'entendent pas sur les conditions requises pour qu'une Église puisse être considérée comme étant *sui iuris*. Les droits de ces Églises peuvent être limités par un concile œcuménique, qui constitue la plus haute autorité hiérarchique.

Église sur elle, mais elle assume seule toute l'autorité de l'Église exprimée dans les décrets des conciles œcuméniques.

Les Églises orientales sont-elles effectivement « autonomes », ont-elles une administration indépendante? En fait, leur autocéphalie est incomplète : elles admettent la pleine autorité de l'Église entière et elles se soumettent au Pontife romain ainsi qu'aux conciles œcuméniques.

Aujourd'hui, les Églises orientales poursuivent une double priorité : elles désirent préserver leurs principes et leur patrimoine propres, mais aussi promouvoir une mise à jour nécessaire. Si elles insistent sur leur autonomie, ce n'est pas pour affirmer leur indépendance vis-à-vis du Pontife romain, mais plutôt pour protéger leurs traditions disciplinaires, théologiques, liturgiques et spirituelles propres, et ce tout en demeurant en communion avec le Siège apostolique¹⁰⁸.

2.1.3. Les institutions essentielles

2.1.3.1. Le Patriarche¹⁰⁹

Le terme « patriarche » est utilisé comme titre honorifique depuis le IV^e siècle en Orient et le V^e en Occident. Au Concile de Nicée, on se réfère aux patriarches sans

¹⁰⁸ *Les actes du Concile Vatican II*, Paris, Du Cerf, 1966, pp. 228-230.

¹⁰⁹ Le patriarche d'Antioche s'appelait « patriarche » depuis l'origine, mais les évêques de Rome et d'Alexandrie s'appelaient « pape » et celui de Jérusalem « archevêque ». Tous reçurent le titre de « patriarche » (selon A. RUSTUM, *L'Église de la grandiose Cité de Dieu, Antioche*, Beyrouth, Al-Nur, 1958, vol. I, p. 405).

utiliser le terme. À partir du Concile de Chalcédoine, il fut réservé aux évêques chargés d'une juridiction spéciale. Il est donné à des évêques ayant juridiction ou préséance sur d'autres évêques¹¹⁰.

C'est l'empereur Justinien qui adopta les décisions du Concile de Chalcédoine à ce sujet, et établit une liste de cinq patriarchats : Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem. Dès lors, le gouvernement de l'Église a été structuré autour des ces sièges patriarcaux. Dans ce système de pentarchie, promu par Justinien et accepté par toutes les Églises orientales, la primauté du Siège romain était plus qu'honorifique¹¹¹.

Selon la théologie des catholiques orientaux, le patriarche est le successeur des apôtres; selon le droit, il est le supérieur immédiat de l'église locale. Il est le prélat supérieur qui exerce une juridiction réelle sur les autres en n'ayant au-dessus de lui que l'autorité du pape. Le patriarche constitue une église unie à l'Église entière¹¹². Actuellement, le nombre des patriarchats catholiques orientaux est de six : le patriarchat maronite, le patriarchat grec catholique melkite, le patriarchat syriaque catholique, le patriarchat arménien catholique, le patriarchat copte et le patriarchat chaldéen.

A- L'élection du patriarche

À moins que le droit particulier n'établisse une règle différente, lors de la vacance du siège patriarcal, l'Église patriarcale est administrée provisoirement par l'évêque le

¹¹⁰ Cf. C. DE CLERCQ, art. « Patriarche en droit oriental », dans *DDC*, t. VI, col. 1255.

¹¹¹ Cf. É. EID, *La figure juridique du patriache*, 3^e édition, Rome, 1963, p. 42.

¹¹² Cf. DE CLERCQ, « Patriarche en droit oriental », col. 1257.

plus ancien par rang d'ordination parmi les évêques de la curie patriarcale¹¹³ ou, à défaut, parmi les évêques qui sont membres du Synode permanent¹¹⁴. Le droit particulier de l'Église maronite ne mentionne toutefois pas d'administration patriarcale durant la vacance du siège patriarcal.

Constitué de tous les membres du synode des évêques, le synode électoral se réunit, à la résidence patriarcale ou ailleurs, et ce dans un délai d'un mois. Un maximum de deux mois peut être indiqué par le droit particulier pour élire le nouveau patriarche. C'est l'administrateur du patriarcat qui convoque le synode électoral, avec l'assentiment du synode permanent¹¹⁵. Dans le droit particulier maronite c'est aussi lui qui préside le synode électoral¹¹⁶.

Le patriarche est élu par scrutin secret. Les deux tiers des voix sont prescrits, sauf si le droit particulier stipule autre chose. Si le synode n'arrive pas à élire un nouveau patriarche dans un délai de quinze jours suivant son ouverture, l'élection est dévolue au Siège apostolique¹¹⁷.

L'élu perd tout droit acquis par l'élection s'il n'accepte pas le résultat de l'élection dans un délai de deux jours. S'il consent et s'il est évêque, le synode le reconnaît solennellement et procède à son intronisation liturgique. S'il n'est pas évêque, il doit recevoir l'ordination épiscopale, sans quoi son intronisation est invalide¹¹⁸. Le

¹¹³ Article 3 du droit particulier de l'Église maronite.

¹¹⁴ *CCEO*, c. 127.

¹¹⁵ *CCEO*, c. 65, § 2.

¹¹⁶ Article 2 du droit particulier de l'Église maronite.

¹¹⁷ *CCEO*, c. 72, § 2; Article 5 du droit particulier de l'Église maronite.

¹¹⁸ *CCEO*, c. 73.

droit particulier de l'Église maronite ne mentionne toutefois pas le consentement de la personne élue ni l'intronisation.

Le synode doit, le plus tôt possible, aviser par lettre synodale le Pontife romain de l'élection, de l'intronisation, de la profession de foi et de la promesse de s'acquitter scrupuleusement de son office, faite par le nouveau patriarche devant le synode. C'est par l'intronisation que le nouveau patriarche prend possession de son office, mais il doit requérir, par une lettre signée de la propre main du Pontife romain, la communion ecclésiale¹¹⁹. Sans cette communion ecclésiale, le patriarche ne peut convoquer un synode ni même ordonner un évêque.

B- Droits et obligations du patriarche¹²⁰

Dans le territoire de son patriarcat, le patriarche possède un pouvoir ordinaire et propre. Il représente juridiquement son Église. Avec son Synode, il constitue la plus haute instance du patriarcat. Il a même le droit d'établir de nouvelles éparchies et de nommer des évêques de son rite sur le territoire patriarcal. Mais le Pontife romain conserve le droit inaliénable d'intervenir dans les cas particuliers.

Le *CCEO* comprend une centaine de canons qui traitent des patriarches¹²¹. Le patriarche est reconnu comme père et chef de son Église ou rite, ayant pouvoir ordinaire

¹¹⁹ Cf. C. DE CLERCQ, « Patriarche en droit oriental », dans *DDC*, t. VI, col. 1262.

¹²⁰ *CCEO*, cc. 78-101; Articles 6-8 du droit particulier de l'Église maronite.

¹²¹ Cc. 50-155; Nous analyserons en détails les canons qui se rapportent au patriarche dans la deuxième partie du chapitre III.

sur les métropolitains, les évêques, le clergé, les religieux et les fidèles. Le patriarche n'est pas un petit pape. Il ne peut exercer son pouvoir qu'avec sa hiérarchie. Les affaires du patriarcat peuvent être réparties en trois catégories, selon leur importance.

La première catégorie est formée de questions moins importantes telles : les dispenses dans les cas individuels des lois du Synode patriarcal ; l'envoi de lettres encycliques à tous les évêques, le clergé et les religieux pour qu'elles soient lues et expliquées aux fidèles dans toutes les Églises, etc... La deuxième catégorie est formée par les affaires de plus grande importance. Elles peuvent être décidées par le patriarche seul, mais après avoir obtenu le conseil ou le consentement du Synode permanent. Ce dernier est composé de quatre évêques et présidé par le patriarche. Dans cette catégorie se trouve par exemple la dispense des lois du Synode patriarcal pour tout le patriarcat ou bien l'exemption d'un monastère, d'une Église ou d'une institution relevant de la juridiction de l'évêque du lieu pour les soumettre à sa propre juridiction etc... La troisième catégorie est la plus importante : le traitement des affaires de cette catégorie est réservé au Synode des évêques sous la présidence du patriarche. Ces affaires sont : l'élection d'évêques, l'établissement d'éparchies et de provinces ecclésiastiques, le transfert de métropolitains et d'évêques, l'acceptation de la démission des évêques, etc...

Les évêques reçoivent du patriarche les actes du Pontife romain. Le patriarche a le droit de porter des décrets concernant l'observance des lois, des instructions et des lettres encycliques touchant la liturgie et les matières qui concernent son Église. Il a le pouvoir de visiter les éparchies, par lui-même ou par un autre, et d'effectuer les actes qui relèvent de l'autorité de l'évêque éparchial. Pour tous ces actes, il doit obtenir le consentement du Synode des évêques et consulter le Siège apostolique. Il peut aussi, avec le consentement

du synode des évêques et l'acceptation du Pontife romain, signer des contrats avec les autorités civiles. La consécration du saint chrême et la bénédiction des antimensions¹²² lui sont réservées. Enfin, il lui revient de manifester la communion hiérarchique avec le Pontife romain, ainsi que la fidélité, la vénération et l'obéissance qui sont dues à la personne du pape.

2.1.3.2. La structure synodale des Églises orientales catholiques¹²³

Malgré l'existence, en Orient, de structures ecclésiastiques monarchiques en vertu desquelles tous les pouvoirs sont réunis entre les mains d'une même personne, les Églises orientales se caractérisent davantage par une forme de synodalité qui cherche à favoriser la consultation et le partage du pouvoir en vue du bien commun¹²⁴. Ces Églises, entre autres l'Église maronite, visent depuis assez longtemps à atteindre un équilibre original entre les principes de la monarchie et de la démocratie.

¹²² Cf. N. EDELBY, *Liturgicon*, Beyrouth, Éd. du Renouveau, 1960, p. 25. L'antimention est un tissu de soie ou de toile orné d'un dessin représentant la sépulture du Christ. Une relique de saint est cousue à l'intérieur. Destiné primitivement à servir d'autel portatif, l'antimention figure toujours sur les autels, même consacrés.

¹²³ Voir J. ABBAS, « Two Codes in Comparison », dans *Kanonika*, 7 (1997), pp. 91-131; W. AYMANS « Structure sinodali nel Codex canonum Ecclesiarum orientalium » dans *Saggi di diritto canonico in Prospettiva teologica (Collona di diritto canonico ed ecclesiastico)*, 10 (1993), pp. 63-90.

¹²⁴ Voir P. DUPREY, « La structure synodale de l'Église dans la théologie orientale », dans *Proche Orient Chrétien*, 20 (1970), pp. 123-145; P. PALLATH, *The Synod of Bishops of Catholic Oriental Churches*, Rome, Mar Thoma Yogam, 1994.

Cette distinction de structure entre les Églises orientales et l'Église latine procède d'assises ecclésiologiques différenciées.

L'ecclésiologie catholique orientale requiert une structure à trois niveaux : le premier est celui de l'Église à l'échelle du monde, Église dite parfois « universelle », dont l'autorité réside en la personne du Pontife romain ; le deuxième est le niveau de l'Église particulière (l'éparchie), dont la tête est la personne de l'évêque diocésain (l'évêque éparchial) ; le troisième niveau constitue comme un niveau intermédiaire entre les deux autres : c'est celui de l'Église *sui iuris*, dont la forme achevée est celle du patriarcat. La spécificité de cette Église tient au fait que la structure ecclésiale elle-même y revêt un caractère synodal plutôt que monarchique¹²⁵.

L'ecclésiologie occidentale, par contre, est monarchique sur deux plans : tous les pouvoirs législatifs, exécutifs ou administratifs, et judiciaires sont cumulés entre les mains, ou bien du Pontife romain¹²⁶, ou bien de l'évêque diocésain¹²⁷.

¹²⁵ Voir J. FARIS, « Synodal Governance in the Eastern Catholic Churches », dans *Canon Law Society Proceedings* (1987), pp. 212-226; R. PUZA, « Démocratie et Synode : Le principe synodal dans une perspective historique, théologique et canonique », dans *Revue de Droit canonique* 49/1 (1999), pp. 125-139; P. PALLATH, *The Synod of Bishops of Catholic Oriental Churches*, Rome, Mar Thoma Yogam, 1994; P. DUPREY, « La structure synodale de l'Église dans la théologie orientale », dans *Proche Orient Chrétien*, pp. 123-145.

¹²⁶ *CIC*, can. 331 : « L'Évêque de L'Église de Rome, en qui demeure la charge que le Seigneur a donnée d'une manière singulière à Pierre, premier des Apôtres, et qui doit être transmise à ses successeurs, est le chef du Collège des Évêques, Vicaire du Christ et Pasteur de l'Église tout entière sur cette terre; c'est pourquoi il possède dans l'Église, en vertu de sa charge, le pouvoir ordinaire, suprême, plénier, immédiat et universel qu'il peut toujours exercer librement. »

Quant à l'ecclésiologie orthodoxe orientale¹²⁸, elle conçoit l'autorité supérieure non pas comme monarchique, mais comme synodale.

Des trois modèles ecclésiaux en question, ceux de l'Église latine, des Églises orthodoxes et des Églises orientales catholiques, celui qui est la moins monarchique, c'est celui de l'Église orthodoxe, et celui qui l'est le plus, c'est celui de l'Église latine. Les Églises orientales catholiques, dont l'Église maronite, occupent une position intermédiaire; mais il n'en a pas toujours été ainsi.

2.1.3.3. Le Synode

Le mot « synode » vient du grec *synodos*¹²⁹ : il signifie congrégation, rassemblement, comité. Dans l'usage de l'Église antique, il est synonyme de concile.

Dans son étude sur la structure synodale de l'Église dans la théologie orientale, Pierre Duprey¹³⁰ écrit que les théologiens orthodoxes interprètent les élections de

¹²⁷ *CIC*, can. 392 §1: « Il appartient à l'Évêque diocésain de gouverner l'Église particulière qui lui est confiée avec pouvoir législatif, exécutif et judiciaire, selon le droit. »

§2 : « L'Évêque exerce lui-même le pouvoir législatif; il exerce le pouvoir exécutif par lui-même ou par les Vicaires généraux ou les Vicaires épiscopaux, selon le droit; le pouvoir judiciaire, par lui-même ou par le Vicaire judiciaire et les juges, selon le droit. »

¹²⁸ Voir P. DUPREY, « La structure synodale de l'Église dans la théologie orientale », pp. 123-145.

¹²⁹ Le mot « synode » dérive du grec *sun+odos*, qui veut dire « faire route avec », dans une même réunion. Tous ceux qui forment le synode ont un seul centre d'attention, sont poussés et marchent ensemble vers un même but (cf. F. DONNELLY, *The Diocesan Synod*, Washington, Catholic University of America, 1932, pp. 1 et ss).

Mathias¹³¹ et des sept diacres¹³², ainsi que le concile de Jérusalem¹³³, comme la première institution synodale dans l'Église. En effet, à cette occasion, des décisions ont été prises par l'Église tout entière.

En dehors des conciles œcuméniques, les évêques des premiers siècles manifestaient aussi leur autorité collégiale dans des synodes provinciaux, nationaux ou généraux.

Chaque réunion qui regroupe des personnes outre les évêques n'est pas appelée « synode ». Le Synode ne doit comprendre que des évêques. Sinon on l'appelle assemblée ou réunion, et ce même si le mot « synode » est très utilisé de nos jours pour chaque réunion ecclésiale.

2.1.3.4. Les synodes, les assemblées et leurs commissions

Le Code des canons des Églises orientales cite six types de synodes :

- A- L'assemblée patriarcale
- B- Le synode des évêques
- C- La curie patriarcale
- D- L'assemblée éparchiale

¹³⁰ Cf. P. DUPREY, « La structure synodale de l'Église dans la théologie orientale, dans *Proche Orient Chrétien*, 20 (1970), p. 123.

¹³¹ *Actes*, 1, 15-26.

¹³² *Actes*, 6, 1-6.

¹³³ *Actes*, 15, 5.

E- Les réunions annuelles

F- La dernière assemblée patriarcale de l'Église maronite

A- L'assemblée patriarcale (*conventus*)

L'assemblée patriarcale¹³⁴ doit se tenir au moins une fois tous les cinq ans et chaque fois que le patriarche, avec le consentement du synode permanent, le jugera nécessaire. Il traite des affaires importantes telles l'adaptation des formes d'apostolat et de la discipline ecclésiastique à l'évolution de la société.

Les membres de cette assemblée sont les évêques éparchiaux et les autres ordinaires du lieu, les évêques titulaires, les présidents des congrégations monastiques, les supérieurs généraux des ordres et congrégations de religieux et religieuses, les recteurs des universités catholiques, les doyens des facultés de théologie et de droit canonique, les recteurs des grands séminaires, un prêtre, un religieux et un membre d'une société de vie consacrée de chaque éparchie, et deux laïcs de chaque éparchie. D'autres personnes peuvent y être invitées, de même que des observateurs non catholiques.

B - Le synode des évêques

Sont membres du synode des évêques¹³⁵ tous les évêques ordonnés en communion avec les patriarches. Le patriarche peut toutefois inviter en outre, avec le consentement du synode permanent, les hiérarques non évêques et des experts. Le synode des évêques est convoqué pour les questions disciplinaires qui relèvent de sa compétence

¹³⁴ CCEO, cc. 140-145.

¹³⁵ CCEO, cc. 107-113.

ou qui nécessitent son consentement, lorsque le patriarche l'estime nécessaire avec le consentement du synode permanent, ou quand le tiers des membres le requiert ou le droit particulier l'établit.

Le synode des évêques agit comme tribunal conformément au canon 1062, § 3, et légifère pour toute l'Église patriarcale. C'est lui qui élit le patriarche et les évêques, ainsi que les candidats pour les éparchies de la diaspora. Il décide de la durée et du mode de promulgation de ses lois et de la publication de ses règlements. Il doit envoyer ces lois et règlements au Saint-Siège, pour en obtenir la *recognitio*.

En ce qui concerne les synodes de l'Église maronite, seul le Synode du Mont-Liban de 1736 avait été publié dans une collection connue et avait été exploité par les canonistes. Les textes des autres synodes étaient difficilement accessibles ou connus seulement par quelques résumés qui n'en donnaient qu'une image imparfaite. Il ne nous reste, à part les actes de ce fameux concile, que cinq dont nous possédions encore les actes. Le premier se tint à Qannoûbîn, au siège patriarcal, en 1580, ainsi que le deuxième et le troisième, au cours de l'année 1596. Le quatrième se tint à Daï'et Moussa (village de Moïse), en 1596 et le cinquième au couvent de Hrass en 1644. Quant à ceux qui auraient pu se tenir au Moyen Age, on n'en retrouve même pas le souvenir. Or il paraît invraisemblable qu'au temps où l'Église maronite connaissait sa plus grande prospérité et vivait sous la protection des princes latins d'Orient, on n'ait jamais éprouvé le besoin de fixer avec précision tel ou tel point de législation, à l'instar des autres Églises orientales¹³⁶.

¹³⁶ J. FEGHALI, *Histoire du droit de l'Église Maronite*, t.1, Paris, Letouzey et Ané, p.24.

C – La curie patriarcale

- Le synode permanent (*synodos endemousa*)

Le synode permanent est constitué¹³⁷ du patriarche et de quatre évêques nommés ou élus pour cinq ans. Trois d'entre eux sont élus par le synode des évêques; deux de ces trois élus doivent être des évêques éparchiaux. Un est désigné directement par le patriarche. Chaque élu a un suppléant en cas d'absence.

- Les évêques de la curie patriarcale

Après le Synode permanent, la prochaine sur la liste de la curie patriarcale sont les évêques de la curie patriarcale. Les évêques de la curie patriarcale étaient connus dans les différentes Églises comme les Vicaires généraux ou Vicaires patriarcaux, avant *CS* et *CCEO*.

En vue de désigner les évêques de la curie patriarcale, le Patriarche doit constater que les exigences de base sont remplies comme la fourniture d'un soutien, la possibilité de résider dans la curie patriarcale et la possibilité d'avoir un office. Les évêques sont élus selon les normes du droit et le Patriarche peut ordonner, si toutes les conditions requises pour la proclamation épiscopale sont remplies. Le Patriarche peut nommer un maximum de trois évêques pour résider et travailler à la curie patriarcale, ayant le titre d'évêques de la curie patriarcale¹³⁸.

¹³⁷ *CCEO*, cc. 115-121.

¹³⁸ *Can.* 87.

Le Patriarche doit veiller à ce que les moyens nécessaires pour la réalisation de cet office sont disponibles et que la juste rémunération de ceux qui remplissent l'office est prévue¹³⁹. En plus des tâches qui leur sont confiées par le Patriarche, les évêques de la curie patriarcale ont différentes fonctions qui leur sont assignées par la loi. La procédure ordinaire pour l'élection, l'approbation et l'ordination épiscopale des candidats¹⁴⁰, doit être observée dans la nomination des évêques de la curie patriarcale, qui sont différents des évêques auxiliaires.

D – L'assemblée éparchiale¹⁴¹

Cette assemblée comprend l'évêque, son coadjuteur, des évêques auxiliaires, le protosyncelle, le syncelle, le vicaire judiciaire, l'économe éparchial, le collège des consultants, le recteur du grand séminaire, les protopresbytres, au moins un curé de chaque district, élu par ceux qui ont charge d'âmes, et un prêtre suppléant, les membres du conseil presbytéral, quelques délégués du conseil pastoral, quelques diacres, les supérieurs des monastères *sui iuris*, quelques supérieurs des autres instituts de vie consacrée et des laïcs élus par le conseil pastoral éparchial. Le nombre de laïcs ne doit pas dépasser le tiers des membres du synode. L'évêque peut inviter des observateurs non catholiques. Il est le seul législateur au synode, tous les autres membres n'ayant qu'un vote consultatif.

¹³⁹ Voir can. 937, §1.

¹⁴⁰ Voir cc. 181 et 182-187.

¹⁴¹ Cc. 235-242.

Cette assemblée est convoquée par l'évêque éparchial quand il l'estime utile, après consultation du conseil presbytéral. La raison d'être du synode est de soutenir l'évêque éparchial dans des matières utiles, singulières et nécessaires à l'éparchie.

E - Réunions annuelles

Le patriarche est dans l'obligation d'animer des réunions annuelles des hiérarques et fidèles, pour discuter les questions pastorales et d'autres points qui intéressent, soit toute l'Église patriarcale, soit une province ou une région.

F- La dernière assemblée patriarcale de l'Église maronite

L'Église maronite vient de vivre un moment important de son histoire puisqu'elle était, depuis juin 2003, officiellement entrée en synode¹⁴².

À titre d'Église patriarcale, l'Église maronite bénéficie d'une structure synodale permanente. Ainsi les évêques maronites constituent le synode de leur Église, lequel est présidé par le patriarche. Or, cette assemblée est une structure exceptionnelle. Il fait plutôt penser à un « concile topique ». Il correspond en effet à une démarche de renouveau qui met l'ensemble de l'Église maronite en marche, guidée par l'Esprit et portée par la prière et la réflexion de tous ses fils.

Le patriarche maronite souhaite que l'actuel synode ou assemblée soit « une dynamique de renouveau, montrant à l'Église maronite ses voies d'engagement dans

¹⁴² Les évêques et les prêtres utilisent le terme « synode » pour cette assemblée patriarcale.

l'avenir ». En effet, depuis le dernier synode ou assemblée de 1856, autant le monde que l'Église ont connu de grandes évolutions qui appellent une réponse de la part de l'Église maronite.

L'assemblée, présidée par le patriarche maronite, est formée de 443 participants, membres et experts qui participent à l'élaboration des textes et aux débats. Les laïcs constituent plus de la moitié de l'assemblée (255). Des représentants des autres Églises orientales, catholiques et orthodoxes, ainsi que des communautés protestantes, participent aux sessions à titre d'observateurs, de même que des représentants des communautés musulmanes.

L'assemblée a été précédée par une longue étape de préparation et la rédaction par les experts des premiers textes, à savoir, 24 textes répartis en quatre dossiers :

- l'identité et la mission de l'Église maronite,
- le renouveau des structures,
- l'engagement dans le monde,
- le droit canonique propre.

2.1.4. Le tribunal

Le modérateur placé à la tête du tribunal patriarcal veille à l'administration de la justice à l'intérieur du territoire patriarcal. Il existe un Tribunal unifié de première instance au Liban ainsi que des tribunaux éparchiaux, notamment dans les éparchies de Lattaquié et de Chypre. Dans les pays du territoire patriarcal où il n'y a pas de tribunal

maronite, et en dehors de ce territoire, on a recours à un tribunal catholique d'un autre rite.

1- Modérateur général de l'administration de la justice et Tribunal des évêques du synode de l'Église maronite

Le rôle et les fonctions du modérateur, dans le tribunal ordinaire de l'Église patriarcale et dans le Tribunal unifié de première instance au Liban figurent dans les nouveaux statuts de chacun de ces deux tribunaux. Le modérateur général remplit sa tâche grâce à l'élaboration des programmes et aux différentes réunions et activités de ces deux tribunaux sur convocation de leur modérateur.

Le Tribunal des évêques du Synode de l'Église maronite n'a pas eu l'occasion, jusqu'à présent, de juger des causes contentieuses des éparchies ou des évêques¹⁴³. Par ailleurs, d'après l'article 92 du droit particulier de l'Église maronite, appliquant le canon 1006, ce même tribunal est compétent pour juger du recours contre un décret administratif du Patriarche.

¹⁴³ Un seul procès lui a été référé récemment, par un évêque éparchial contre une Congrégation religieuse, mais le tribunal a déclaré son incompétence dans le cas, estimant que l'évêque devrait être défendeur et non demandeur pour pouvoir juger de la cause. Néanmoins, on attend des éclaircissements à ce sujet du Conseil pontifical pour l'interprétation des textes législatifs.

2- Tribunal ordinaire de l'Église patriarcale

Ce tribunal est constitué et juge selon les prescriptions du canon 1063 et ses statuts propres. Il compte six juges, dont trois assesseurs, y compris le promoteur de justice et le défenseur du lien. Le chancelier et son assistant siègent également au tribunal unifié de première instance au Liban; il y a cinq notaires; l'archiviste est commun aux deux tribunaux susmentionnés; il en est de même du caissier, du comptable, des deux huissiers et d'un secrétaire.

3- Tribunal unifié de première instance au Liban

Ce tribunal est constitué selon les prescriptions de deux canons, 1067 et 1070, et ses statuts propres. Il compte parmi ses membres le promoteur de justice et le défenseur du lien. L'auditeur instructeur est un laïc. Le chancelier et son assistant siègent également au tribunal ordinaire de l'Église patriarcale. On y retrouve huit notaires. L'archiviste travaille aussi pour le tribunal ordinaire de l'Église patriarcale, et il en est de même du caissier, du comptable ainsi que des huissiers.

2.1.5. Ordres et congrégations

L'Église maronite comprend 56 ordres ou congrégations. Les plus importants, les plus actifs et les plus connus sont les suivants :

A) Les Ordres libanais, mariamite et antonin

Ces Ordres ont les mêmes sources de droit et peuvent donc être traités ensemble.

1- Historique¹⁴⁴

L'Ordre libanais maronite a été fondé en 1695 au Liban. Sa maison généralice est le monastère Saint Antoine de Ghazir (Liban). L'Ordre maronite mariamite s'en est séparé en 1770 pour constituer un ordre indépendant; sa maison généralice est le monastère Notre Dame de Louaizé. L'histoire des deux Ordres est donc commune jusqu'en 1770.

L'Ordre a été fondé par trois jeunes gens d'Alep : Gabriel Hawa, Abdallah Qar'ali et Joseph el-Betn et a longtemps été connu sous le nom d'ordre alepin, d'après la ville d'origine de ses fondateurs. Le 10 novembre 1698, le patriarche Étienne El Douaihi (1670-1704) revêtait les religieux, *ad experimentum*, de la capuche et de l'habit monastique, et leur offrait le monastère de Sainte Moura à Ehden. Le nouvel Ordre tint son premier chapitre général au couvent Saint-Elysée à Bécharré dans le Nord du Liban. Le 18 juin 1700, le patriarche lui accorda la reconnaissance canonique en approuvant sa première règle, composée de 15 canons. Par le bref *Apostolatus officium* du 31 mars

¹⁴⁴ Voir J. MAHFOUZ, *السيرة الرهبانية المارونية : منذ نشأتها حتى تنظيمها ١٦٩٥*, depuis sa naissance jusqu'à 1695), Ghorsta (Liban), Manshuurat Awraaq Ruhbaaniyah, 1989; J. AZZI, *تجديد قوانين ورسوم الرهبانية اللبنانية المارونية* (Renouvellement des statuts de l'Ordre Libanais Maronite), Jounieh, Université de Kaslik, 1988; J. AZZI et É. AKIKI, *الحياة الرهبانية : تاريخها، طرقها، قيمتها*, (La vie religieuse : son histoire, ses chemins, ses qualités), Ghosta, Dayr Sayyidat al-Naṣr Nisbīyah, 1995; B. FAHD, *تاريخ الرهبانية* (Histoire de l'Ordre libanais : dans ses deux branches, l'alépin et le libanais), Dbayeh, Dayr Louaizé, 1963.

1732, Clément XII (1730-1740) approuvait les règles et les constitutions de l'Ordre, qui furent publiées à Rome en 1735.

Des signes de désagrégation et de division apparurent dès 1742 entre les moines alepins et libanais, nommés aussi montagnards ou baladites. Les dissensions menèrent en 1770 à une séparation définitive de l'ordre en deux branches, l'une prenant le nom d'Ordre alepin et l'autre d'Ordre baladite ou libanais. Chaque ordre avait ses membres, ses couvents et ses biens. En 1969, à la faveur du renouveau souhaité par le Concile Vatican II, l'Ordre alepin prenait le nom d'Ordre de la Bienheureuse Vierge Marie, ou Ordre mariamite (O.M.M.).

Quant à l'Ordre antonin maronite¹⁴⁵, il fut fondé en 1700 au Liban à l'initiative de Gebraël Blouzani, évêque d'Alep. Le fondateur était connu pour sa sainteté et sa piété exemplaire. Il est reconnu dans l'Église maronite comme le réformateur de la vie monastique. En 1673, il fonda à Tamiche le monastère Notre-Dame dont il fit le siège de son évêché. Il fut lui-même un modèle de la vie monastique renouvelée. Après avoir formé ses moines durant une longue période selon les règles de la vie monastique orientale, il envoya un groupe d'élite pour restaurer le monastère dédié à Mar Chaaya, moine alepin. Ce monastère se situe au sommet de la colline d'Aramta en bordure de la région de Kesrouane. L'Ordre fut confirmé par le patriarche Étienne Douaihi puis par ses successeurs Blouzani et Aouad. Le 17 Janvier 1740, le Pape Clément XII, par le bref

¹⁴⁵ Voir É. BAABDATI, *تاريخ الرهبانية الأنطونية المارونية*, (Histoire de l'Ordre Antonin Maronite), Mar Chaaya (Liban), Monastère St Isaïe, 1999; L. VISSERS, *L'ordre antonin maronite : trois siècles d'histoire*, Broumana, Saint Isaïe, 2000; J. KHAYRALLAH, *Histoire résumée de l'ordre Antonin Maronite de la Congrégation de Saint-Isaïe*, Beyrouth, Imp. Azar, 1939.

apostolique *Père des miséricordes*, lui conféra son statut canonique de droit pontifical, avec les droits et les privilèges reconnus à toute institution monastique. Le couvent Saint-Roch de Beyrouth est actuellement la maison généralice de cet ordre.

L'Ordre libanais maronite compte 54 maisons, couvents et instituts; l'Ordre maronite mariamite en compte six, et l'Ordre antonin maronite vingt-quatre.

2- Spiritualité

Fidèles à l'esprit du monachisme oriental, ces trois ordres accordent une attention égale à la contemplation et à la vie active. Ils visent la sanctification du moine lui-même, celle de sa communauté et celle du prochain, par la prière, l'apostolat et l'exercice de la charité chrétienne. Le religieux maronite vit en communauté et se consacre à Dieu par les trois vœux d'obéissance, de chasteté et de pauvreté par amour pour le Christ obéissant, chaste et pauvre. La célébration quotidienne de l'Eucharistie, par laquelle s'accomplit l'acte de la rédemption, est recommandée à tous les membres de la communauté.

3- Charisme

Les religieux maronites assurent une œuvre apostolique dans les paroisses; ils accomplissent une mission éducative dans les écoles et les universités et ils se vouent à la prédication de l'Évangile dans les missions. Ils réalisent toutes ces œuvres en prenant conscience de l'état du monde moderne et des besoins actuels de l'Église. Dès ses origines, l'Ordre antonin s'est caractérisé par son engagement envers toutes les formes d'œcuménisme et de dialogue multiconfessionnel.

B- Congrégation des Missionnaires libanais maronites

1- Historique

Un premier essai de vie religieuse missionnaire apparut dès 1839 à l'initiative du patriarche maronite Youssef Hobeiche (1823-1845). Cette année-là, le patriarche regroupait quelques prêtres maronites sous son autorité directe, et les établissait au petit couvent de l'Immaculée-Conception situé sur les hauteurs d'Antoura. Ce groupe sera désormais connu sous le nom de Confrérie des Missionnaires évangéliques. L'initiative était hardie, mais les débuts restèrent modestes.

La fondation fut reprise en 1866, sur des assises plus durables, au couvent de Kreim (Ghosta), une propriété acquise par un prêtre maronite originaire de Beit ed-Dine, qui était magistrat de la Montagne chrétienne, le père Youhanna Habib (1816-1894), connu pour son intégrité exemplaire, son ardeur spirituelle et son détachement face aux biens de ce monde. Promu à l'épiscopat en 1889, Habib fut assisté par un prêtre de Bikfaya : le père Stéphane Kosah (1819-1897). La congrégation s'adonna à la mission itinérante, à travers le Liban et les pays environnants. Elle choisit très tôt d'essaimer, vers les pays d'émigration, s'installant ainsi à Buenos Aires (1901), à Johannesburg (1928), à Rio de Janeiro (1931), aux États-Unis, où elle s'implanta à Saint-Louis, Missouri (1916-1920), à Cleveland, Ohio (1927-1952), à Akron, Ohio (1947-1951). Plus récemment elle s'est assurée une présence au Texas et en Australie.

Suivant les directives du Concile Vatican II, la congrégation entreprit à partir de 1968 la rénovation des statuts légués par son fondateur. Les statuts renouvelés reçurent en 1985 la confirmation du patriarche maronite. La congrégation compte actuellement dix maisons et couvents.

2- Spiritualité

La spiritualité de la congrégation libanaise maronite s'enracine dans les traditions, tant doctrinales que liturgiques, de l'Église syro-maronite. Les formes d'expression du Mystère chrétien puisées à ces sources nourrissent la prière personnelle et communautaire ainsi que les pratiques sacramentelles. Elles transparaissent à travers les activités missionnaires au service des fidèles. Des éléments distinctifs sont la simplicité, la ferveur et le sens vécu de la communion ecclésiale. Elle continue de porter les marques du charisme de son fondateur.

3- Charisme

Ce don spécial de l'Esprit Saint, imparti au fondateur, a inspiré et guidé le projet particulier de la congrégation libanaise maronite. Il en a fait une pionnière de l'idéal missionnaire au sein des Églises d'Orient. La voie préconisée pour incarner ce charisme se fonde sur la vertu de zèle apostolique. Celle-ci prend appui sur deux autres vertus jugées indispensables : le détachement et l'amour fraternel. Il s'ensuit la nécessité d'acquérir une compétence adéquate, découlant d'aptitudes spirituelles et intellectuelles requises.

En plus des ordres et congrégations masculines, une pléiade d'organismes religieux féminins s'est formée pour s'occuper de l'éducation des jeunes filles, ainsi que des laissés pour compte, tels les pauvres, les orphelins et les vieillards.

C- Congrégation des Sœurs maronites de la Sainte Famille¹⁴⁶

1- Historique

L'intuition initiale qui a amené la fondation de la Congrégation de la Sainte Famille était la suivante : il s'agissait de soutenir et d'accompagner les Libanais dans leurs besoins les plus urgents, et en premier lieu de faire bénéficier des jeunes filles d'une éducation apte à promouvoir la famille. Seule une congrégation religieuse nationale féminine semblait pouvoir être en mesure de répondre à ces objectifs. Elle pourrait, en outre, assister la souffrance humaine en créant des orphelinats et des maisons de repos pour les vieillards et les malades. En 1888, le Patriarche Howayek rencontrait une religieuse libanaise, Mère Rosalie Nasr, ancienne supérieure générale des soeurs du Rosaire. Il lui exposa son projet. Au terme de démarches ecclésiales et canoniques, tous deux fondèrent ensemble le 15 août 1895 la congrégation des Soeurs maronites de la Sainte Famille. La maison généralice de cette Congrégation est située à Ibrine (Liban). La Congrégation comprend quarante cinq maisons, écoles et hôpitaux.

2- Spiritualité

L'esprit de la congrégation est celui de la Sainte Famille de Nazareth, un esprit de simplicité, de travail et d'obéissance. L'article 2 des Constitutions résume les assises rituelles en quelques mots : « Nous appartenons à l'Église maronite antiochienne, qui est ouverte à la spiritualité occidentale ». C'est là une spiritualité à la fois contemplative et active, avec des références augustinienes, bénédictines et ignaciennes.

¹⁴⁶ Voir H. KHOURY, *الراهبات اللبنانيات للعائلة المقدسة*, (Les moniales libanaises de la Famille Sainte), Ibrine (Liban), Dayr al-ailah, 1972.

3- Charisme

La Sainte Famille maronite entend, à travers son action sociale, « réactualiser le service diaconal de la femme dans l'Église »¹⁴⁷, dans un pays qui soit uni sans discrimination de confession, de nationalité ou de race. Ce charisme s'exprime dans l'approfondissement personnel de la vie évangélique, dans l'implantation dans les milieux pauvres et interconfessionnels, et par des œuvres (écoles, hôpitaux, orphelinats, dispensaires, asiles de vieillards, foyers de jeunes filles...).

D- Congrégation des Religieuses antonines maronites

1- Historique

Depuis leur origine, au début du XVIII^e siècle, les Religieuses antonines maronites se consacrent à la vie contemplative dans des couvents autonomes. À l'origine, elles étaient rattachées à l'Ordre antonin et en suivaient la règle. Le 10 mai 1932, Mère Isabelle Khoury et Soeur Mariam Aoun entreprirent de lire les signes des temps et de répondre de manière éclairée aux exigences apostoliques du Liban. Cette nouvelle direction qu'elles imprimèrent à la Congrégation fut adoptée en accord avec l'Ordre antonin. Les deux moniales quittèrent alors le couvent Saint-Antoine de Jezzine pour s'installer dans celui de Mar Doumith à Roumieh el-Metn. Le 10 avril 1940, la congrégation obtenait du Siège apostolique l'autorisation d'entreprendre son activité apostolique et missionnaire. Le 6 juin 1953, conformément à l'instruction de la Congrégation pour les Églises orientales

¹⁴⁷ *Ibid*, p. 19.

intitulée *De différents côtés*, les Moniales antonines optèrent pour la mission apostolique tout en sauvegardant la vie contemplative et communautaire. L'institut est de droit pontifical. Le 26 avril 1996, la Congrégation pour les Églises orientales a approuvé le texte définitif de ses Constitutions¹⁴⁸. L'institut compte aujourd'hui 35 maisons, écoles, instituts et hôpitaux.

2- Spiritualité

La Congrégation des Religieuses antonines maronites puise sa spiritualité:

- a) dans les Écritures Saintes;
- b) dans le double héritage de Saint Antoine le Grand et de l'Église maronite antiochienne;
- c) dans le charisme de sa Rénovatrice, Mère Isabelle Khoury : esprit de pauvreté évangélique, de famille et de simplicité.

3- Charisme

Le charisme de l'institut consiste à vivre la dimension contemplative et fraternelle dans le cadre d'une mission apostolique particulière, à savoir : le service éducatif et culturel, le service catéchétique et pastoral, le service social et médical. Ce charisme est vécu au sein de l'Église maronite où les religieuses se proposent de donner le témoignage de la simplicité de vie au service du prochain et à la gloire du Seigneur.

¹⁴⁸ Prot. N. 78/96.

2.2. La communauté maronite au Canada avant et après l'érection de l'éparchie

Conformément au droit universel, en arrivant au Canada, les prêtres maronites ont été obligés de se placer sous la juridiction des Églises locales latines pour pouvoir offrir leur service sacramentel aux maronites immigrés. Cette situation a perduré jusqu'à l'érection de l'éparchie maronite du Canada. Après cette érection, les évêques éparchiaux ont tenté de créer les structures nécessaires et suffisantes pour leur éparchie. Ces efforts feront l'objet de la deuxième partie du deuxième chapitre.

Il y sera question également des paroisses, de leurs territoires, des curés de paroisse et des défis de la pastorale; puis de la fondation de l'éparchie maronite, des évêques éparchiaux, du tribunal ecclésiastique et des structures financières de l'éparchie.

2.2.1. Paroisses et prêtres sous les ordinaires latins

Cette deuxième partie du deuxième chapitre traite des paroisses maronites sous juridiction latine; de l'évolution de celles se trouvant au Canada après la naissance de l'éparchie maronite; et enfin, des problèmes rencontrés au fil des années. Cela amènera à étudier les structures ecclésiales de l'éparchie.

Pour cette étude, peu de sources sont disponibles. En premier lieu, il y a le livre¹⁴⁹ publié par l'éparchie maronite au Canada à l'occasion de la visite du patriarche maronite à Montréal, en 2003. Cet ouvrage relate brièvement l'histoire des maronites, le portrait de leur Patriarche, leur immigration au Canada, et enfin expose l'historique de leurs paroisses depuis leur arrivée au Canada. L'importance de ce dernier point réside dans le fruit des rapports envoyés de toutes les paroisses maronites au Canada. Les événements et les faits cités dans ce livre serviront de trame de fond à notre exposé.

Par ailleurs, dans le souci de respecter la méthodologie universitaire requise et d'obtenir plus de rigueur dans l'exposé, nous avons interrogé tous les prêtres encore vivants qui se sont succédés au gouvernement des paroisses maronites du Canada et ce, depuis la naissance de ces dernières¹⁵⁰.

La majorité de ces prêtres vivent toujours au Canada où ils continuent de desservir les paroisses maronites. Les autres habitent présentement au Liban, en Égypte, au Mexique et en Australie.

¹⁴⁹ *L'Église maronite au Canada*, Montréal, l'éparchie maronite à Montréal, 2003.

¹⁵⁰ Nous avons eu la chance de rencontrer de nombreux prêtres qui servent toujours les paroisses maronites au Canada, durant la retraite spirituelle annuelle en mars 2007; de même que plusieurs de ceux qui ont changé de paroisses. Chacun des entretiens a duré en moyenne deux heures. D'autres occasions se sont présentées d'interroger les prêtres qui ont quitté le Canada, notamment l'évêque maronite au Mexique, Mgr Georges Younes, qui avait servi à Montréal de 1984 à 1988; le révérend père Joseph Charbel qui avait servi à Montréal de 1986 à 1991 et qui vit actuellement en Australie; l'actuel évêque maronite d'Égypte qui servi à Montréal avant l'érection de l'éparchie maronite au Canada; et finalement, les prêtres Antoine Sleiman, Joseph Kamar, Louis Hajj, Claude Nadra et Jean Slim, désormais au Liban. Ces derniers sont membres de la même Congrégation que nous. Le résultat en vaut la peine : les informations de ces rencontres ont permis de faire la lumière sur de nombreux points utiles à la présente recherche.

A- Halifax, Nouvelle-Écosse¹⁵¹

En 1907, la communauté maronite de New Glasgow en Nouvelle-Écosse invitait le père maronite Louis Soaib à s'installer chez elle. Avec l'accord de l'évêque latin d'Antigonish, le père Soaib fonda la paroisse Saint-Joseph. Deux ans plus tard, toujours avec l'accord de l'évêque, il quitta cette paroisse, devenue trop petite, pour s'établir à l'église Saint-Patrick de Sydney. De là, il servit la communauté maronite jusqu'en 1951. Il mourut en 1955. Dans les années 1960, l'église Saint Patrick a été transformée en musée du patrimoine maronite : cette institution témoigne de l'admirable travail accompli par ce prêtre et ses successeurs dans les domaines religieux et social, et ce depuis plus d'un siècle.

En 1979, la Congrégation orientale demandait à un prêtre d'origine libanaise, qui résidait alors en Allemagne, Kheirallah Aoukar, d'aller fonder une paroisse pour la communauté maronite de Halifax en Nouvelle-Écosse. Malgré les obstacles et les difficultés rencontrés au sein de la communauté, la paroisse de Notre-Dame du Liban à Halifax-Darmouth fut érigée. Le père visita également les communautés maronites de Sydney, NÉ, Saint John et Fredericton, NB, et Charlottetown, Île-du-Prince-Édouard. En 1984, il fonda la paroisse Saint-Charbel à Fredericton ; depuis lors, cette église est devenue une paroisse indépendante.

En 1981, le père Aoukar décida avec la communauté de construire une église pouvant accueillir 500 personnes, sur la rue Dutch Village à Halifax, ainsi qu'une grande salle paroissiale. Celle-ci fut inaugurée le 8 juillet 1982, et l'église le 4 novembre 1984.

¹⁵¹ Entretien avec Mgr Kheirallah Aoukar qui a servi la communauté maronite à Halifax, N.É, de 1979 à 2007.

B- Ottawa, Ontario¹⁵²

Jusqu'en 1972 les maronites d'Ottawa fréquentaient les églises melkites parce qu'ils étaient trop peu nombreux pour avoir leur propre église. Leur communauté décida éventuellement de se détacher des melkites en fondant une association maronite. Celle-ci devait fournir la base nécessaire pour justifier l'embauche d'un prêtre maronite qui viendrait de Montréal tous les dimanches pour célébrer la messe et s'occuper d'autres tâches paroissiales. Ce ministère fut assuré successivement par les pères Elias Al Najjar, François Eid et Boutros Tarabay. Le père Semaan Abou Abdou fut le premier à résider à Ottawa même, à proximité de l'église que l'association maronite avait louée au diocèse latin pour y célébrer la messe et les autres sacrements. L'édifice est aujourd'hui devenu l'église Saint-Clément, affectée à la paroisse tridentine d'Ottawa.

C- Montréal, Québec¹⁵³

C'est dans les années 1960 qu'a eu lieu le grand exode des maronites d'Égypte vers Montréal. Arrivé dans la foulée de cet événement, le père Elias Najjar, de l'Ordre mariamite, jeta les bases de la première paroisse maronite dans cette ville, sous la juridiction des autorités ecclésiastiques latines. La communauté en question se réunissait pour les offices dans la petite église des Sœurs de Notre-Dame-du-Salut, rue Côte-Vertu.

¹⁵² Entretiens avec Mgr François Eid, évêque de l'éparchie maronite en Égypte en octobre 2007; en octobre 2007 au Liban, avec les pères Boutros Tarabay et Semaan Abou Abdou, actuellement supérieur général de l'Ordre maronite mariamite.

¹⁵³ Entretien téléphonique avec le père Elias Najjar.

D- Québec, Québec¹⁵⁴

En 1980, durant les tragiques événements de la guerre du Liban, le père François Doumit vint séjourner provisoirement à Québec, à l'invitation d'un confrère québécois avec qui il avait correspondu. Quelques maronites déjà établis dans la région apprirent alors que ce prêtre était de passage dans leur ville d'adoption et ils vinrent lui demander de demeurer auprès d'eux. L'immigration permanente n'était toutefois pas dans les plans de ce dernier.

Pour souligner le sérieux de leur démarche, les maronites de Québec amenèrent le père Doumit, presque de force, à l'archevêché. Ils exposèrent leur situation à l'archevêque, qui était alors le cardinal Maurice Roy, ainsi que leur vif désir de retenir le père Doumit comme aumônier de leur communauté. En effet, la communauté maronite augmentait en nombre de jour en jour, accueillant des Libanais qui fuyaient la guerre. De plus, des dizaines d'étudiants venaient poursuivre leurs études en français à l'Université Laval.

Le cardinal accéda à la demande de la communauté maronite. Ne voulant pas contrarier la volonté du cardinal ni contrecarrer les aspirations légitimes des maronites de Québec, le père Doumit finit par accepter.

Tel fut le point de départ de la paroisse maronite Notre-Dame-du-Liban à Québec. Le père Doumit partait de presque rien, appuyé seulement par une poignée de maronites zélés qui tenaient à conserver leur rite, leurs traditions et leurs coutumes. Il releva tout de

¹⁵⁴ Entretien avec le père Doumit en avril 2007.

même le défi de rassembler autour de lui la communauté maronite, de sorte que la coupure avec le passé laisse moins de souffrances.

E- Windsor, Ontario

1- Église Saint-Pierre¹⁵⁵

Poussés par leur foi et leur zèle, les premiers immigrants maronites de Windsor construisent l'église Saint-Pierre dans les années 1920. Leur premier pasteur fut Mgr Pierre Farrah. Ce dernier, venu de Hasroun (Liban) au mois de septembre 1923, s'était vu confier par Mgr Fallon le ministère auprès des ressortissants libanais du diocèse de London. La construction de l'église fut terminée à temps pour y célébrer la fête de Saint Maron, le 9 février 1924.

Venu de la paroisse Saint Maron de Minneapolis, le père Sylwan Abou Jaoudé, de l'Ordre des Antonins, succéda à Mgr Farrah et demeura au service de la paroisse Saint-Pierre jusqu'à sa mort, survenue en 1953. Ses successeurs furent les pères John Dahdah, Jean Sader, César Achkar et Georges Abi Fadel.

2- Monastère Saint-Charbel¹⁵⁶

Le monastère de Saint-Charbel de Windsor fut érigé en 1977. Le fait que des services de pastorale étaient déjà dispensés à Windsor par les pères Antonins maronite

¹⁵⁵ Entretiens avec les pères de l'Ordre antonin libanais : Jean Sader et Georges Abi Fadel, octobre 2007.

¹⁵⁶ Entretiens avec les pères Antonins Hanna Sader, Charbel Chidiac, actuellement assistant général de l'Ordre des Antonins maronites et Nohra Seif, avril 2007.

poussa Mgr Emmett Carter, évêque de London à l'époque, à faire appel à l'Ordre des Antonins maronites pour répondre aux besoins des immigrants. Cette situation a duré jusqu'en 1987.

F- London, Ontario¹⁵⁷

L'histoire des maronites à London remonte à 1967. À l'époque, seulement six familles maronites demeuraient dans la région. À partir du moment où le père Jean Dahadah devint curé de Saint-Pierre à Windsor, presque tous les pères qui œuvraient dans cette paroisse sont venus périodiquement à London célébrer différents offices pour la petite communauté locale.

Certaines années, on célébrait les Rameaux dans une église, le Vendredi saint dans une autre et Pâques dans une troisième. Cette situation dura jusqu'à l'arrivée à Windsor du père Joseph Salameh, qui commença à desservir cette communauté à partir de 1990.

2.2.2. Paroisses et prêtres après l'érection de l'éparchie maronite

A- Paroisse Notre-Dame du Liban de Halifax, en Nouvelle-Écosse¹⁵⁸

Après avoir construit une église avec la collaboration efficace de la communauté en 1982, le père Aoukar, curé de la paroisse, lui ajouta une grande salle paroissiale. Le 5

¹⁵⁷ Cf. la note 6.

¹⁵⁸ Entretien en 2007 avec Mgr Kheirallah Aoukar et entretien avec le père Pierre Azzi curé de cette paroisse depuis 2007.

novembre 1984, c'est le premier évêque éparchial de l'éparchie maronite du Canada, Mgr Elias Chahine, qui procéda à la consécration de la nouvelle église.

En 1996, la décision fut prise d'agrandir l'église, devenue trop petite pour répondre aux besoins de la communauté grandissante : c'est le second évêque éparchial de l'éparchie maronite du Canada, Mgr Georges Abi Saber, qui en donna la permission. Le 1^{er} novembre 1997, Mgr Joseph Houry, troisième évêque éparchial, présidait à la cérémonie d'inauguration. Actuellement (2009), c'est le père Pierre Azzi qui est le curé de cette paroisse.

On distingue dans cette paroisse :

1°- les structures canoniques : le curé, le conseil paroissial et le conseil économique.

2°- les autres structures : la formation du mouvement apostolique marial; la fondation de la Congrégation des filles; la chorale; la préparation à la première communion.

3°- Les activités diverses : des séances mensuelles d'études bibliques; une retraite biblique mensuelle; une célébration annuelle liturgique pour les jeunes; les cérémonies de la fête de la Sainte Vierge.

B- Paroisse St Charbel à Ottawa, Ontario¹⁵⁹

Au début de 1983, à l'époque où Mgr Elias Chahine était le premier évêque éparchial de l'éparchie maronite au Canada, le comité maronite de la paroisse, sous la direction du père Georges Jalkh, commençait à prendre des décisions pour finalement acheter une église. Mais cette église était trop petite et le nombre des familles réfugiées maronites a augmenté en conséquence de la guerre au Liban. L'achat d'une église plus vaste s'imposait donc, et ce fut l'église actuelle, en 1994.

En 2002, la paroisse a acheté une école et un terrain contigus, qui ont été dédiés à Saint Neematallah Hardini¹⁶⁰. À cette époque, Mgr Joseph Khoury était déjà évêque éparchial de l'éparchie maronite. Depuis 1986 jusqu'à aujourd'hui, le père Raymond Hanna a assumé sans interruption la fonction de la charge pastorale auprès des paroissiens de la paroisse Saint-Charbel.

On distingue dans cette paroisse :

1°- les structures canoniques : le curé, le conseil paroissial et le conseil économique.

2°- les autres structures : l'aménagement des cimetières de Saint Charbel avec la statue du saint à l'entrée; la formation du mouvement apostolique marial; l'assise de la Congrégation du Sacré-Cœur-de-Jésus; la fondation de la Congrégation des filles des

¹⁵⁹ Entretiens avec le père Georges Jalkh, membre de l'Ordre libanais maronite, en octobre 2007; avec Mgr Raymond Hanna, curé de la paroisse depuis 1986.

¹⁶⁰ Après Saint Charbel et Sainte Rafca, Neematallah Hardini est le troisième saint de l'Église maronite canonisé par le Pontife romain.

l'Immaculée-Conception; la création du mouvement des Chevaliers de la Vierge; la préparation à la première communion.

3°- Les activités diverses : l'érection d'une statue de la Vierge Marie; la formation d'un comité de rassemblement des familles autour de la Vierge Marie; des séances mensuelles d'études bibliques; une retraite biblique mensuelle; une célébration annuelle liturgique en plein air; les cérémonies des fêtes de Saint Maron et de Saint Charbel; le récital de Noël.

C- La Cathédrale de Saint-Maron à Montréal, Québec¹⁶¹

Le premier évêque éparchial, Mgr Elias Chahine, a transféré le siège de la paroisse que tenaient les pères Elias Najjar et François Eid vers la juridiction latine sur la Rue de la Miséricorde. Plusieurs prêtres se sont succédé à la tête de la paroisse ainsi resituée : Antoine Souleiman, Georges Abi Younes, l'évêque éparchial actuel de l'éparchie maronite au Mexique, et Joseph Charbel. En 1993, la paroisse se déplaçait à nouveau pour s'établir au 1015 de la Rue Bélanger Est : nous étions alors sous le gouvernement éparchial de Mgr Georges Abi Saber. La paroisse était alors desservie par les pères Edmond Tanios et Assaad Johar de l'Ordre libanais maronite, ainsi que par le père Richard Daher. En 1997, Mgr Joseph Khoury, l'évêque actuel de l'éparchie, érigeait la paroisse Sainte-Odile, devant être desservie par le père Sami Farah, et ce afin de

¹⁶¹ Entretiens avec l'actuel évêque de l'éparchie maronite en Égypte Mgr François Eid; avec l'évêque actuel au Mexique, Mgr Georges Abi Youne; avec les pères de l'Ordre libanais maronite : Antoine Sleiman, Joseph Charbel, Jean Slim, Edmond Tanios et Assaad Johar; avec le père Sami Farah, qui dessert toujours la Cathédrale Saint- Maron à Montréal.

rassembler en une même communauté tous les fidèles des zones nord et ouest de la ville de Montréal et de sa banlieue.

Grâce à la médiation directe du Cardinal Jean-Claude Turcotte, archevêque latin, et à ses collaborateurs, l'éparchie a pu enfin édifier sa propre cathédrale dans la belle église Sainte-Madeleine Sophie-Barat. Cette réalisation a vu le jour en 2001, grâce à une méthode de participation pastorale d'un grand niveau de solidarité réciproque, car cette église dessert à la fois l'ensemble des catholiques de rite latin et la communauté maronite. Aux côtés de l'évêque c'est encore le père Sami Farah qui s'en occupe.

On distingue dans cette paroisse :

1°- les structures canoniques : le curé, le conseil paroissial et le conseil économique.

2°- les autres structures : le mouvement apostolique marial; les scouts de Saint-Marion; le groupe des dames; la chorale; la préparation à la première communion.

D- Monastère et paroisse Saint-Antoine-le-Grand à Montréal, Québec¹⁶²

La présence active des moines de l'Ordre libanais maronite au milieu des Libanais du Canada résulte d'un désir de répondre à divers besoins : celui de calmer les inquiétudes suscitées par le dépaysement, la nécessité de venir en aide à un peuple en détresse l'accompagner dans son cheminement et sa réponse au message de l'Évangile. Dans la poursuite de ces objectifs, l'Ordre acheta le monastère Saint-Antoine-le-Grand à

¹⁶² Entretiens avec l'Abbé Paul Naaman, supérieur général de l'Ordre libanais maronite en 1984, date de l'achat du monastère; avec les supérieurs de ce monastères : Père Antoine Sleiman, Père Louis Hajj, Ziad Sakr, Antoine Tahan; tous interrogés en octobre 2007 au Liban.

Montréal le 20 juillet 1984, répondant ainsi aux exigences du premier évêque de l'éparchie maronite du Canada, Mgr Elias Chahine. Cela se passait à l'époque où le père Paul Naaman était supérieur général de l'Ordre.

Le monastère a servi de relais aux nouveaux immigrants venus de la mère patrie. Il logeait des gens qui n'avaient plus rien durant des mois en attendant qu'ils puissent retrouver l'indépendance matérielle à laquelle ils aspiraient. Jusqu'à présent, le monastère est demeuré un lieu de repos et d'accueil, un lieu où l'on peut découvrir le patrimoine libanais et les coutumes et traditions libanais et maronites les plus authentiques et les plus pures.

Voici la liste des supérieurs qui se sont succédés au monastère Saint-Antoine-le-Grand depuis sa fondation : les pères Antoine Sleiman, Nemtallah Aoun, Louis Hajj, Jean Slim, Ziad Sakr, Antoine Tahan et Talal Hachem. Notons toutefois que ce n'est qu'à l'époque de Mgr Georges Abi Saber que l'église du monastère a été érigée en paroisse. Depuis, les supérieurs du monastère sont aussi les curés de la paroisse.

On distingue dans cette paroisse :

1°- les structures canoniques : le curé¹⁶³, le conseil paroissial et le conseil économique.

2°- les autres structures : centre de préparation au mariage; la fondation de la Congrégation des Dames; la chorale; la préparation à la première communion.

3°- Les activités diverses : prédications de retraites; formation d'un groupe de prière; création d'une troupe de scouts; catéchèse; des séances mensuelles d'études

¹⁶³ Le supérieur du monastère est toujours le curé de la paroisse.

bibliques; une retraite biblique mensuelle; conférences portant sur la Bible et l'histoire de l'Église; films religieux; veillées évangéliques; rassemblement de la communauté à divers occasions religieuses ou nationales; soirées consacrées au chant et à la musique orientales; soirées de poésie religieuse et littéraire; école de langue arabe; école de langue syriaque; garderie d'enfants pendant les célébrations religieuses et sociales.

E- Paroisse Saint-Pierre à Windsor, Ontario¹⁶⁴

À l'arrivée du premier évêque éparchial maronite en 1982, la paroisse St Pierre était déjà bien organisé et ce depuis 1920, comme on l'a vu plus haut. C'est le père Georges Abi Fadel qui desservait la paroisse en 1982. Arrivé de Québec en 1990, le père Salameh en prit à son tour les commandes. En 1992, M. Raymond Madi, un paroissien de la deuxième génération libanaise au Canada, était ordonné diacre par Mgr Georges Abi Saber.

Tout récemment, et avec l'accord et l'appui de Mgr Khoury, la paroisse a acheté deux nouvelles propriétés. Au mois de juillet 2000, un rêve longtemps caressé s'est transformé en réalité : la communauté se portait acquéreur de l'église Sainte-Claire-d'Assise et de son presbytère. Le 23 mars 2001, le Cardinal Nasrallah Boutros Sfeir, patriarche maronite, en sa visite au Canada, consacrait la nouvelle église en présence de Mgr Khoury. Le père Joseph Salameh est toujours le pasteur de cette paroisse.

¹⁶⁴ Entretien avec Mgr Salameh, curé de la paroisse de 1990 à 2007.

On distingue dans cette paroisse :

1°- les structures canoniques : le curé (avec un diacre), le conseil paroissial et le conseil économique.

2°- les autres structures : le mouvement apostolique marial; le groupe des dames; la chorale; la préparation à la première communion.

F- Monastère et paroisse Saint-Charbel à Windsor, Ontario¹⁶⁵

La construction d'une église est devenue une nécessité par suite de l'augmentation du nombre des fidèles et la nécessité de répondre à leurs besoins spirituels. Toutes les circonstances étaient réunies pour concrétiser ce dessein. Ratifié conjointement par le deuxième évêque maronite au Canada, Mgr Abi Saber, et le supérieur général de l'Ordre des Antonins, l'abbé Paul Tannouri, le projet fut mené à terme et la bâtisse vit le jour au mois de mars 1991. Voici la liste des pères qui se sont succédés à la tête de cette paroisse : Paul Atia, Philémon Selwan, Maroun Aboujaoudé et Nohra Seif. Ce dernier y assure encore aujourd'hui la fonction de curé.

On distingue dans cette paroisse :

1°- les structures canoniques : le curé¹⁶⁶, le conseil paroissial et le conseil économique.

¹⁶⁵ Entretiens avec le père Nohra Seif en avril 2007; avec le père Maroun Aboujaoudé en janvier 2008.

¹⁶⁶ Le supérieur est le curé de paroisse.

2°- les autres structures : le mouvement apostolique marial; le groupe des dames; la chorale; la préparation à la première communion.

3°- Les activités diverses : création d'une troupe de scouts; catéchèse; des séances mensuelles d'études bibliques; une retraite biblique mensuelle; prédications de retraites; formation d'un groupe de prière; conférences portant sur la Bible et l'histoire de l'Église; films religieux; veillées évangéliques.

G- Paroisse Saint-Charbel à Fredericton, Nouveau-Brunswick¹⁶⁷

Le nombre des maronites à Fredericton atteint les 275 paroissiens, parmi lesquelles une famille de l'Église melkite. La paroisse de Saint-Charbel, à Fredericton, est donc une petite communauté.

Les fidèles qui la fréquentent ne sont pas nombreux. En outre, cette paroisse, située au 299 Argyle Street, a été fondée assez récemment, à l'époque de Mgr Khoury. Plusieurs de ses fidèles ignorent complètement la langue arabe et d'autres vivent dans l'indifférence religieuse. Le curé de cette paroisse est le père Habib Youssef.

On distingue dans cette paroisse :

1°- les structures canoniques : le curé, le conseil paroissial et le conseil économique.

2°- les autres structures : la formation du mouvement apostolique marial; la chorale; la création du mouvement des Chevaliers de la Vierge; la préparation à la première communion.

¹⁶⁷ Entretien avec le père Habib Youssef en avril 2007.

3°- Les activités diverses : l'érection d'une statue de la Vierge Marie; la formation d'un comité de rassemblement des familles autour de la Vierge Marie; des séances mensuelles d'études bibliques; une célébration annuelle liturgique en plein air; les cérémonies de la fête de Saint Charbel.

H- Paroisse Saint-Antoine à Leamington, Ontario¹⁶⁸

La communauté maronite de Leamington a fondé la paroisse Saint-Antoine au cœur de l'éparchie maronite sous le règne éparchial de premier évêque maronite au Canada, Mgr Elias Chahine. C'est le père Georges Abi Fadel qui a, le premier, desservi cette paroisse. Puis le père Georges Zina lui a succédé pendant neuf ans : c'est lui qui a fait aménager un stationnement, l'entrée et les jardins. En 1996, le père Paul Attia, des pères antonins, dirigea la paroisse pendant deux ans. À l'heure actuelle (2009), le curé de la paroisse Saint-Antoine est le père Elie Zoueïn et ce, depuis 1998.

On distingue dans cette paroisse :

1°- les structures canoniques : le curé, le conseil paroissial et le conseil économique.

2°- les autres structures : la chorale; la création du mouvement des jeunes; la préparation à la première communion.

3°- Sur le plan spirituel, les messes et les neuvaines, les processions et les pèlerinages nourrissent l'âme des paroissiens jeunes et vieux. Cette paroisse s'occupe d'une façon particulière des jeunes, en veillant à leur apporter toute l'aide et

¹⁶⁸ Entretien avec le père Elie Zoueïn en avril 2007.

l'encadrement nécessaires. Au plan matériel, et grâce à la générosité des paroissiens, beaucoup de travaux ont été effectués : la réfection de tabernacle et de l'autel; la rénovation du presbytère et de la grande salle de l'église; la rénovation du monument consacré à Notre-Dame du Liban; l'aménagement d'un chemin de croix; l'installation d'une rampe d'accès pour handicapés.

I- Paroisse Notre-Dame-du-Liban à Toronto, Ontario¹⁶⁹

Cette paroisse est née en 1979, c'est-à-dire avant l'érection de l'éparchie maronite du Canada. Sa fondation répond à une demande présentée par la communauté maronite de Toronto à Mgr Emmett Carter, archevêque de Toronto, et ce sont les moines antonins maronites qui s'en sont d'abord chargés. Après l'érection de l'éparchie maronite en 1982, la paroisse s'est organisée et s'est agrandie sous la gouverne du père Charbel Chidiac, prêtre antonin.

Les paroissiens ne sont pas tous maronites; on retrouve parmi eux des melkites et des grecs orthodoxes, ainsi que des arméniens. Au début, la paroisse comptait 50 familles. Aujourd'hui, le registre des baptêmes contient un millier de notices de baptêmes, et ce nombre ne couvre pas toute la communauté maronite du Grand Toronto et des banlieues. Les curés qui se sont succédés au service de cette paroisse après le père Charbel Chidiac sont le père Maroun Abou Jaoudé, le père Michel Rouhana et le père Emmanuel Nakhlé, encore en poste à l'heure actuelle (2009).

¹⁶⁹ Entretiens avec le père Charbel Chidiac en octobre 2007; avec le père Maroun Abou Jaoudé en janvier 2008; avec le père Rouhana en octobre 2007; avec le père Emmanuel Nakhlé en avril 2007.

On distingue dans cette paroisse :

1°- les structures canoniques : le curé, le conseil paroissial et le conseil économique.

2°- les autres structures : la formation du mouvement apostolique marial; la fondation de la Congrégation des filles; la chorale; la préparation à la première communion.

3°- Les activités diverses : des séances mensuelles d'études bibliques; une retraite biblique mensuelle; une célébration annuelle liturgique pour les jeunes; les cérémonies de la fête de la Sainte Vierge; des concerts dans les grandes fêtes.

J- Paroisse Saint-Élie à London, Ontario¹⁷⁰

Après quelques messes célébrées par le père Joseph Salameh, curé de la paroisse St Pierre à Windsor, la communauté maronite de London trouva une église à vendre en 1998. Le 20 juillet, la transaction était conclue et l'église prenait le nom de Saint Élie. Au début, on devait célébrer les messes dans la salle de l'église, car celle-ci avait besoin de rénovations. En 1999, Mgr Joseph Khoury, évêque éparchial maronite au Canada, célébra la première messe dans cette petite église qui peut accueillir environ 120 fidèles. La salle paroissiale de son côté peut accueillir de 180 à 200 personnes et le presbytère comporte trois chambres à coucher.

¹⁷⁰ Entretien avec Mgr Joseph Salameh en avril 2007.

On distingue dans cette paroisse :

1°- les structures canoniques : le curé, le conseil paroissial et le conseil économique.

2°- les autres structures : la formation du mouvement apostolique marial; la fondation de la Congrégation des filles; la chorale; la préparation à la première communion.

K- Paroisse à Calgary, Alberta¹⁷¹

Cette paroisse est née en 1996, après une visite de Mgr Joseph Khoury, évêque éparchial de l'éparchie maronite du Canada, qui nomma alors le prêtre Miled Zein premier curé de la paroisse. Le nouveau pasteur s'est employé à mettre sur pied divers organismes : un conseil chargé de s'occuper des questions financières de la paroisse; un conseil pastoral regroupant un comité des activités culturelles, un comité des affaires sociales et un comité liturgique, chargé de veiller à la bonne marche des célébrations et des offices divins.

Le nombre des familles maronites qui vivent à Calgary ne dépasse pas la trentaine. À eux viennent s'ajouter un certain nombre de familles chrétiennes orientales appartenant à d'autres Églises en communion avec Rome. Après quelques temps, le père Miled Zein ayant quitté la ville, c'est le père Joseph Feghali qui l'a remplacé, mais seulement pour sept mois, suivi par le père Esber Antoun, qui a enfin été officiellement nommé curé de la paroisse en 1999.

¹⁷¹ Entretiens avec le père Miled Zein au Liban en octobre 2007; avec le père Esber Antoun durant la retraite spirituelle en avril 2007.

On distingue dans cette paroisse :

1°- les structures canoniques : le curé, le conseil paroissial et le conseil économique.

2°- les autres structures : la chorale; la préparation à la première communion.

L- Paroisse à Edmonton, Alberta¹⁷²

Après sa nomination, Mgr Joseph Khoury a décidé, en 1996, d'ériger une paroisse maronite à Edmonton et il a désigné le père Miled Zein à titre de premier curé de cette paroisse. Ce dernier a alors mis sur pied un organisme chargé de s'occuper des questions financières, ainsi qu'un conseil pastoral qui comprend un comité social, un comité des statistiques, et un comité qui veille à la bonne marche de la vie spirituelle de la paroisse.

On estime à soixante le nombre des familles maronites dans cette paroisse. Viennent se joindre aux maronites une multitude de famille appartenant à des Églises sœurs, comme les chaldéens, les syriaques et les melkites. Depuis que le père Zein a quitté la paroisse, le père Esber Antoun a pris la relève : il est curé de la paroisse depuis 1999.

On distingue dans cette paroisse :

1°- les structures canoniques : le curé, le conseil paroissial et le conseil économique.

2°- les autres structures : la formation du mouvement apostolique marial; la chorale; la préparation à la première communion.

¹⁷² Entretiens avec le père Miled Zein au Liban en octobre 2007; avec le père Esber Antoun en avril 2007.

3°- Les activités diverses : des séances mensuelles d'études bibliques; une retraite biblique mensuelle; une célébration annuelle liturgique pour les jeunes; les cérémonies de la fête de la Sainte Vierge; une célébration annuelle liturgique en plein air; les cérémonies à l'occasion des grandes fêtes.

2.2.3. Problèmes rencontrés

2.2.3.1. Des paroisses sans limites définies¹⁷³

Comme elles sont paroisses personnelles qui desservent souvent de vastes territoires, les paroisses maronites au Canada ne peuvent pas adopter les structures qu'on connaît ailleurs. D'où des difficultés qui surgissent entre les différents agents pastoraux, ou qui encore découlent des communautés elles-mêmes. Cette instabilité vient compliquer la tâche nécessaire de définir les frontières géographiques des paroisses pour les rendre aussi bien territoriales que personnelles.

Il convient de signaler que les activités pastorales, sociales et culturelles des communautés maronites du Canada sont toutes structurées à peu près partout de la même façon. Les activités pastorales s'articulent partout où on s'occupe d'une chorale, de la préparation à la première communion, de la préparation au mariage et au baptême, des

¹⁷³ Entretiens avec Mgr Elias au Liban en octobre 2007; avec Mgr Kheirallah Aoukar en avril 2007. Le premier a été le vicaire général à l'époque du premier évêque Mgr Elias Shahine; le deuxième, le vicaire général à l'époque du second évêque, Mgr Abi Saber.

associations culturelles, des cours d'enseignement de la langue arabe, des veillées évangéliques, des mouvements pour jeunes, des congrégations mariales, des associations de bénévoles, du mouvement scout et de l'enseignement de la catéchèse aux enfants.

De même, les paroisses sont presque partout confrontées aux mêmes obstacles : l'éparpillement géographique des fidèles, le travail dominical et la course à la consommation, le manque de lieux de culte propres, surtout dans les grandes villes comme Montréal et Toronto, le problème des communications linguistiques au plan de la liturgie, de la catéchèse et des réunions paroissiales et enfin la solitude ou l'anonymat des paroissiens.

2.2.3.2. Des curés de paroisse aux sollicitudes multiples ¹⁷⁴

La situation du clergé maronite en service pastoral est assez particulière. Tout d'abord, il faut signaler que les prêtres travaillent dur pour garder la communauté unie, et ce surtout en dehors de Montréal. Leurs tâches dépassent les devoirs d'un simple curé de paroisse, parce qu'ils doivent s'occuper d'activités sociales et de politique maronite et libanaise. De plus, parmi les douze prêtres qui travaillent dans l'éparchie, trop peu ont reçu une formation dans un séminaire diocésain, alors qu'un seul a suivi des cours au séminaire à titre d'externe. De plus, l'éparchie regroupe deux curés religieux de l'Ordre libanais maronite et de l'Ordre antonin maronite.

¹⁷⁴ Entretiens avec Mgr Elias Hayek au Liban en octobre 2007; avec Mgr Kheirallah Aoukar en avril 2007; Synthèse de tous les entretiens avec le curés de paroisse.

Les curés de paroisse au Canada proviennent exclusivement du Liban. En plus des prêtres diocésains, on compte les membres de deux ordres religieux : l'Ordre libanais maronite à Montréal, et l'Ordre antonin maronite, qui s'est installé à Windsor et à Toronto, et ce bien avant la fondation de l'éparchie. La majorité des paroisses est desservie par un curé résident. À Calgary et à Edmonton, ainsi qu'à London, le service pastoral souffre du manque de prêtres. Tous les prêtres, en plus de disposer de moyens de transport et de jouir des droits d'étyle, touchent un salaire mensuel de 1 500 dollars canadiens (2009).

2.2.3.3. Le défi de la pastorale¹⁷⁵

Les maronites arrivés récemment au Canada sont eux aussi confrontés aux problèmes qui affectent les pays nord-américains : le déclin de la famille; le divorce civil, les unions libres; l'effritement des noyaux familiaux; la solitude des personnes âgées et non actives, l'isolement imposé aux personnes actives par le régime de travail. Tout cela comporte un grand changement de mœurs et un appel au rigorisme personnel et social de beaucoup de fidèles. L'Église doit donc adopter une nouvelle stratégie pastorale.

Les idées et autres influences antichrétiennes s'insinuent de plus en plus dans la société et risquent d'affecter la foi et les mœurs de nombreux croyants, dont la formation chrétienne est souvent fragile et fragmentaire. Les mariages mixtes avec les orthodoxes et

¹⁷⁵ Cf. *L'Église maronite au Canada*, Montréal, l'éparchie maronite à Montréal, 2003, p.35; Entretiens avec Mgr Elias Hayek au Liban en octobre 2007; avec Mgr Kheirallah Aoukar en avril 2007.

les protestants sont fréquents. Les mariages avec les musulmans commencent à se répandre.

Sur le plan social, on observe une activité fiévreuse des partis politiques structurés au Liban. Quelques-uns de leurs membres ont quitté le pays pour s'établir à l'étranger. Les visites de certains leaders libanais effectuées à l'étranger fait renaitre en eux la nostalgie du passé, ce qui les pousse à s'organiser et à commencer à créer des groupes de rencontres et de discussion.

2.2.4. Fondation de l'éparchie : structure ecclésiale et gouvernement¹⁷⁶

L'éparchie maronite du Canada, fondée en 1982, a été successivement gouvernée par Mgr Elias Chahine (1982 – 1990), par Mgr Georges Abi-Saber (1990 - 1996) et par Mgr Joseph Khoury, l'actuel évêque de l'éparchie. Entre les mandats de Chahine et d'Abi-Saber, il y eut une période tourmentée d'administration par intérim, celle de Mgr Elias El-Hayek, vicaire général de Mgr Chahine. Également entre le deuxième et troisième mandat, il y a une autre administration ad intérim, celle de Mgr Kheirallah Aoukar, vicaire général de Mgr Abi-Saber.

¹⁷⁶ Cf. *L'Église maronite au Canada*, p. 32.

2.2.4.1. Les évêques éparchiaux du Canada

Mgr Elias Chahine (1982 – 1990) : le mandat de Mgr Chahine a été marqué par la volonté de constituer un nombre suffisant de paroisses. L'évêque ne disposait toutefois pas des fonds nécessaires pour une telle entreprise : il comptait sur des dons et des prêtres, ce qui a amené l'éparchie à contracter de lourdes dettes. La gestion financière sous son épiscopat a soulevé des questions parmi les fidèles.

À cette époque, les groupes sociaux constitués au sein de la communauté ne se sont pas beaucoup intéressés aux affaires de l'éparchie : les prêtres étaient impressionnés par la générosité de leur évêque, tandis que les fidèles notaient plutôt les problèmes d'administration. Les personnes en charge ne semblent pas s'être préoccupées de doter l'éparchie d'une curie éparchiale compétente : les structures de gouvernement de l'éparchie n'ont donc pas pu être mises en place de façon complète ni définitive.

En outre, Mgr Chahine s'est affronté aux Ordres religieux qui œuvraient au sein de l'éparchie : les Mariamites de Montréal ont dû quitter le Canada; ils ont été remplacés par l'Ordre libanais maronite. À Windsor et à Toronto, un conflit ouvert opposa publiquement l'évêque à l'Ordre antonin. Ce conflit a résulté en une scission de la communauté de Windsor en deux groupes, provoquant un scandale qui a profondément ébranlé les milieux libanais et canadiens. C'est dans ce contexte peu favorable que le monastère Saint Charbel à Windsor a vu le jour. La construction d'une église « paroissiale » à l'intérieur même du monastère a consacré la division de la communauté,

au détriment de l'unité des fidèles, réunis en principe au sein de la paroisse Saint-Pierre¹⁷⁷.

Mgr Elias el-Hayek : la gestion de Mgr El-Hayek en tant qu'administrateur a duré peu de temps. Elle fut cependant marquée par des opérations administratives et financières qui ont troublé la communauté, dont, en particulier, l'aliénation du complexe immobilier de la cathédrale Saint-Maron à Montréal et de l'église Notre-Dame-du-Liban à Québec. Ces opérations, jugées nécessaires pour rembourser les dettes amassées par l'administration précédente, ont jeté les troubles parmi les fidèles, ce qui n'a pas été sans avoir une incidence sur leur générosité¹⁷⁸.

Mgr Georges Abi-Saber (1990 – 1996) : le mandat de Mgr Abi-Saber s'est caractérisé par la prise en charge du gouvernement de l'éparchie et du service pastoral à Montréal par des religieux de l'Ordre libanais maronite. Ce transfert, qui a posteriori a paru improvisé, a compromis l'action pastorale de l'évêque. Le bruit s'est répandu dans le clergé et parmi les fidèles que leur pasteur n'aimait pas son poste au Canada. Cette attitude a conditionné son gouvernement et bloqué ses initiatives. Les religieux ont paru ainsi disposer librement du gouvernement de l'éparchie.

Selon les informations disponibles, les moines se sont alors considérés comme les seuls responsables de l'éparchie; ils auraient même caressé l'idée d'en devenir un jour les gestionnaires. Ces rumeurs ont naturellement entraîné un déséquilibre au sein de l'éparchie. Voyant la crise pointer à l'horizon, l'évêque, déprimé et impuissant à corriger

¹⁷⁷ Ibidem; Entretien avec Mgr Elias Hayek, en octobre 2007; avec Mgr Kheirallah Aoukar, et avec les pères antonins Nohra Seif et Emmanuelle Nakhlé en avril 2007.

¹⁷⁸ Entretien avec Mgr Elias Hayek au Liban en avril 2007.

la situation, désigna Mgr Khairallah Aoukar, son vicaire général et curé à l'époque, de la paroisse Notre-Dame-du-Liban à Halifax, à titre d'administrateur de l'éparchie. Peu de temps après, cette nomination était révoquée et Mgr Abi-Saber ne tardait pas à présenter sa démission au Saint Siège, qui l'accepta¹⁷⁹.

Mgr Joseph Khoury (1996 - ...) : le 5 février 1996 le Pontife romain acceptait la démission de Mgr Georges Abi-Saber et nommait le Visiteur apostolique de l'Europe, Mgr Joseph Khoury, administrateur apostolique de l'éparchie maronite au Canada. Mgr Abi-Saber se retira alors de la scène administrative de l'éparchie pour rentrer définitivement au Liban. L'arrivée à Montréal de l'Administrateur apostolique permettait d'assurer la continuité du gouvernement de l'éparchie. L'action entamée par Mgr Khoury, d'abord à titre d'Administrateur apostolique pendant un an, puis comme évêque éparchial, visait à mettre en place les structures nécessaires d'un gouvernement central et à réviser les structures des paroisses pour restaurer la confiance et l'intérêt des fidèles envers leur Église.

Il s'avérait en outre nécessaire et important d'harmoniser la pastorale maronite avec celle de l'Église latine locale, en établissant des bons rapports avec l'archevêché de Montréal, gouverné par le Cardinal Jean-Claude Turcotte. Il y allait aussi du prestige et de la bonne réputation des maronites d'entretenir de bonnes relations avec les évêques des Églises sœurs, catholiques et orthodoxes, ainsi qu'avec les chefs des groupes musulmans émigrés du Moyen-Orient. En effet, l'œcuménisme et le dialogue interreligieux dans un pays multiconfessionnel et multiculturel comme le Canada

¹⁷⁹ Cf. L'Église maronite au Canada, p. 33,

constitue un objectif d'une très grande importance. En ce qui concerne la communauté maronite, il fallait favoriser des rencontres fraternelles avec les communautés orientales sœurs, catholiques et orthodoxes, présentes à Montréal. Quant aux groupes musulmans émigrés du Moyen-Orient, le dialogue interreligieux avec eux se limite pour le moment à des rencontres d'ordre social : les chefs religieux libanais sont régulièrement invités à des agapes aux sièges de l'évêché et les maronites prennent plaisir à participer aux festivités des musulmans.

Convaincus que le dialogue entre les religions passe par le vécu quotidien, les maronites ont à plusieurs reprises appuyé des initiatives de leur évêque visant à favoriser l'esprit de compréhension et de collaboration entre les différentes communautés religieuses orientales au Canada. De plus, l'évêque actuel, habitué, comme tous les Libanais, à s'intégrer facilement à un nouveau milieu de vie social et culturel, a volontiers accepté de se joindre à la Conférence des évêques catholiques du Canada¹⁸⁰.

2.2.4.2. Première ordination sacerdotale au Canada¹⁸¹

Une première ordination sacerdotale conférée à un prêtre maronite¹⁸² au Canada a eu lieu la veille de la fête de l'Immaculée-Conception en 1997. Dans le cadre de la pastorale des vocations, l'éparchie a voulu présenter cet événement comme un point de

¹⁸⁰ Cf. *L'Église maronite au Canada*, pp. 32-34

¹⁸¹ Entretien avec le père Sami Farah durant la retraite spirituelle en avril 2007.

¹⁸² Ce prêtre est le père Sami Farah qui dessert actuellement (2009) le Cathédrale de Saint-Maron à Montréal.

départ pour relancer un appel aux jeunes qui envisagent d'accepter ce service éminent de l'Église.

L'apport du nouveau prêtre renforce l'effectif pastoral de l'éparchie. Il convient cependant d'insister sur l'obligation qui incombe à l'Église-mère, le patriarcat maronite, de prendre des engagements effectifs pour fournir un personnel qualifié aux communautés de l'émigration. Dans certains pays, et surtout au Canada où la pastorale assume des caractéristiques bien propres au continent américain, il faut que les prêtres mandatés connaissent les langues d'usage du pays et disposent d'une formation adéquate aux réalités sociales prévalentes.

2.2.4.3. Le tribunal ecclésiastique¹⁸³

Les prêtres de l'éparchie ont toujours exprimé le désir que leur Église assume elle-même la responsabilité d'administrer la justice à ses fidèles. Dans cet esprit, ils n'ont cessé d'insister sur la nécessité de créer un comité de réconciliation familiale. Cette œuvre pastorale devient de plus en plus urgente pour réconcilier les familles avant d'exposer leur demande, notamment en nullité de mariage, devant le tribunal. À l'heure actuelle, l'éparchie ne peut pas compter sur du personnel qualifié pour assurer la gestion d'un tribunal propre et dûment constitué. La mise sur pied d'un tel tribunal constitue un objectif majeur de la réorganisation de la curie éparchiale : il faut surtout que l'éparchie

¹⁸³ Cf. *L'Église maronite au Canada*, p. 34.

se mette vraiment au service des fidèles et renoue avec eux des relations pastorales approfondies, particulièrement délicates dans ce domaine.

2.2.4.4. Le rôle des laïcs au sein de l'éparchie¹⁸⁴

Les maronites du Canada ont toujours exprimé le désir de voir leur éparchie restructurer son service pastoral avec énergie et transparence, pour reprendre la place qu'ils ont depuis toujours occupée dans l'Église et dans la société. Bien que l'évêque actuel ait pris des initiatives pour rassembler les représentants de la communauté maronite et qu'on ait reconnu la grave situation dans laquelle se trouve l'éparchie maronite au Canada, la situation ne semble pas avoir beaucoup changé. Il est néanmoins vrai qu'on s'est plusieurs fois réuni pour en discuter.

La première de ces rencontres, en novembre 1996, regroupait quarante personnes choisies par l'évêque actuel. La deuxième a eu lieu en octobre 1997 : l'évêque avait convoqué une séance plénière pour débattre de tous les problèmes auxquels les communautés font face dans cet immense pays. On souhaitait élargir la participation pour donner à la majorité la possibilité de s'exprimer sur les questions qui préoccupent la

¹⁸⁴ Entretiens avec M. Mansour Machalani, membre de la paroisse Saint-Antoine-le-Grand, janvier 2008; avec M. Joseph Chbat, membre de la paroisse Saint-Antoine-le-Grand, février 2008. Ce dernier a participé aux multiples réunions qui rassemblaient les fidèles pour discuter les points importants de l'éparchie; entretien avec Dr Fadi Basile et Labib Ziadé en février 2008; ces derniers ont participé également aux mêmes réunions.

communauté. Les personnes présentes venaient d'un peu partout au Canada. Pour l'occasion, on avait invité le Cardinal Turcotte, l'archevêque catholique latin et Mgr Michel Hakim, évêque des melkites à Montréal, ainsi que des représentants des autres églises sœurs.

Certains intervenants ont insisté sur la nécessité de tenir compte de la génération montante et de déployer des efforts particuliers pour rejoindre les jeunes. La nouvelle génération ne lit pas et ne comprend pas toujours la langue arabe. Aussi était-il nécessaire, de l'avis des participants, de leur assurer le culte en français ou en anglais et d'organiser des activités répondant à leurs besoins. Il fallait surtout penser aux enfants et au devoir sacré de leur transmettre les valeurs fondamentales des maronites, tout en demeurant ouverts au milieu occidental ambiant. Le groupe s'est donc employé à dégager à nouveau les valeurs propres au peuple maronite, et s'est interrogé sur les façons d'y adhérer et d'en vivre.

Une troisième rencontre a eu lieu les 13 et le 14 février 1999 : à cette occasion, on s'est employé à évaluer le progrès des paroisses et la prise de décisions concrètes en ce qui concerne l'avenir de l'éparchie. Les participants ont souligné deux aspects saillants de la vie des paroisses et de l'éparchie sur les plans pastoral et administratif.

Voici les deux principaux points qui se sont dégagés de cette rencontre sur le plan pastoral :

- nécessité et importance d'une éparchie forte et fonctionnelle pour tous les maronites au Canada;
- implantation d'un service de nouvelle évangélisation de la communauté, ce qui exige des prêtres qu'ils reçoivent une formation spirituelle appropriée pour

que ce service puisse passer par la prédication et l'administration des sacrements.

Au plan administratif, les délégués se sont déclarés disposés à soutenir l'éparchie par tous les moyens possibles. Ils ont adopté un budget laissant à la discrétion de l'évêque l'imposition de taxes au prorata par paroisse. On aurait souhaité disposer de meilleures données statistiques sur la communauté, et on a souhaité de voir organiser davantage de congrès maronites au niveau national. L'assemblée administrative a insisté pour que l'on adopte des clauses plus strictes en matière d'aliénation de propriétés et l'on a souligné l'exigence de chercher à dégager un consensus.

2.2.4.5. Vers une stabilité financière de l'éparchie¹⁸⁵

Les fonds des églises proviennent uniquement de la générosité des fidèles, quand ceux-ci sont en mesure de se montrer généreux. L'Église maronite au Canada n'a pas de revenus financiers qui lui viendraient d'une œuvre ou d'une entreprise (écoles, hôpitaux, terrains ou autres). Les finances de l'éparchie dépendent donc directement de deux facteurs :

- Le premier est la réalité sociale des fidèles. En effet, la majorité des maronites installés au Canada sont arrivés dans ce pays en conséquence de la guerre qui

¹⁸⁵ Cf. *L'Église maronite au Canada*, p. 40; Entretiens avec Mgr Elias Hayek au Liban en octobre 2007; avec Mgr Kheirallah Aoukar, avril 2007.

sévissait alors au Liban. On compte parmi eux beaucoup de jeunes gens qui sont nés durant la guerre; d'autres personnes moins jeunes ont fait partie des milices libanaises : leur aisance matérielle n'est pas encore assurée. On peut cependant compter sur l'existence d'une minorité bien aisée, qui a fait son chemin dans les professions libérales ou dans les diverses branches du commerce.

- Le deuxième facteur qui conditionne les finances, c'est le manque de sensibilisation des fidèles au bien commun de l'éparchie dans son ensemble. Les personnes qui se montrent les plus généreuses envers l'Église sont souvent des gens simples et qui n'ont pas beaucoup de moyens.

La situation financière des paroisses est dans l'ensemble assez bonne. Deux ou trois paroisses pourraient toutefois être qualifiées de pauvres. L'éparchie et son administration devraient vivre uniquement de l'aide des paroisses.

Conclusion

Comparer l'Église maronite au Canada à l'Église maronite au Liban serait une erreur, puisque la première est toujours jeune en tant qu'éparchie érigée canoniquement au Canada, malgré la présence de maronites au pays depuis une centaine d'années. Cette Église a parcouru un long chemin et affronté des situations difficiles. Elle se cherche encore un style de leadership adapté pour l'orienter dans le bon chemin. Elle a besoin de se structurer davantage, de regrouper ses forces et de se donner une vision d'avenir.

L'Église maronite du Canada est consciente de sa vocation et de sa mission. Elle souhaiterait rester fidèle à ses origines en dépit de toutes les difficultés, mais elle se voit confrontée à de nouveaux problèmes, notamment l'assimilation de ses fidèles à la société canadienne. Réussir à maintenir chez ses émigrés dans la fidélité à son héritage spirituel et moral, et dans un esprit d'ouverture et de collaboration avec les autres communautés religieuses, et continuer à proclamer la parole de Jésus, voilà en quoi consistent la mission et les objectifs de l'Église maronite.

Pour mener à bien cette mission, elle est amenée à collaborer avec d'autres. Il sera donc question ici des relations canoniques que l'Église maronite au Canada entretient avec le Pontife romain et l'Église maronite du Liban.

CHAPITRE III. LES RELATIONS ENTRE L'ÉGLISE MARONITE AU CANADA, LE SIÈGE APOSTOLIQUE ET L'ÉGLISE MARONITE DANS SON TERRITOIRE

Introduction

L'étude des relations entre l'Église maronite du Canada, le Saint-Siège et l'Église maronite dans son territoire traditionnel doit prendre en considération la situation canonique complexe des Églises orientales et spécialement celle de l'Église maronite. Le présent chapitre traite de l'autorité réelle du patriarche et du Synode des évêques dans l'Église maronite, et ce, tant dans son territoire que dans la diaspora.

La théologie orientale se fonde, selon les historiens et ecclésiologues, sur une distinction entre l'Église présente dans un lieu déterminé et l'Église universelle répandue à travers le monde. Saint Ignace d'Antioche insiste sur deux points spécifiques : l'évêque et l'Eucharistie. Pour lui, l'Église, hiérarchie et sacrement, est structurée comme une société-sacrement¹⁸⁶. L'unité de l'Église est visible dans l'unité de la foi, l'union des prêtres avec leurs évêques, des évêques avec les métropolitains, des métropolitains avec les patriarches et l'union de ces derniers dans une communion de foi et d'amour au sein de laquelle la primauté du Pape demeure intacte.

Depuis l'époque d'Ignace, une transformation s'est produite : on est passé d'une division territoriale par diocèses à une organisation par rites. Le patriarcat s'est identifié

¹⁸⁶ Voir P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1979, pp. 123-164.

au rite et les patriarches des rites ont remplacé les anciens patriarches territoriaux. Ainsi, la juridiction est-elle devenue personnelle après avoir d'abord été territoriale.

Le CCEO a tranché la question de l'exercice de l'autorité du patriarche sur les fidèles résidant en dehors du territoire de son patriarcat. L'autorité du patriarche se limite en grande partie au territoire de son patriarcat. Donc, le patriarche, « père et chef » de l'Église maronite, se trouve réduit dans l'exercice de ses responsabilités au territoire traditionnel de son patriarcat, et, par conséquent, il ne peut exercer une véritable juridiction sur les fidèles de la diaspora.

La relation entre l'évêque éparchial dans un pays de la diaspora comme le Canada et le Synode des évêques de l'Église maronite est également limitée. Le Code exhorte l'évêque éparchial à adopter les décisions synodales, mais c'est seulement dans le domaine liturgique que le Synode exerce une réelle autorité sur l'Église de la diaspora.

Une autre question qui se pose est celle de la nomination des évêques éparchiaux dans la diaspora, y compris l'évêque éparchial au Canada. Le Synode des évêques présente la candidature de trois personnes au Saint siège et le Pontife romain procède à la nomination de l'un de ces trois candidats ou de tout autre personne qu'il juge idoine.

Un autre aspect important de la question comprend les relations entre les Églises orientales dans la diaspora, et par conséquent l'Église maronite, et l'Église latine. Des questions se posent quotidiennement concernant la célébration des sacrements, ce qui implique un besoin de circonscrire soigneusement la signification du mot « rite ». Il y a en outre la tension due à la multiplicité des rites et aux règles complexes pour le changement d'inscription d'une Église *sui iuris*. L'inscription à une Église *sui iuris* a un impact majeur sur le soin pastoral prodigué dans la diaspora. Toutes les Églises orientales

sont appelées à faire des efforts considérables pour conserver leurs traditions distinctes malgré l'influence prépondérante de l'Église latine. Les deux codes, oriental et latin, soulignent l'obligation qui incombe à toutes les instances concernées de protéger l'inscription aux Églises particulières *sui iuris*.

3.1. Patriarcat et territorialité¹⁸⁷

3.1.1. Avant-propos : importance et limites de la territorialité

Le développement de l'Église chrétienne, à la suite de la christianisation du monde romain au IV^e siècle, a amené des situations nouvelles caractérisées par les besoins des populations chrétiennes des grandes villes, la multiplication des sièges épiscopaux et le progrès des idées théologiques. Tous ces facteurs ont favorisé l'émergence d'un

¹⁸⁷ Voir J. ABBASS, *Apostolic See in the New Eastern Code of Canon Law*, Lewston/ Queenston/ Lampeter, Mellen University Press, 1994; T. BIRD, and E. PIDDUBCHESHEN (éd.) *Archiepiscopal and Patriarchal Autonomy*, New York, Fordham University, 1972; J. CHIRAMEL, *Patriarchal Structure of the Church in the New Code of Canons of the Eastern Churches*, JCOD diss., Rome, Pontificium Institutum Orientale, 1990; T. KANE, *The Jurisdiction of the Patriarchs of the Major Sees in Antiquity and in the Middle Ages*, Canon Law Studies, No. 276, Washington, DC, CUA Press, 1949; J. MANGALATHIL, *Metropolitans of Patriarchal or Major Archiepiscopal Churches*, JCOD diss., Rome Pontificium Institutum Orientale, 1997.

modèle d'« église-hiérarchie » qui s'est répandu et dont les structures ont épousé les divisions civiles du monde romano-byzantin. Peu à peu, et pour différentes raisons, les sièges patriarcaux ont été reconnus et ont fonctionné, non pas tant comme lieux d'organisation et de centralisation d'une Église particulière, qu'à titre de cours d'appel dans les matières graves et de gardiens de la foi dans les crises majeures.

Les bouleversements de l'histoire ont apporté des modifications importantes à ce modèle. Ainsi, l'invasion musulmane et la domination ottomane ont marqué l'annonce du déclin de la présence chrétienne partout en Orient. En même temps, les autorités musulmanes reconnaissaient l'autorité civile des chefs spirituels dans les cas de jugements pratiques. Enfin, le dynamisme des missionnaires latins devait entraîner l'importation d'une ecclésiologie différente du modèle ecclésiologique oriental.

D'un autre côté, la notion canonique du rite a modifié l'aspect général des patriarcats. En pratique, on est passé du sectionnement territorial par diocèses à une structure par rites¹⁸⁸. Le patriarcat s'assimile au rite, et, dans les sièges des anciens

¹⁸⁸ Les hérésies et les schismes ont vite fait de compliquer l'organisation des patriarcats. L'hérésie monophysite, en 451, entraîna un dédoublement du patriarcat d'Antioche dès 543-544. Ensuite, au sein même de la communauté chalcédonienne naquit, au VIII^e siècle, le patriarcat maronite, sans doute à la faveur de la longue vacance du siège orthodoxe d'Antioche à la suite de l'invasion arabe. À Antioche, on a donc un triple patriarcat : orthodoxe (chalcédonien, melkite et grec), syriaque dit « jacobite » et maronite.

Pour les groupes orientaux qui ont restauré l'union, Rome érigea cinq nouveaux sièges patriarcaux : a) le patriarcat chaldéen catholique de Babylone, formé en 1553; b) le patriarcat syrien catholique, formé en 1663; c) le patriarcat grec melkite catholique, formé en 1724; d) le patriarcat arménien catholique de Cilicie, formé en 1742; e) le patriarcat copte-catholique d'Alexandrie, érigé en 1824.

La création des patriarcats latins, au temps des Croisés, vint ajouter une complication à l'institution patriarcale. Cet événement exerça une influence déterminante sur l'évolution du pouvoir de juridiction et son dédoublement sur un même territoire : Jérusalem (1099), Antioche (1100), Constantinople (1204),

patriarches prennent place des patriarches de différents rites. Ainsi la juridiction, d'abord territoriale et sans aucune limitation personnelle, tend à devenir personnelle. La juridiction du patriarche est personnelle parce qu'elle ne touche que les seuls fidèles de son rite et en raison même de ce rite. Le principe territorial n'est toutefois pas caduc : la juridiction pleine et entière des patriarches sur les fidèles de leur rite ne dépasse pas les limites géographiques de la juridiction territoriale¹⁸⁹.

Reste à examiner l'évolution du concept de territorialité au fil de l'histoire de la législation.

3.1.2. Aperçu historique sur les règles de la territorialité

Le concile de Nicée (325) mettait l'accent sur le rôle de l'évêque et ses liens avec les évêques voisins, le métropolitain et le synode provincial. Il reconnaissait aussi une autorité supraprovinciale aux sièges des grandes villes¹⁹⁰. Pour modifier les territoires délimités des patriarchats à l'intérieur de l'Empire romain, il fallait ou bien l'intervention d'une autorité supérieure, ou bien quelque convulsion militaire ou politique¹⁹¹.

Alexandrie (resté toujours honorifique) (Cf. N. EDELBY et I. DICK, *Vatican II : Les Églises orientales catholiques*, Paris, Cerf, 1970, pp. 309-315).

¹⁸⁹ Cf. E. EID, *La figure juridique du patriarche*, Rome, 3^e édition, 1963, pp. 64 et 76-77; V. POSPISHIL, *Ex Occidente Lex*, op. cit., p. 109; N. EDELBY et I. DICK, *Les Églises orientales*, pp. 318-320.

¹⁹⁰ Cf. J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. II, Paris, H. Welter, 1901; C.J. HEFELE, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. I, Paris, Letouzey et Ané, 1907.

¹⁹¹ I. DICK, *Qu'est-ce que l'Orient chrétien?* Tournai, Casterman, 1963, p. 10-15.

Par ailleurs, le concile de Constantinople tenu en 381 insistait sur le respect de la territorialité et la compétence de l'Église éparchiale quand il s'agissait de régler elle-même ses affaires, et réaffirmait la prééminence supra-métropolitaine des « archevêques » d'Alexandrie et d'Antioche, ainsi que la dépendance des chrétiens établis en dehors des frontières de l'Empire romain vis-à-vis les sièges patriarcaux¹⁹².

Le canon 8 du concile d'Éphèse¹⁹³ (431), renforçait le principe de la territorialité en invoquant le besoin de respecter les lois anciennes pour interdire au patriarche d'Antioche d'intervenir dans les affaires de l'Église de Chypre. Par ailleurs, le Concile de Chalcédoine, dans son canon 28, limitait le territoire du patriarcat de Constantinople au diocèse civil romain d'Asie, lui attribuant en même temps le deuxième rang d'honneur dans l'Église universelle. Ce canon devait faire l'objet d'une longue opposition de la part des évêques de Rome et l'Église catholique ne le reconnaît toujours pas comme faisant partie des actes authentiques de ce concile.

C'est le pape Adrien II (867-872) qui a finalement reconnu, bien qu'indirectement, les cinq patriarcats, en approuvant le canon 21 du IV^e Concile œcuménique de Constantinople (869-870). Le IV^e Concile de Latran en 1215 devait à son tour sanctionner cette organisation. Enfin, au Concile de Florence (1439), Rome reconnaissait officiellement la préséance du patriarche grec de Constantinople sur tous les autres patriarches d'Orient¹⁹⁴.

¹⁹² Cf. De VRIES, *Orient et Occident*; EDELBY et I DICK, *Les Églises orientales*, p. 306.

¹⁹³ Cf. H. CASSAB, *Collection de la législation ecclésiastique ou Lois de l'Église chrétienne universelle*, Beyrouth, Al-Nur, 1985, p. 349.

¹⁹⁴ Cf. EDELBY et DICK, *Les Églises orientales*, pp. 308-309.

Le canon 39 du Concile *in Trullo* (691- 692)¹⁹⁵ reconnaissait la juridiction de Jean, évêque de Constantia (Chypre), expatrié avec son peuple dans la province de l'Hellespont en conséquence des attaques barbares¹⁹⁶. Ce canon semble avoir contrevenu à la règle générale fondée rigoureusement sur le principe de territorialité et de juridiction. Il s'agissait, en l'espèce, de tenir compte de circonstances politiques et historiques particulières¹⁹⁷.

Le IV^e Concile de Latran (1215) renoua avec le principe de la stricte territorialité¹⁹⁸. Cependant, le pape Grégoire IX devait par la suite, en 1239, abandonner ce principe en accordant au patriarcat catholique d'Arménie son indépendance face au patriarcat d'Antioche¹⁹⁹.

À cause de l'accroissement du nombre de patriarches sur le même territoire, la norme de territorialité de la juridiction perdait bientôt sa valeur universelle²⁰⁰ pour être remplacée, en partie, par la norme de juridiction personnelle, c'est-à-dire la juridiction sur les personnes d'un certain rite, mais à l'intérieur d'un territoire déterminé. Ce

¹⁹⁵ On notera pour mémoire que l'Église catholique ne reconnaît pas le caractère œcuménique des actes du Concile *in Trullo*.

¹⁹⁶ MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova*, t. XI, col. 962.

¹⁹⁷ I. ZUZEK, « Canons Concerning the Authority of Patriarchs Over the Faithful of their Own Rite who Live Outside the Limits of Patriarcal Territory », dans *Nuntia*, 6 (1978), p. 7.

¹⁹⁸ Cf. EDELBY et DICK, *Les Églises orientales*, pp. 308-309

¹⁹⁹ Cf. ZUZEK, « Canons Concerning the Authority of Patriarchs », p. 10.

²⁰⁰ Cf. POSPISHIL, *Ex Occidente Lex*, pp. 65 et 118 ; G. REZAC, « Sur l'extension du pouvoir des patriarches et, en général, des Églises Orientales sur les fidèles de leur rite », dans *Concilium*, 5 (1969), p. 106;

principe synthétique inspirait déjà depuis des siècles la pratique des différentes églises séparées²⁰¹.

Selon la doctrine catholique, seul le Pontife romain détient une juridiction universelle sur tous les fidèles. Les patriarches souhaiteraient toutefois rallier leurs fidèles propres, ceux de la diaspora, en appliquant le principe de la juridiction non territoriale étendue à tous les fidèles d'un même rite²⁰².

Une lettre datée du 12 mai 1890, adressée à l'archevêque de Paris par la Congrégation pour la Propagation de la Foi montre que celle-ci n'était pas favorable à une telle extension de l'autorité du patriarche. Le Saint Siège ne permettait pas que les patriarches de rite oriental puissent exercer leur juridiction hors de leurs patriarcats. En conséquence, les prêtres et les fidèles de tout rite oriental, ayant leur domicile hors de leurs patriarcats respectifs et n'ayant pas de curé de leur rite, étaient soumis à l'Ordinaire latin du lieu où ils demeuraient, et ce spécialement dans les diocèses latins²⁰³.

Pourtant, quand les hiérarchies parallèles de plusieurs Églises catholiques orientales coexistaient avec celles d'une Église de rite latin dans la même cité, le principe de la territorialité semble avoir été, sinon oublié, du moins fortement affaibli dans l'Église catholique. Depuis le XVII^e siècle, plusieurs Églises orientales coexistaient à côté de l'Église latine dans les mêmes juridictions catholiques : les Ukrainiens, les Melkites,

²⁰¹ Cf. REZAC, « Sur l'extension des patriarches », p. 106; N. EDELBY, « Scope of patriarchal authority outside the East », dans *The Jurist*, 29 (1969), p. 175; EDELBY et DICK, *Les Églises orientales*, pp. 318 et 322.

²⁰² Cf. R. NAZ, art. « La juridiction », dans *Dictionnaire de droit canonique*, t. VI, Paris, Letouzey et Ané, 1957, col. 230.

²⁰³ *A.A.S.*, 24 (1891-1892), col. 390.

les Maronites et les Latins. Pour cela, le Siège apostolique a pris l'initiative de permettre l'érection de paroisses, d'excharcats et d'éparchies partout dans le monde.

Ainsi, la norme ancienne est-elle désormais interprétée dans le contexte d'un élargissement des limites géographiques du patriarcat visant à rejoindre les fidèles d'un rite là où ils se trouvent. La norme ancienne n'est donc plus suivie à la lettre. Voici donc la situation nouvelle que le droit contemporain tente d'expliquer et de clarifier.

3.1.3. Répartition des pouvoirs entre le patriarche et le synode des évêques

Exerçant aux XVIII^e et XIX^e siècles un pouvoir absolu, le patriarche maronite était alors le chef ecclésiastique et civil d'une communauté chrétienne qui vivait la plupart du temps dans un milieu hostile. Tous les pouvoirs de l'Église maronite étaient concentrés entre ses mains. Peu à peu, le patriarche avait en effet accaparé tous les pouvoirs qui étaient auparavant dévolus au synode.²⁰⁴

Dans la foulée de l'ecclésiologie de Vatican II, le *CCEO* a cherché à restaurer une vraie structure synodale. Ainsi, bien que le patriarche maronite soit à la fois « père et chef » de son Église, il ne détient plus la totalité du pouvoir. Selon le *CCEO*, le patriarche ne possède plus que le pouvoir exécutif, et il ne peut l'exercer, dans plusieurs cas,

²⁰⁴ Cf. P. PALLATH, *The Synod of Bishops of Catholic Oriental Churches*, Rome, Mar Thoma Yogam, 1994; F. J. MARINI, *The Power of The Patriarch, An History-Juridical Study of Canon 78 of The Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Roma, Pontificium Institutum Orientale, 1994.

qu'après avoir obtenu le consentement ou l'avis d'un synode et/ou du Siège apostolique.²⁰⁵

Le *CCEO* a essayé de clarifier la question de la répartition des pouvoirs entre le patriarche et le synode des évêques. Tout d'abord, le synode épiscopal de l'Église patriarcale regroupe tous les évêques membres et constitue l'expression de leur coresponsabilité²⁰⁶. Le patriarche n'est pas législateur par lui-même, mais seulement à titre de membre du synode épiscopal qu'il préside, tandis que le Pontife romain peut édicter des lois *motu proprio* sans en déférer à aucune autre autorité. Par suite, c'est à l'intérieur des limites du droit commun, c'est-à-dire de la législation commune à toutes les Églises orientales ou à l'ensemble de l'Église catholique, que le synode épiscopal exerce son pouvoir législatif²⁰⁷.

Par contre, la promulgation des lois revient au patriarche²⁰⁸, c'est-à-dire qu'aucun décret ou loi n'a valeur obligatoire à moins d'avoir été approuvé et confirmé par le patriarche lui-même. En outre, tout acte a besoin de cette confirmation du patriarche : autrement aucune valeur ne lui est attribuée. Le patriarche proclame donc les articles de n'importe quel décret ou constitution ou déclaration et les approuve; et il ordonne que ce

²⁰⁵ *CCEO*, can. 110; F. ELUVATHINGAL, *Patriarcal and major Archiepiscopal Curia in The Eastern Catholic Legislations Based on CCEO canons 114-125*, thèse de doctorat soutenue à Rome, Pontificium Institutum Orientale, 2002; pp. 37-51.

²⁰⁶ *CCEO*, can. 102.

²⁰⁷ *CCEO*, can. 1493, § 1.

²⁰⁸ *CCEO*, can. 112, § 1.

qui a été ainsi décidé par le synode soit promulgué. Mais c'est au synode épiscopal qu'il revient de fixer le mode et le moment de leur promulgation²⁰⁹.

Le synode épiscopal, qui constitue la plus haute instance de l'Église patriarcale, jouit aussi des pouvoirs judiciaires, qu'il exerce directement ou indirectement, selon le cas. Il peut déléguer à un tribunal de trois évêques le pouvoir de trancher des protestations en procès contentieux, même celles qui impliquent des évêques ou des éparchies de l'Église patriarcale. C'est seulement au synode épiscopal lui-même que l'on peut faire appel des décisions de ce tribunal²¹⁰.

L'Église patriarcale est judiciairement autonome, de sorte que, grâce à un système de rotation des juges, des appels en deuxième et troisième instance peuvent être entendus par le tribunal patriarcal²¹¹. Ce système lui épargne, par exemple, le besoin de recourir au Siège apostolique pour les affaires matrimoniales, à l'exception de la dissolution des mariages non consommés et les cas de privilège de la foi²¹². La déclaration conciliaire selon laquelle « les patriarches sont, avec leur synode, la plus haute autorité pour toutes affaires concernant le patriarcat »²¹³ a permis et assuré cette indépendance, qui ne compromet en rien le rôle primordial du Siège romain. En effet, à n'importe quelle étape du procès, les parties en cause conservent le droit de faire appel ou recours à ce dernier²¹⁴.

²⁰⁹ *CCEO*, can. 111, § 1.

²¹⁰ *CCEO*, can. 1062.

²¹¹ *CCEO*, can. 1063, § 3.

²¹² *CCEO*, can. 862.

²¹³ *OE*, n. 9.

²¹⁴ *CCEO*, can. 1059.

Toute plainte logée contre le patriarche lui-même ou toute question criminelle soulevée contre des évêques doit être portée à l'attention du Pontife romain²¹⁵, ce qui contrevient à l'ancienne tradition orientale qui déférait ces affaires au synode épiscopal. Cette disposition nouvelle vise à éviter les divisions hiérarchiques au sein d'une même Église patriarcale. Enfin, tout comme dans l'Église latine, le Pontife romain, par l'entremise du tribunal de la Signature apostolique, exerce une surveillance sur le pouvoir judiciaire à l'intérieur de toutes les Églises catholiques orientales²¹⁶.

Quant aux pouvoirs exécutifs ou administratifs, ils sont pour la plupart concentrés entre les mains du patriarche²¹⁷, sauf ce qui a trait à l'élection des évêques hors du territoire de l'église patriarcale, où le synode des évêques, par l'intermédiaire du patriarche, propose des noms au Pontife romain pour qu'il procède à la nomination²¹⁸. Selon le Code, c'est le synode épiscopal qui élit le patriarche²¹⁹ et ce dernier jouit de pouvoirs administratifs étendus. C'est ainsi que le patriarche a en plus d'ordonner et d'introniser le métropolitain ou l'évêque la prérogative de lui accorder la lettre patriarcale de provision canonique²²⁰. Après consultation auprès du Siège apostolique et avec le consentement du synode épiscopal, c'est encore à lui qu'il revient de délimiter, d'unir, de diviser et de supprimer les provinces et les éparchies, d'en modifier le grade hiérarchique

²¹⁵ *CCEO*, can. 1060.

²¹⁶ JEAN-PAUL II, Constitution apostolique *Pastor Bonus* du 28 juin 1988, traduction française dans *Code des Canons des Églises Orientales*, texte officiel et traduction française par E. EID et R. METZ, Cité du Vatican, Librairie Éditrice Vaticane, 1997, art. 121-125.

²¹⁷ *CCEO*, can. 110, § 4.

²¹⁸ *CCEO*, can. 149.

²¹⁹ *CCEO*, can. 63.

²²⁰ *CCEO*, can. 86.

et de transférer un siège éparchial d'un endroit à un autre²²¹. Toutes ces décisions cruciales doivent être communiquées au Siège apostolique pour qu'il les approuve.

C'est le synode épiscopal qui désigne les nouveaux évêques des sièges situés à l'intérieur des limites territoriales de l'Église patriarcale, à même une liste de candidats qui aura, au préalable, été entérinée par le Siège apostolique²²². Par suite, c'est habituellement au patriarche qu'il incombe de convoquer²²³ le synode épiscopal lorsque le besoin s'en fait sentir. Si le patriarche n'en prenait pas l'initiative, un tiers des membres du synode épiscopal pourrait conjointement en demander la convocation²²⁴. Certains actes administratifs sont pleinement et directement synodaux, par exemple la publication d'un programme de formation cléricale²²⁵ ou encore la rédaction des directoires catéchétiques et de catéchismes destinés à l'usage de l'ensemble de l'Église patriarcale²²⁶.

Par ailleurs, le synode permanent peut se substituer au synode des évêques de l'Église patriarcale dans le traitement d'affaires relevant de l'administration ordinaire. Le patriarche a aussi le devoir de tenir compte des avis du synode permanent dans les affaires importantes qui concernent l'ensemble de l'Église patriarcale. À part ce devoir

²²¹ *CCEO*, can. 85

²²² *CCEO*, cc. 182-183.

²²³ *CCEO*, c. 103

²²⁴ *CCEO*, c. 106, § 3.

²²⁵ *CCEO*, c. 330.

²²⁶ *CCEO*, c. 621.

général, le Code stipule dans quels cas le consentement, ou à tout le moins l'avis, du synode permanent est explicitement exigé²²⁷.

Certains actes administratifs de moindre importance relèvent aussi de la compétence du patriarche, par exemple, celui d'accorder des dispenses pour la réception des ordres sacrés, dont l'octroi des compétences d'un évêque²²⁸, ou d'entendre le recours d'un religieux ou d'une religieuse contre son renvoi²²⁹.

L'Église maronite jouit donc d'une autonomie considérable, à l'intérieur du territoire patriarcal, et face à l'autorité suprême du Siège apostolique. Elle exerce en effet, dans la plupart des domaines, un plein contrôle sur ses divers organes législatifs, judiciaires et administratifs.

3.2. Autorité du patriarche entre son territoire propre et les Églises dans la diaspora

La conception actuelle de l'autorité du patriarche ressort de la législation promulguée en 1957 par le Siège apostolique pour les Églises orientales catholiques, ainsi que du décret de Vatican II sur les Églises orientales et des dispositions du Code de 1990.

²²⁷ I. ZUZEK, *Index analyticus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Rome, Pontificio Istituto Orientale, 1992, pp. 331-332 : « Le consentement du synode permanent est exigé dans 33 cas, son conseil dans 10 cas ».

²²⁸ *CCEO*, c. 767, § 1.

²²⁹ *CCEO*, cc. 501 §3; 553.

Le motu proprio *Postquam apostolicis*²³⁰ de 1952 fait état de trois divisions territoriales. La première est la région orientale où le rite oriental s'est fixé depuis l'antiquité. La deuxième est le territoire oriental où se trouve au moins un exarchat fondé pour desservir ce rite particulier. Le troisième est « l'univers », à savoir, l'ensemble des autres régions de la terre qui ne sont pas « orientales » au sens de la loi.

3.2.1. La législation de 1957

Dans son canon 216, § 1, le motu proprio *Cleri sanctitati*, considère le patriarche comme « père et chef » de son Église patriarcale. Il ajoute plus loin que « l'autorité du patriarche, à moins que le contraire ne résulte de la nature même des choses ou du droit, ne peut s'exercer valablement que dans le patriarcat²³¹ ». Il est donc normal, que la juridiction du patriarche soit limitée au territoire de son patriarcat, parce qu'un hiérarque ne peut être tenu responsable de ses fidèles qui ont émigré au-delà des mers.

Par contre, le même document *Cleri sanctitati* offre la possibilité d'étendre l'autorité du patriarche au-delà des limites de son patriarcat. C'est la clause « à moins qu'il ne s'avère autrement de la nature de la chose ou du droit » citée ci-dessus. Un autre canon stipule que « les patriarches possèdent l'autorité sur les fidèles du même rite qui

²³⁰ A.S.S., 44 (1952), pp. 67-152

²³¹ CS, can. 240, § 1.

résident en dehors des limites de leur territoire lorsque le droit universel ou particulier l'ont déterminé expressément »²³².

À l'exception des lois liturgiques, aucune loi générale ou particulière n'a concédé aux patriarches une juridiction sur ses fidèles résidant en dehors du territoire historique. En dépit des restrictions imposées aux patriarches par CS, un rapport entre le patriarche et ses fidèles résidant en dehors du territoire a été établi : « Le patriarche peut désigner un hiérarque pour tous les fidèles de son rite qui résident en dehors du patriarcat, à condition que le droit particulier lui ait confié le soin de tels fidèles, et que le consentement de Siège apostolique soit obtenu »²³³.

De même, le canon 262, § 1 permet au patriarche d'envoyer un prêtre pour une « visite paternelle » à des sujets orientaux en dehors de son territoire s'il a autorité sur eux. Il faut noter que la clause « si le droit particulier l'autorise » est répétée très souvent, ce qui crée un problème étant donné qu'il se trouve encore des Églises qui n'ont pas précisé leur droit particulier²³⁴. Une telle absence de précision produit une incertitude juridique dommageable pour les personnes et les institutions.

Pour récapituler, il est vrai que le motu proprio *Cleri sanctitati* a ouvert une perspective intéressante sur le pouvoir du patriarche en dehors de son territoire, mais cette perspective n'a pas été retenue par le nouveau Code. De toute façon, il faut reconnaître que, dans la pratique, le droit élaboré pour les patriarcats est défavorable à

²³² CS, can. 216, § 2, 2°.

²³³ CS, can. 260, § 1, 2°.

²³⁴ Voir N. EDELBY, « Scope of Patriarchal Authority », p. 178; voir aussi EDELBY et DICK, *Les Églises orientales*, pp. 324-325.

l'extension de la juridiction du patriarche. Celui-ci ne peut donc exercer son autorité que si elle est clairement établie par un texte législatif ou par la coutume.

3.2.2. Le Concile Vatican II

Le décret de Vatican II sur les Églises orientales reconnaît l'égalité en dignité de toutes les Églises particulières. « Ces Églises particulières, aussi bien d'Orient que d'Occident, diffèrent partiellement pour une part les unes des autres par leurs rites. [...] Elles sont donc égales en dignité, de sorte qu'aucune d'entre elles ne l'emporte sur les autres en raison de son rite²³⁵. »

De plus, le décret « déclare solennellement que les Églises d'Orient, tout comme celles d'Occident, ont le droit et le devoir de se gouverner selon leurs propres disciplines particulières. »²³⁶ Le principe d'un gouvernement autonome selon les disciplines particulières touche non seulement les Églises d'Orient mais aussi, toute proportion gardée, l'Église latine elle-même.

Le Concile ajoute que les droits et les privilèges des patriarches doivent à la fois être adaptés aux conditions actuelles et rétablis selon les anciennes traditions de chaque Église²³⁷.

²³⁵ *OE*, n° 3, p. 638.

²³⁶ *OE*, n° 5, p. 640.

²³⁷ *OE*, n° 9, p. 642

Soucieux de l'avenir des Églises orientales catholiques et conscient des problèmes posés par l'émigration de leurs fidèles, le Concile Vatican II a encouragé l'établissement de paroisses et de structures hiérarchiques visant à servir les fidèles orientaux dans la diaspora²³⁸. Avant le Concile Vatican II seuls quelques postes d'hiérarques orientaux catholiques avaient été établis en dehors de leurs territoires historiques. Cependant, avec la multiplication des hiérarchies en dehors des territoires orientaux traditionnels, la question des rapports de ces dernières avec leurs propres patriarches et leurs synodes est devenue plus aiguë. Le Concile a laissé le problème non résolu en déclarant d'une manière vague que les hiérarques établis en dehors du territoire historique de l'Église patriarcale demeuraient agrégés à la hiérarchie résidant à l'intérieur du territoire²³⁹. En 1970, la Sacrée Congrégation pour les Églises orientales a publié une note pour tenter de clarifier la question.

Mais comment récupérer les droits et les privilèges des patriarches? En 1990, la Commission pour la révision du Code des canons des Églises orientales a tenté de résoudre cette question.²⁴⁰ Le comité chargé de s'en occuper plus particulièrement a soumis la proposition suivante : « La fluctuation et le mouvement du peuple dans le monde d'aujourd'hui exige que les anciens canons soient abandonnés, et que de

²³⁸ *OE*, n° 4: « On pourvoira donc partout à la conservation et au développement de toutes les Églises particulières et, et à cette fin, on créera des paroisses et une hiérarchie qui leur soit propre lorsque le bien spirituel des fidèles le demande. »

²³⁹ *OE*, n° 7 : « En tous les endroits situés hors des limites du territoire patriarcal où un hiérarque de quelque rite que ce soit est établi, il demeure agrégé à la hiérarchie du patriarcat de ce rite selon les normes du droit. »

²⁴⁰ Cf. I. ZUZEK, « De Patriarchis et Archiepiscopis Maioribus » dans *Nuntia*, 2 (1976), p. 32.

nouveaux canons soient adaptés à la société mobile²⁴¹. » On a également souligné le besoin de permettre aux chrétiens orientaux de maintenir leur rite et ce partout où ils se trouvent.

De même, le comité s'est intéressé à la question du déclin du nombre des fidèles qui résident encore dans les territoires des Églises dans leurs territoires. À cette époque, le nombre de ceux et celles qui demeuraient dans ces territoires était à peu près égal à celui des fidèles de la diaspora. À cet égard, les travaux du comité se situent dans le sillage de Vatican II où il avait été question de la préservation et du développement des Églises orientales²⁴².

Le cardinal Coussa a dit à ce sujet : « C'est une chose sacrée dans les canons antiques et aussi dans la tradition de l'Église orientale que les patriarches et les évêques n'aient aucun pouvoir sur les fidèles de leur rite résidant hors de leur propre territoire, s'ils ne leur sont pas soumis²⁴³. » Cette norme, comme l'a définie le cardinal Coussa, découle de l'antique tradition de l'Église²⁴⁴.

²⁴¹ Cf. I. ZUZEK, *ibid*, p. 21.

²⁴² *Ibid*.

²⁴³ Cf. A. COUSSA, *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali*, vol I, Grottaferrata, Monastère exarchal (Saint-Nil), 1948, p. 229; voir G. REZAC, « Sur l'extension du pouvoir des patriarches et, en général, des Églises orientales sur les fidèles de leur rite », dans *Concilium*, 48 (1969), pp. 103-106.

²⁴⁴ Can. 6 de Nicée I; Can. 2 de Constantinople I. Ce principe demeura intact pendant de longs siècles en ce qui concerne la délimitation de la juridiction et les patriarches, au moins en théorie, parce qu'il devait être immédiatement violé dans les faits. En effet, le can. 28 du Concile de Chalcédoine (451), qui n'a jamais été accepté par le Siège romain, a reconnu l'extension de la puissance de l'évêque puis archevêque de Constantinople aux trois exarchats du Pont, de l'Asie et de la Thrace. Le principe n'a pas davantage été respecté par l'Église latine, lorsqu'elle a constitué des patriarches latins pour occuper les sièges d'Antioche

Faut-il entendre par là que le patriarche exerce une juridiction sur les hiérarques de la diaspora? Non, car c'est le Siège apostolique qui s'en réserve la juridiction exclusive²⁴⁵. Cependant, l'article 4 de *Orientalium Ecclesiarum* souhaitait que les patriarches prennent part à l'organisation des éparchies et des paroisses²⁴⁶. Le Concile déclare : « En tous les endroits situés hors des limites du territoire patriarcal où un hiérarque de quelque rite que ce soit est établi, il demeure agrégé à la hiérarchie du patriarcat de ce rite selon les normes du droit »²⁴⁷. Le Concile, en se bornant à déclarer d'une manière vague que les hiérarques en dehors du territoire demeuraient agrégés à la hiérarchie résidant à l'intérieur du territoire de l'Église patriarcale, a donc laissé le problème irrésolu.

Même si cette déclaration constitue une première étape de l'intégration des deux hiérarchies, à l'intérieur et à l'extérieur du territoire patriarcal, les événements ultérieurs devaient bientôt montrer à quel point le problème non résolu était crucial. D'ailleurs, les Maronites du Canada considèrent généralement que la Congrégation pour les Églises orientales a nommé l'actuel évêque éparchial au Canada sans prendre en considération l'opinion du patriarche.

(1100), d'Alexandrie (1209) et de Jérusalem (1099). Les deux premiers sièges ont été supprimés officiellement, mais en 1967 seulement, par le pape Paul VI, tandis que le troisième existe toujours.

²⁴⁵ M. WOJNAR, « Decree on the Oriental Catholic Churches », dans *The Jurist*, 25 (1965), p. 194.

²⁴⁶ Cf. ZUZEK, « De Patriarchis et Archiepiscopis Maioribus », p. 23.

²⁴⁷ *OE*, n° 7, p. 486.

3.2.3. Le Code de 1990

Le *Code des canons des Églises orientales* de 1990 a maintenu la législation de 1957 sur la territorialité, et cela même si le texte du Concile Vatican II sur les Églises orientales semblait souhaiter le rétablissement des droits et prérogatives patriarcaux tels qu'ils existaient au moment de l'union. Le principe général est énoncé d'emblée : « Les canons du Code, dans lesquels en grande partie le droit antique des Églises orientales est reçu ou adapté, doivent être interprétés selon ce droit²⁴⁸ ».

Le nouveau Code de 1990 est très clair sur la question des limites territoriales des patriarcats. Tous les canons du chapitre VIII, titre IV du CCEO, sur le territoire de l'Église patriarcale et le pouvoir du patriarche hors de ce territoire, doivent être lus dans le contexte du canon 78, § 2 qui stipule : « Le pouvoir du patriarche ne peut être exercé valablement que dans les limites du territoire de l'Église patriarcale, à moins qu'il ne s'avère qu'il en va autrement par la nature des choses ou par le droit, soit commun, soit particulier approuvé par le Pontife romain. »²⁴⁹

Puisque la juridiction du patriarche a été définie comme personnelle et territoriale, il est nécessaire que ses limites soient clairement définies. Selon le CCEO²⁵⁰, la délimitation territoriale de la juridiction se fonde, d'une part, sur le rite propre de l'Église

²⁴⁸ *Codex canonum Ecclesiarum orientalium*, c. 2 : « Canones Codicis, in quibus plerumque ius antiquum Ecclesiarum orientalium recipitur vel accommodatur, praecipue ex illo iure aestimandi sunt. »

²⁴⁹ C. 78, § 2 : « Potestas Patriarchae exerci valide potest intra fines territorii Ecclesiae patriarchalis tantum; nisi aliter ex natura rei aut iure communi vel iure particulari a Romano Pontifice approbato constat. »

²⁵⁰ Can. 146, § 1.

patriarcale qui doit être observé à l'intérieur du territoire, et donc renvoie à une tradition observée par une Église spécifique plutôt qu'à une tradition générique²⁵¹; et d'autre part, sur le droit que le patriarche doit détenir d'ériger une éparchie ou un exarchat dans les limites de son territoire. Le droit de constituer une de ces juridictions ecclésiastiques doit être expressément concédé ou ratifié par le Pontife romain. Par contre, le pouvoir d'ériger, modifier ou supprimer une Église patriarcale relève de la compétence exclusive de l'autorité suprême de l'Église²⁵².

Le patriarche peut adresser des instructions aux fidèles chrétiens de toute l'Église à la tête de laquelle il se trouve, pour leur exposer la sainte doctrine et nourrir leur piété²⁵³. Il peut également adresser à toute son Église des lettres encycliques sur les questions la concernant et ayant trait à son rite²⁵⁴.

De plus, le patriarche peut visiter lui-même ou envoyer un visiteur pour le représenter auprès des fidèles résidant en dehors des limites du territoire de son Église patriarcale²⁵⁵. Après avoir discuté du rapport du visiteur avec le synode des évêques de l'Église patriarcale, le patriarche peut proposer au Siège apostolique l'érection de paroisses, d'exarchats ou d'éparchies propres²⁵⁶. L'érection, la modification et la

²⁵¹ Can. 28, § 2.

²⁵² Can. 57, § 1.

²⁵³ Can. 82, § 1, 2°.

²⁵⁴ Can. 82, § 1, 3°.

²⁵⁵ Can. 148, § 1.

²⁵⁶ Cc. 148, § 1; 146, § 2.

suppression des éparchies en dehors du territoire patriarcal relèvent de la compétence exclusive du Siège apostolique²⁵⁷.

Le patriarche a la faculté d'ordonner et d'introniser un évêque éparchial constitué en dehors du territoire²⁵⁸. Il faut noter que le pouvoir du patriarche, qui est surtout un pouvoir administratif ou exécutif, est en principe limité au territoire propre de son Église, sauf si la nature même des choses, le droit commun ou le droit particulier déterminent autre chose²⁵⁹.

Comment tous ces principes s'appliquent-ils plus particulièrement à l'Église maronite au Canada ? Bien que l'autorité du patriarche maronite soit actuellement limitée aux frontières de son patriarcat et que sa juridiction en dehors du territoire patriarcal se ramène à peu de chose, il reste néanmoins « père et chef » de son Église, et la communauté maronite au Canada lui accorde tout le respect et l'estime que l'on doit à un père. Les liens qui l'unissent à la communauté sont donc à la fois d'ordre spirituel et moral. La communauté est très réceptive aux consignes du patriarche et aux résolutions du synode : elle regarde le patriarche comme son chef et s'inspire de ses recommandations.

Ensuite, le droit exige que le nom du patriarche soit évoqué au canon de la messe. On peut dire que, d'un point de vue liturgique, l'Église maronite au Canada se plie à cet égard aux instructions et décrets du patriarche et du synode tel que demandé par le droit. De plus, il appartient au patriarche de bénir le saint chrême. Enfin, en ce qui concerne son

²⁵⁷ Can. 177, § 2.

²⁵⁸ Can. 86, § 2.

²⁵⁹ Can. 78, § 2.

droit et son devoir de visiter les fidèles résidant en dehors du territoire patriarcal, le patriarche maronite n'a pas manqué, à deux reprises, de visiter l'éparchie maronite au Canada.

3.3. Rapports entre l'Église patriarcale maronite et l'évêque éparchial au Canada

3.3.1. Synode épiscopal et évêques de la diaspora : le cas de l'évêque maronite au Canada

Quels sont les droits des hiérarques de la diaspora tels que le Code oriental les décrit ? Le canon 150, § 1 leur accorde les mêmes droits et obligations qu'aux autres évêques : « Les évêques constitués en dehors des limites du territoire de l'Église patriarcale ont tous les droits et obligations synodaux des autres évêques de la même église, étant sauf le canon 102, § 2²⁶⁰. »

Le canon 150, § 1 limite donc ces droits et obligations et le canon 102, § 2 confirme ces limites : « En ce qui concerne les évêques éparchiaux constitués en dehors du territoire de l'Église patriarcale et les évêques titulaires, le droit particulier peut restreindre leur suffrage délibératif en tenant compte, cependant, des canons concernant

²⁶⁰ C. 150, §1 : « Episcopi extra fines territorii Ecclesiae patriarchalis constituti habent omnia iura et obligationes synodalia ceterorum Episcoporum eiusdem Ecclesiae firmo can. 102, §2. »

l'élection du patriarche, évêques ou candidats pour des offices mentionnés au can. 149. »²⁶¹

Même si le droit particulier peut leur imposer des limites en matière de suffrage délibératif, les évêques de la diaspora jouissent donc des mêmes droits et obligations que les évêques qui demeurent à l'intérieur du territoire du patriarcat. Là où le CCEO réduit ou accroît les pouvoirs, les droits et les obligations de certains évêques éparchiaux, c'est justement parce que ceux-ci se trouvent en dehors du territoire. En effet, dans l'Église patriarcale, où l'ensemble du synode des évêques forme l'autorité supérieure de l'Église sur le plan législatif et judiciaire, les droits des évêques éparchiaux constitués en dehors du territoire peuvent être restreints. Ainsi le synode peut-il imposer une limite à leur suffrage délibératif, restant saufs les canons concernant l'élection du patriarche, des évêques et des candidats aux offices dont il s'agit au can. 149. En pratique, cette disposition peut toucher les votes sur les lois. Cette restriction des droits se comprend si l'on se souvient que les décrets disciplinaires, émis par le synode des évêques d'une Église patriarcale, n'ont force de loi qu'à l'intérieur du territoire de cette Église.

Par ailleurs, selon le canon 150 § 2, « les lois portées par le synode des évêques de l'Église patriarcale et promulguées par le patriarche, si elles sont liturgiques, ont force de loi partout dans le monde; si cependant, elles sont disciplinaires ou concernent d'autres décisions du synode, elles ont force de loi dans la limite du territoire de l'Église

²⁶¹ C. 102, §2; « Quod attinet ad Episcopos eparchiales extra fines territorii Ecclesiae patriarchalis constitutos et ad Episcopos titulares, ius particulare eorum suffragium deliberativum coartare [sic] potest firmis vero canonibus de electione Patriarchae, Episcoporum et candidatorum ad officia, de quibus in can. 149. »

patriarcale²⁶². » Les évêques de la diaspora sont donc liés par le synode en ce qui regarde les affaires liturgiques mais non dans les matières disciplinaires.

Le même canon invite les hiérarques de la diaspora à donner force de loi, dans leurs propres éparchies, aux lois disciplinaires et à tout autre règlement du synode, à condition de ne pas outrepasser leurs pouvoirs²⁶³. Ces lois ou décisions ont force de loi partout dans le monde pourvu qu'elles soient agréées par le Siège apostolique.

En effet, les lois promulguées par le synode épiscopal et qui doivent être communiquées au Pontife romain ne le sont pas pour être approuvées ou confirmées par ce dernier, mais seulement à titre d'information²⁶⁴, sauf dans le cas d'une réforme liturgique. Dans ce cas, les lois, tout comme les textes liturgiques, doivent être soumises au Pontife romain pour examen préalable²⁶⁵.

Si les rapports entre les hiérarques de la diaspora et le Synode de l'Église maronite sont différents de ceux de leurs confrères dans l'épiscopat du territoire patriarcal, le Code de 1990 insiste toutefois sur le besoin de maintenir des relations étroites et substantielles entre les parties.

²⁶² C. 150, § 2 : « Leges a Synodo Episcoporum Ecclesiae patriarchalis latae et a Patriarcha promulgatae, si leges liturgicae sunt ubique terrarum vigent; si vero leges disciplinares sunt vel si de ceteris decisionibus Synodi agitur, vim iuris habent intra fines territorii Ecclesiae patriarchalis. »

²⁶³ C. 150, § 3. La question a été posée de savoir s'il s'agit en l'occurrence d'une invitation ou d'une simple permission. Il est clair que les hiérarques orientaux qui permettraient l'ordination d'hommes mariés pour le service pastoral au Canada outrepasseraient leur pouvoirs, puisque cette question a été tranchée négativement par le Siège apostolique.

²⁶⁴ *CCEO*, c. 111, § 3.

²⁶⁵ *CCEO*, c. 657, § 1.

Revenons à l'évêque maronite du Canada. Au canon 380, § 1, le motu proprio *Cleri sanctitati* signale, à propos des exarques apostoliques : « Il est à souhaiter que les Exarques apostoliques assistent aux synodes convoqués par le patriarche [...], selon les canons 340, § 1, et 344. »²⁶⁶

Ce motu proprio ne fait donc, en ce qui a trait aux exarques apostoliques, qu'exprimer un simple souhait de convenance et une recommandation à laquelle n'est liée aucune obligation. Au moment de la promulgation de ce texte, il n'y avait aucun hiérarque de l'Église maronite au Canada, et cela même s'il existait déjà divers hiérarques orientaux dans d'autres pays occidentaux.

Le principe général veut que l'Église patriarcale et l'Église de la diaspora constituent une seule et unique Église. À cet égard, la compréhension commune que les hiérarques de la diaspora ont de leur église dépasse et devance la lettre des textes juridiques qui formulent quelques limitations.

Se reconnaissant fondamentalement l'égal de ses confrères dans l'épiscopat et membre à part entière du Saint-Synode, l'évêque maronite du Canada assiste régulièrement aux séances de ce dernier et il s'y prévaut de son droit de vote dans le choix des évêques éparchiaux et autres décisions du Saint-Synode, conformément aux normes du droit.

En effet, les hiérarques de la diaspora font partie intégrante de la hiérarchie de leur rite, à l'instar de leurs confrères, les autres hiérarques du patriarcat. Ils ont part aux honneurs fondamentaux qui reviennent au Synode patriarcal. Ils ont le droit de participer

²⁶⁶ C. 380, §1 : « Optandum ut Exarchi apostolici intersint Synodis a Patriarcha vel ab Archiepiscopo eiusdem ritus convocatis, ad normam can. 340, §1, 344. »

aux élections épiscopales. Eux-mêmes doivent être élus par ce synode ou bien, selon les cas, on doit recueillir la proposition ou au moins l'avis du synode pour les désigner²⁶⁷.

Le problème de la participation des hiérarques de la diaspora aux honneurs patriarcaux a été discuté par la Commission de la révision du code pour les Églises orientales. La déclaration²⁶⁸ *Apostolica Sedes* du 25 mars 1970, qui déterminait les relations entre la hiérarchie de la diaspora et le Synode, proclamait que ces hiérarques devaient demeurer uniquement « agrégés »²⁶⁹.

La même déclaration ajoute : « Ces normes restent en vigueur en attendant que la discipline canonique orientale soit organiquement révisée selon les décrets et l'esprit du Concile œcuménique Vatican II. »²⁷⁰

Conformément au Code de 1990, can. 206 § 2, l'évêque éparchial maronite doit remettre au patriarche une copie du rapport quinquennal qu'il est tenu de présenter à la Congrégation pour les Églises orientales.

Les rapprochements chaleureux et les rapports fréquents qu'entretiennent l'évêque éparchial du Canada et les autres membres du Saint-Synode contribuent au développement de la vie de la communauté maronite du Canada et favorise les

²⁶⁷ EDELBY et DICK, *Les Églises orientales*, pp. 326-328.

²⁶⁸ *Congrégation pour les Églises orientales*, dans *A.A.S.*, 62 (1970), p. 179: « Hierarchae Orientales extra fines territorii patriarchalis constituti, in Synodis patriarchalibus proprii ritus, sive electionum sive negotiorum, cum suffragio deliberativo partem habere possunt. »

²⁶⁹ En droit canonique, « être agrégé » à un rite, c'est faire partie de ce rite à titre de membre de plein droit (can. 8, § 2 de *Cleri sanctitati*).

²⁷⁰ *Congrégation pour les Églises orientales*: « Super statutae normae valebunt ad interim donec disciplina canonica orientalis iuxta Decreta et ad mentem Concilii Oecumenici Vaticani II organice recognoscatur. », texte cité par I. ZUZEK, « De Patriarchis et Archiepiscopis Maioribus », dans *Nuntia*, 2 (1976), p. 21.

consultations, les conseils, les propositions et la participation et ce dans tous les domaines.

La législation actuellement en vigueur pour l'Église de la diaspora peut être considérée comme une première réglementation. L'Église maronite au Canada souhaite que le Siège apostolique soit prêt à assurer une évolution positive et qui l'aiderait à prendre un nouvel essor.

3.3.2. La question de la nomination des évêques maronites dans la diaspora : le cas de l'évêque maronite au Canada

A- La tradition

Ce n'est qu'à partir du IX^e siècle qu'on a commencé à réserver au Pontife romain la nomination ou la confirmation des évêques²⁷¹. Pendant les premiers siècles, en Occident, en dehors de l'Italie centrale, les évêques n'étaient pas toujours, ni même souvent, désignés et intronisés, directement et indirectement, par les pontifes romains. En Orient, la nomination ou la confirmation des évêques s'est établie par voie d'élection en synode pendant les neuf premiers siècles de l'histoire de l'Église, à une époque où l'Orient et l'Occident étaient en pleine communion. C'est seulement lors de crises graves que le pontife romain intervenait pour désigner ou destituer un évêque. En dehors de ces

²⁷¹ Voir Ignace DICK, « Le Pape et l'origine du pouvoir des évêques », dans *le Lien*, 4 (1975), pp. 105-106.

cas, le pontife romain reconnaissait la pleine autonomie du fonctionnement ordinaire et légitime des institutions de l'Orient qui réservaient au Saint-Synode l'élection autonome des évêques sans confirmation de Rome²⁷².

Sans être tenu à aucune exemption préliminaire ou validation par le Siège apostolique, le Synode maronite, présidé par le patriarche, a maintes fois procédé à des élections épiscopales. En signe de communion avec le pontife romain, le patriarche annonçait au Siège apostolique le nom de l'évêque choisi, mais seulement pour l'en informer, non pour chercher à obtenir sa confirmation.

Par ailleurs, l'évêque n'obtenait aucune bulle de nomination ou de confirmation, et son nom n'était pas mentionné par le pape en consistoire²⁷³. C'est à l'initiative de la Congrégation orientale, sous Benoît XV, que l'on s'est mis à publier, dans les *Acta Apostolicae Sedis*, la déclaration selon laquelle le Saint-Père ratifiait (*ratam habuit*) l'élection d'un évêque d'une Église orientale. Cette publication signifiait seulement que le pape avait reconnu l'élection comme valide, et non pas qu'il la confirmait.²⁷⁴

²⁷² Voir M. WOJNAR, *Decree on the Oriental Catholic Churches*, Washington D.C., Catholic University of America, School of Canon Law, 1965, p. 70.

²⁷³ Voir A. COUSSA, *Epitome praelectionum de jure ecclesiastico orientali*, Grottaferrata, Typis Monasterii Exarchici Cryptaeferratae, vol. I, 1948, pp. 297-298.

²⁷⁴ Certains évêques orientaux interprètent « *ratam habuit* » comme étant seulement une reconnaissance de la validité de l'élection, alors que d'autres pensent qu'il s'agit plutôt d'une véritable ratification.

B- *Cleri sanctitati* (1957)

Par la législation de 1957, le mode d'élection des hiérarques a changé et l'on s'est éloigné de la tradition qui prévalait jusqu'alors dans les Églises orientales. Depuis lors, chaque désignation ou élection est soumise à une autorisation préliminaire ou ratification ultérieure du Siège apostolique²⁷⁵.

Le canon 254, § 1, du motu proprio *Cleri sanctitati* exige du patriarche et de son Synode qu'ils soumettent au Siège apostolique une liste d'évêques pour qu'il la confirme. Le canon 260, § 1 accorde au patriarche le droit contingent de désigner certains supérieurs ecclésiastiques²⁷⁶.

En dehors de son patriarcat, le patriarche maronite ne pouvait pas, en fait, désigner un supérieur ecclésiastique, et ce par défaut d'un droit particulier. Enfin, le canon 253, § 1, imposait au patriarche l'obligation de s'adresser au Siège apostolique pour obtenir la confirmation d'une élection. En fin de compte, seul le Pontife romain disposait du pouvoir de nommer les hiérarques de la diaspora.

²⁷⁵ La Congrégation orientale, sur ordre du pape Pie XII, par une lettre du 15 décembre 1951, prot. n° 389-51 adressée à tous les chefs des Églises orientales, rendait obligatoire la partie du projet de codification canonique orientale qui concerne les élections des évêques. Cette nouvelle discipline entrerait ainsi immédiatement en vigueur... Elle sera officialisée par la promulgation du motu proprio *Cleri sanctitati* du 2 juin 1957, Ibid. p. 223.

²⁷⁶ C. 260, §1, d : « Il est du droit du patriarche et de son devoir de nommer un hiérarque ecclésiastique pour les fidèles de son rite résidant en dehors de son patriarcat, à condition que le droit particulier lui ait confié le soin de ces fidèles et qu'il ait obtenu le consentement du Siège apostolique. »

C- La Sacrée Congrégation pour les Églises orientales

La Sacrée Congrégation pour les Églises orientales, dans sa Déclaration *Apostolica Sedes* du 25 mars 1970 proclame²⁷⁷ : « En ce qui concerne la désignation des hiérarques de leur rite pour les fidèles orientaux demeurant en dehors du patriarcat, le patriarche avec son synode d'élections peut, en temps opportun, proposer au Siège apostolique une liste d'au moins trois candidats possibles, restant ferme le droit du Pontife romain de nommer à cette charge celui qu'il préfère²⁷⁸ ».

²⁷⁷ DC, 67 (1970), p. 458; Déclaration sur les liens entre les patriarcats orientaux et les évêques de leur rite demeurant en dehors de leur patriarcat, le 25 mars 1970, dans l'*Osservatore romano* du 23 avril 1970.

²⁷⁸ « Designationem Hierarcharum proprii ritus pro fidelibus orientalibus extra patriarchatus commorantibus quod attinet, Patriarcha cum sua Synodo electionum elenchum saltem trium idoneorum candidatorum Sedi Apostolicae, opportuno tempore, proponere valet, firmo iure Romani Pontificis nominandi ad huiusmodi officium quem Ipse maluerit », *A.A.S.*, 62(1970), p. 179.

On a également proposé le texte suivant :

§1 : « Hierarchas pro chistifidelibus orientalibus extra territoria Ecclesiarum patriarchalium commorantibus Romanus Pontifex nominat. »

§2 : « Designationem Hierarcharum de quibus in §1 quod attinet, Synodi episcoporum Ecclesiarum patriarchalium elenchum saltem trium idoneorum candidatorum, secreto scrutinio a parte absolute maiore Synodi sodalium adprobatum, componere valent, a patriarcha opportuno tempore Sedi Apostolicae transmittendum, firmo iure Romani Pontificis nominandi quem Ipse maluerit. » *Nuntia*, 6 (1978), p. 30.

Le schéma de 1984 au canon 124 a reformulé ce même texte de la façon suivante :

« Candidatos, saltem tres, ad officium Hierarchae proprii ritus pro christifidelibus extra territoria propriae Ecclesiae commorantibus Synodus Episcoporum eiusdem Ecclesiae ad normam canonum de electionibus Episcoporum eligit et per Patriarcham Romano Pontifici nominationem praesentat, strictissimo secreto ab omnibus sodalibus Synodi servato usquedum de nominatione nuntium ad Patriarcham pervenerit. » *Nuntia*, 19 (1984), p. 47.

D- Le Code de 1990

Les patriarches avaient favorablement accueilli le décret de Vatican II, et notamment l'expression d'une volonté manifeste de leur reconnaître une véritable autonomie dans les actes qu'ils posent conjointement avec leurs synodes. La promulgation du Code de 1990 a donc constitué une surprise : il semblait en effet que l'on revenait en arrière en matière de nomination des évêques éparchiaux orientaux en dehors des frontières du patriarcat.

Au canon 149, le Code exige que le Synode patriarcal des évêques propose au moins trois candidats. Aux fins de la nomination de l'hiérarque, le patriarche doit soumettre les candidatures au Pontife romain. Le Pontife romain, selon le Code, se réserve donc un pouvoir exclusif de décision, tout en devant tenir compte du vote consultatif du Synode. Le Synode n'a donc pas l'autorité de désigner lui-même les hiérarques de la diaspora.

Peut-on dire du pouvoir du Synode qu'il s'étend au-delà des limites territoriales du patriarcat? Oui, quand le pouvoir s'exerce sur les fidèles de la diaspora, notamment pour le choix des hiérarques et tout ce qui se rapporte au domaine liturgique.

La solution actuelle, qui consiste à solliciter l'autorisation du pape, sert les intérêts des fidèles dans la mesure où il s'agit d'une tentative de tester la maturité et de favoriser l'épanouissement de la communauté de la diaspora. Elle permet de préparer les mentalités : les gens ne sont sans doute pas encore prêts à des changements trop subits et trop profonds.

Par ailleurs, si la nomination des hiérarques de la diaspora ne relève pas directement du Synode, on doit se demander à quel titre les hiérarques en question peuvent prendre part à l'élection du patriarche. Cette question n'a pas encore été résolue.

E- L'application des principes au Canada

Au Canada, on nomme les évêques éparchiaux suivant la procédure établie par la Congrégation des Églises orientales²⁷⁹ : le synode sélectionne trois candidats dont le patriarche soumet les noms au Pontife romain, qui, à son tour, choisit l'évêque éparchial maronite au Canada.

Selon le Code, le Pontife romain reste donc la seule autorité, qui exerce un choix en tenant compte de la proposition du synode²⁸⁰. La nomination de Mgr Chahine, premier évêque de l'éparchie maronite au Canada, s'est effectuée de la sorte, ainsi que celle de deuxième évêque, Mgr Abi Saber. En ce qui concerne l'évêque actuel, il se trouve que sa nomination à la tête de l'éparchie maronite du Canada soulève quelques questions quant à la procédure suivie. En tout cas, on ne trouve aucun document qui certifie que sa nomination a été faite selon le Code²⁸¹.

²⁷⁹ CONGRÉGATION DES ÉGLISES ORIENTALES, Déclaration sur les liens entre les patriarchats orientaux et les évêques de leur rite demeurant en dehors de leur patriarcat, 25 mars 1970, dans *l'Osservatore romano* du 23 avril 1970; traduction française : *DC*, 67 (1970), p. 458.

²⁸⁰ C. 149.

²⁸¹ Selon certains témoins, le patriarche déclarerait assez ouvertement que le choix de l'évêque n'était passé ni par lui, ni par le Synode. Cela implique que le nom de l'élu ne figurait sans doute pas parmi les trois qui sont présentés normalement au Pontife romain. Ce dernier, bien entendu, a le pouvoir de passer outre. Le clergé maronite aimerait savoir quelles influences se sont en l'occurrence exercées. Par

On doit prendre en considération les formalités accomplies auprès de la Conférence des évêques catholiques du Canada et autres assemblées régionales des évêques au sujet du choix des candidats. Dans ce cas, il semble que l'on ait retenu l'opinion exprimée par la Conférence des évêques au sujet d'une candidature.

Ceci dit, le pouvoir consultatif du synode lui confère un certain ascendant sur les fidèles résidant au Canada, en même temps qu'il lui permet d'intervenir dans le choix de l'hierarque. De ce fait, son pouvoir dépasse les limites territoriales du patriarcat.

3.4. Les rapports entre l'éparchie maronite au Canada et la conférence épiscopale du Canada

3.4.1. Les conférences des évêques : Nature et rôle

Bien que la conception que certains se font des conférences des évêques se situe dans une perspective opérationnelle et pragmatique, où elles apparaissent comme des structures nécessaires pour répondre aux signes des temps, d'autres perçoivent plutôt leur mise sur pied comme une conséquence directe d'un mouvement de collégialité ou de synodalité. Ces conférences des évêques constituent « un instrument privilégié de la communion et un organe particulièrement approprié de la collégialité épiscopale, pratiquement indispensable dans un monde où l'action pastorale doit se mesurer à des

contre, la nomination de l'évêque melkite actuel, Mgr Ibrahim, pour l'éparchie grecque melkite du Canada, s'est effectuée selon le processus décrit par le Code des canons des Églises orientales.

problèmes qui ont souvent une dimension nationale » ainsi que le rappelait le pape Jean-Paul II²⁸².

C'est au sein de ces conférences que les évêques exercent conjointement leur charge pastorale²⁸³. Elles constituent donc un moyen de juger l' « esprit collégial » qui prévaut entre les membres du collège épiscopal²⁸⁴. Et puisque « il n'est pas rare que les évêques ne puissent accomplir leur charge convenablement et avec fruit, s'ils ne réalisent pas avec les autres évêques une concorde chaque jour plus étroite et une action plus coordonnée »²⁸⁵, elles répondent également à des besoins d'ordre pastoral. On peut donc en justifier l'existence dans une perspective collégiale, les percevoir comme des organes d'union et de coordination entre les évêques et non pas seulement comme des organes de centralisation législative et d'exercice collectif du pouvoir de gouvernement.

D'ailleurs, le Code oriental comprend des canons sous le titre « Assemblées des hiérarques de plusieurs Églises de droit propre ». Ces assemblées périodiques ont pour but de mettre en commun leur sagesse et leur expérience, d'échanger leurs avis pour le bien commun des Églises, de telle façon que l'unité soit favorisée et se réalise²⁸⁶.

²⁸² G. FELICIANI, « Le conferenze episcopali nel magistero di Giovanni Paolo II », dans *Aggiornamenti sociali*, 38 (1987), pp. 141-154.

²⁸³ *CIC*, can. 447; *CD*, n° 38.

²⁸⁴ *LG*, n° 23.

²⁸⁵ *CD*, n° 37.

²⁸⁶ Can. 322, § 1.

3.4.2. Les pouvoirs des conférences des évêques

Les conférences des évêques ne jouissent pas d'une compétence générale qui ressemblerait, par exemple, à celle des conciles particuliers : leur compétence normative ne peut s'exercer que dans des domaines explicitement programmés pour le droit ou par le pontife romain²⁸⁷. Le Code de 1983 confère à la conférence épiscopale un certain nombre de compétences juridiques variées, dans des secteurs relevant de la législation, de l'administration et de la collaboration aux actes juridiques de tiers. Par contre, le nombre des secteurs dans lesquels les conférences épiscopales peuvent et/ou doivent agir de façon juridiquement contraignante demeure très limité.

Cette délimitation rigoureuse de la compétence des conférences des évêques se fonde, d'un point de vue organisationnel, sur les dispositions du Code latin²⁸⁸. Celui-ci précise que l'autorité de chaque évêque diocésain reste indemne en dehors des limites établies et que, si tous les évêques ne lui ont pas donné leur accord de façon personnelle, la conférence ne peut agir en leur nom. Cette mesure indique de nouveau et d'une manière claire que le Code latin se fait une conception plutôt limitative de la compétence juridique des assemblées d'évêques.

²⁸⁷ *CD*, n° 34, 4.

²⁸⁸ *CIC*, can. 455 §4.

3.4.3. Position statutaire de l'évêque maronite en tant que membre de la Conférence des évêques catholiques du Canada

Dans les Églises orientales, les tâches majeures de la conférence des évêques sont déjà remplies par les synodes patriarcaux²⁸⁹ : l'institution des conférences des évêques intéresse donc principalement l'Église latine. Cependant, pour mieux soutenir la coopération entre les évêques de rite latin, dont la juridiction s'applique à la majorité des fidèles de leur territoire d'une part, et les hiérarchies des minorités rituelles résidant dans ce même territoire, d'autre part, Vatican II²⁹⁰ n'a pas voulu trancher au sujet du caractère rituel des conférences. Au contraire, le Concile a recommandé que tous les évêques y participent, peu importe le rite auquel ils appartiennent.

S'il faut se réjouir que tous les pasteurs de l'Église catholique au Canada puissent débattre ensemble des grands problèmes de la société canadienne, on peut toutefois noter quelques situations paradoxales. Ainsi, les évêques orientaux sont parfois amenés à se prononcer, avec voix délibérative, sur des questions qui ne concernent que les fidèles de rite latin ; à l'inverse, ils se trouveront assujettis à des décisions qui les engagent sur le plan juridique, alors même qu'elles sont prises, contre leur intime conviction, par une importante majorité de prélats latins.

²⁸⁹ Can. 322, CCEO.

²⁹⁰ CONCILE VATICAN II, Décret sur la charge pastorale des évêques dans l'Église : *Christus Dominus*, 28 octobre 1965, n. 38, dans *Vatican II : Les seize documents conciliaires du texte intégral*, 2^e éd., Montréal, Fides, 1967, p. 302.

Bien que le code de l'Église latine²⁹¹ dise peu de choses de la participation des évêques orientaux, il accepte qu'ils jouent un rôle, en ne leur accordant, toutefois, qu'une « voix consultative ». La clause « à moins que les statuts de la conférence des évêques n'en décident autrement » implique que le législateur a voulu faire en sorte que l'on puisse, le cas échéant, recourir à des solutions différentes, en tenant compte de la grande diversité des situations possibles. De plus, l'absence d'une disposition du Code en ce sens n'empêcherait pas le Saint-Siège, chaque fois qu'il l'estimerait nécessaire, d'accorder des dérogations à la disposition générale du canon 450, § 1.

En effet, cette clause est rédigée dans un langage qui n'est pas décisif : elle ne détermine pas si les statuts peuvent s'écarter de la règle générale uniquement pour attribuer une voix délibérative aux évêques orientaux ou pour les exclure de toute forme de participation quelle qu'elle soit. Elle a pour conséquence de laisser ouvert le problème du caractère rituel ou inter-rituel des conférences, réservant toute délibération à ce sujet à la discrétion de chaque conférence épiscopale.

En fait, la seule qualification exigée d'un évêque pour qu'il puisse siéger à la conférence épiscopale du Canada est sa catholicité : « La Conférence des évêques catholiques du Canada est l'association des évêques catholiques du Canada », stipule l'article 1 des statuts actuels de la CÉCC²⁹². Pas un mot au sujet du rite. En ce qui concerne les membres, l'article 4.1 précise néanmoins ce qui suit : « Les membres de la Conférence des évêques sont tous les évêques diocésains du Canada... et les autres

²⁹¹ *CIC*, Can. 450 §1.

²⁹² *Conférence des évêques catholiques du Canada – Statuts*, dans *Studia canonica*, 20 (1986), p. 220.

évêques titulaires chargés dans le pays d'une fonction particulière qui leur a été confiée par le Siège apostolique ou par la conférence des évêques, de quelque rite qu'ils soient dans l'Église catholique²⁹³. »

Il n'y a donc aucune clause qui interdise à l'évêque éparchial maronite au Canada d'être membre à part entière de la Conférence épiscopale du Canada. Au contraire, il en est même membre de droit.

L'article 6.1 de la CÉCC établit en outre que « tous les membres ont le droit d'élire et d'être élus²⁹⁴. »

3.5. Les rapports entre l'éparchie maronite au Canada et l'Église latine

Deux questions récurrentes en contexte de diaspora sont la participation des fidèles aux sacrements et les changements de rite. L'examen de ces questions constitue l'objet des pages suivantes.

²⁹³ Ibid.

²⁹⁴ Ibid. p. 222.

3.5.1. La célébration des sacrements²⁹⁵

A- le baptême

Les deux canons 111 et 112 du Code de droit canonique de l'Église latine ont une grande importance pour l'éparchie maronite au Canada, même si celle-ci est soumise seulement au *CCEO* et, dans une certaine mesure, au droit propre de l'Église maronite²⁹⁶. En effet, ces deux canons règlent, à l'usage des pasteurs sacrés de l'Église latine, l'appartenance des fidèles à l'une ou à l'autre « Église rituelle *sui iuris* »²⁹⁷, selon l'expression qu'ils utilisent. Or les fidèles se réclamant de quelque façon de l'Église maronite sont au Canada une faible minorité, qui est toujours en danger d'être assimilée par l'écrasante majorité latine. Ce raisonnement vaut aussi pour les autres fidèles de rite oriental au Canada et ailleurs²⁹⁸.

Il faut d'abord noter que l'inscription à une Église *sui iuris* est logiquement prioritaire ; c'est elle qui détermine, par voie de conséquence, l'appartenance du fidèle à un « rite²⁹⁹ ». Elle détermine surtout la loi applicable, c'est-à-dire tout le système normatif, soit de l'Église latine, soit d'une autre Église, auquel le fidèle sera soumis pour

²⁹⁵ Voir J. ABBASS, « Canonical Dispositions for the Care of Eastern Catholics outside Their Territory », dans *Periodica*, 86 (1997), pp. 321-362; S. ARULSAMY, « The Issue of Rites: A Pastoral Care », dans *Indian Theological Studies*, 30 (1993), pp. 264-287.

²⁹⁶ Cf. c. 1, *CIC* et can. 1, *CCEO*.

²⁹⁷ Le c. 111, § 1 parle seulement d' « Église rituelle », mais la locution *sui iuris* doit nécessairement être sous-entendue.

²⁹⁸ Le c. 1 du *CCEO* prévoit en principe des dispositions particulières pour les relations des fidèles orientaux avec l'Église latine. Les can. 111 et 112 constituent vraisemblablement de telles dispositions.

²⁹⁹ Cf. *CIC*, c. 372, § 2, 518, 1015, § 2, 1109.

sa vie chrétienne. Ce fait juridique a des conséquences, par exemple, sur la validité du mariage, puisque les fidèles de rite oriental contractent invalide­ment sans la bénédiction du ministre sacré³⁰⁰.

Le canon 111, § 1 concerne exclusivement les enfants mineurs de 14 ans au moment du baptême, et pose une règle simple. Ainsi donc, en vertu de la loi elle-même :

- 1) Si les deux parents appartiennent à la même Église rituelle *sui iuris*, c'est à elle que l'enfant est inscrit ;
- 2) Si les parents appartiennent à des Églises *sui iuris* différentes, ils ont le choix de désigner celle à laquelle l'enfant doit être inscrit ;
- 3) En cas d'absence d'un accord à ce sujet, l'enfant est inscrit dans l'Église rituelle *sui iuris* de son père.

Cette règle, entrée en vigueur avec le Code de droit canonique de 1983, était alors nouvelle. En effet, sous le régime de Code latin de 1917, c'est le rite dans lequel le baptême était célébré qui déterminait l'appartenance rituelle de l'enfant, sauf en cas de fraude ou de grave nécessité³⁰¹. La règle a changé étant donné l'omniprésence des églises latines dans la plupart des pays de diaspora, et la difficulté d'accès de nombreux fidèles

³⁰⁰ CCEO, c. 828.

³⁰¹ CIC 1917, can. 98, § 1 : « Parmi les différents rites catholiques, chacun appartient à celui d'après les cérémonies duquel il a été baptisé, à moins que par hasard le baptême lui ait été conféré par le ministre d'un rite étranger au sien soit par fraude, soit par suite d'une nécessité grave résultant de l'absence de prêtre de son propre rite, soit par l'effet d'une dispense apostolique permettant que quelqu'un soit baptisé suivant un rite déterminé, sans être pour autant obligé d'y rester attaché. » Traduction française diffusée sur Internet par la *Congrégation pour le Clergé*, <http://www.clerus.org/clerus/dati/2001-03/20-6/CIC1711.html> (15.5.2009).

au clergé de leur propre rite. Il s'agissait donc de résister au danger d'une rapide latinisation des Orientaux.

Le *CCEO*, can. 29, § 1, a repris en gros la même règle, mais en la présentant de façon différente :

- 1) Si le père est catholique, l'enfant est inscrit à la même Église rituelle *sui iuris* ;
- 2) Si le père n'est pas catholique, mais que la mère l'est, l'enfant appartiendra à la même Église que sa mère ;
- 3) Si les deux parents sont catholiques, ils peuvent demander ensemble que l'enfant appartienne à l'Église de sa mère ;
- 4) Le Saint-Siège peut édicter des règles différentes en tant que droit particulier.

Un droit particulier obligerait bien évidemment les pasteurs sacrés de l'Église latine, même si le *CIC* n'en dit mot.

Le *CCEO*, c. 29, § 2, règle un certain nombre de cas particuliers et vient heureusement combler une lacune du Code latin : il règle l'inscription des enfants d'une mère non mariée, de parents inconnus, et d'enfants nés de deux parents non catholiques.

Pour les enfants de plus de 14 ans et les adultes (*CIC*, can 111 § 2), le libre choix est laissé au baptisé lui-même, mais dans ce cas l'appartenance rituelle suit le rite de la cérémonie. C'est la même règle qui est posée par le *CCEO*, can. 30 ; mais ce dernier prévoit à nouveau des ordonnances différentes du droit particulier, qui seront de la compétence exclusive du Saint-Siège.

Le Code des Églises orientales comporte par ailleurs pour les catéchumènes des dispositions particulières (can. 588), inconnues du droit latin, et qui viennent qualifier « l'entière liberté » du canon 30³⁰². La préférence du législateur, et par conséquent la faveur du droit, va au rite correspondant à la culture dans laquelle le catéchumène a grandi. Ainsi donc, un descendant non baptisé de maronites devrait aller naturellement vers l'Église maronite. Il est interdit aux ministres sacrés, et même à d'autres personnes, d'exercer une pression ou une influence quelconque pour l'orienter ailleurs, par exemple vers l'Église latine majoritaire. Le droit ne commande toutefois pas de conseiller positivement au candidat de s'orienter dans ce sens culturel.

Le canon 112 *CIC* règle les changements d'inscription à une Église rituelle *sui iuris*.

Le § 2 établit le principe juridique selon lequel il n'est pas possible d'invoquer en la matière une sorte de prescription : la pratique effective des sacrements dans un rite donné ne change pas l'appartenance canonique, même si elle dure de nombreuses années.

³⁰² *CCEO*, can. 588 : « Les catéchumènes sont libres de s'inscrire à n'importe quelle Église de droit propre selon le can. 30; cependant, on veillera à ce que rien ne leur soit conseillé qui puisse faire obstacle à leur inscription à l'Église qui est la plus conforme à leur culture. »

Par inférence, ce § 2 indique que la pratique des sacrements dans une Église catholique d'un rite différent du sien est légitime, à quelques réserves près³⁰³.

Le § 1 examine trois cas :

- 1) La permission du Saint-Siège (voir ci-dessous) ;
- 2) Le mariage, lorsque l'un des conjoints décide librement de rejoindre l'Église de l'autre conjoint. La deuxième phrase, qui édicte la possibilité de retour à l'Église d'origine en cas de dissolution du mariage, comporte une formule plutôt curieuse, du fait qu'elle mentionne seulement la possibilité de retourner à l'Église latine. Cela s'explique du fait que le *CIC* ne concerne que cette dernière, et s'abstient donc de donner une règle, même évidente, pour une autre Église *sui iuris*.

Il faut noter par ailleurs une contradiction flagrante avec le can. 33 du *CCEO* ; celui-ci, pour le cas du mariage, permet seulement à l'épouse d'être inscrite dans l'Église *sui iuris* du mari mais non l'inverse³⁰⁴. Pour réconcilier ces deux principes juridiques contradictoires, en attendant une interprétation officielle, on peut supposer que la loi qui s'applique est celle de l'Église dans laquelle le mariage est effectivement célébré.

³⁰³ Le can. 991 du *CIC* le spécifie pour le sacrement de réconciliation (pas de parallèle dans le *CCEO*). Par contre les canons du *CCEO* 748, § 2, 752 et 537, § 2, et les canons du *CIC* 1015, § 2 et 1021, donnent des indications supplémentaires pour le sacrement de l'Ordre, dans le sens d'une grande prudence.

³⁰⁴ *CCEO*, can. 33 : « La femme a la liberté, en célébrant le mariage ou pendant sa durée, de passer à l'Église de droit propre du mari; mais à la dissolution du mariage elle peut librement revenir à la précédente Église de droit propre. »

Reste une question, à résoudre également par une interprétation authentique : si la partie de rite oriental se marie avec un partenaire de rite latin suivant le rite de l'Église latine, et opte pour celui-ci, la prescription du can. 828 *CCEO* cesse-t-elle d'être applicable ?

- 3) Les enfants mineurs de 14 ans au moment du changement de rite décrit aux points 1) et 2) suivent leurs parents ou leur parent catholique, mais peuvent après leur quatorzième anniversaire choisir de revenir à leur Église rituelle *sui iuris* d'origine – indiquée ici aussi comme étant l'Église latine.

Pour ce qui est de la permission du Saint-Siège, le *CCEO* a introduit au can. 32, § 2 la notion de consentement présumé, avec une double condition : l'existence d'une éparchie *ad quem* dans le même territoire que l'éparchie ou diocèse *a quo* ; et l'accord écrit des deux évêques. La lacune du *CIC* sur ce point a été comblée par un rescrit de la Secrétairerie d'État du 26 novembre 1992³⁰⁵ : « ... Le Souverain Pontife Jean-Paul II a établi que cette permission peut être présumée chaque fois qu'un fidèle de l'Église latine lui aura demandé de passer à une autre Église rituelle de droit propre, si celle-ci a une éparchie à l'intérieur des mêmes frontières, et pourvu que les évêques diocésains de l'un et l'autre diocèse y consentent mutuellement par écrit. »

³⁰⁵ *AAS*, 85 (1993), p. 81. Notre traduction.

Même si les canons 111 et 112 du *CIC* ne le disent pas explicitement, tout changement d'appartenance à une Église rituelle doit être noté au registre des baptêmes³⁰⁶.

D'autre part, le Code des canons des Église orientales statue que l'enfant baptisé avant l'âge de 14 ans appartient à l'Église rituelle de son père. Cela signifie que si les parents catholiques sont de rites différents, l'enfant deviendra par le baptême membre de l'Église du père. Les canons 29, §1 et 30, ajoutent toutefois la clause suivante : « restant sauf les lois particulières statuées par le Siège apostolique ».

En effets, des parents peuvent se trouver dans la nécessité de demander que leur enfant soit baptisé dans un rite autre que le leur, par exemple, dans le cas où un ministre de leur rite n'est pas disponible, ou lorsqu'eux-mêmes sont en train de changer de rite, ou quand ils ne pratiquent pas leur foi dans le rite de leur baptême. Dans ce cas, l'Ordinaire des parents, s'il le juge opportun, peut donner la permission de procéder à un tel baptême, alors même que l'enfant est censé appartenir canoniquement au rite de ses parents³⁰⁷.

S'il n'y a pas d'hierarque du même rite oriental que celui des parents, l'Ordinaire latin du lieu peut accorder cette permission requise. Mais, même dans ce cas, l'Église *sui iuris* à laquelle l'enfant appartient est déterminée par les normes de la loi.

³⁰⁶ Voir *CCEO*, c. 37, et *CIC*, c. 535, § 2.

³⁰⁷ Cf. *Congrégation pour les Églises orientales*, le 7 juillet 1981, cité dans N. HALLIGAN, « Some Inter-rituel Norms », dans *The Jurist*, 42 (1982), p. 166. Le principe demeure en vigueur aujourd'hui. V. POSPISHIL et J. FARIS, *The New Latin Code of Canon Law and Eastern Catholics*, Brooklyn, Diocese of Saint Maron, 1984, pp. 20-22.

Un prêtre de rite latin ne peut baptiser un enfant de parents de rite oriental que lorsqu'un prêtre de leur rite oriental n'est pas disponible. Le prêtre du rite oriental propre est considéré comme non-disponible lorsque l'enfant se trouve en danger de mort; lorsque le prêtre du rite propre se trouve dans un endroit trop éloigné pour qu'on puisse lui amener l'enfant; quand le prêtre du propre rite ne peut pas lui-même venir baptiser l'enfant. Dans ce cas, il est prudent, bien que la loi ne l'exige pas, d'inscrire une note relative au rite de l'enfant dans le registre baptismal et d'envoyer la notification de baptême à un prêtre de son rite oriental propre. Peu importe l'endroit où l'enfant a été baptisé, on estime qu'il a été baptisé dans le rite auquel il doit appartenir de droit³⁰⁸.

B- La confirmation³⁰⁹

Le Code des canons des Églises orientales permet à un prêtre de rite oriental d'administrer valablement la chrismation à tous les fidèles orientaux, mais il prévoit certaines conditions³¹⁰ pour la licéité dans le canon 696, § 3. Par contre, le Code de droit

³⁰⁸ Committee of the Canon Law Society of Australia, « Catholics of Eastern Rites in Australia », dans *Australasian Catholic Record*, 48 (1971), pp. 291-292.

³⁰⁹ Le mot « confirmation » est définie dans le *petit dictionnaire de droit canonique* de Jean Werckmeister comme une onction de chrême sur le front, accompagnée de la formule : « N, sois marqué par l'Esprit saint, don de Dieu », et qui constitue une prolongation, une « confirmation » du sacrement de baptême; alors que le mot « chrismation » est définie comme onction de Saint-Chrême, puis le dictionnaire ajoute qu'en Orient, la confirmation est conférée immédiatement après le baptême.

³¹⁰ Can. 696, § 3 : « Tout prêtre administre licitement la chrismation du saint myron aux seuls fidèles chrétiens de son Église de droit propre; cependant, en ce qui concerne les fidèles chrétiens d'autres Églises de droit propre, il fait cela licitement s'il s'agit de ses propres sujets, de ceux qu'il baptise légitimement à un autre titre ou de ceux qui se trouvent en danger de mort, et restant toujours sauves les conventions passées à ce sujet entre les Églises de droit propre. »

canonique de l'Église latine reconnaît à l'évêque diocésain, dans le canon 886, §1, le droit de conférer le sacrement de confirmation même aux fidèles qui ne sont pas ses sujets. Pour cette raison, on peut dire que le sacrement de la confirmation pose une certaine difficulté dans l'Église catholique, autour de la question de savoir comment l'égalité et la justice peuvent être préservées malgré l'asymétrie des normes.

C- L'Eucharistie, la pénitence et l'onction des malades

Le *CCEO* reconnaît à un ministre catholique le droit d'administrer licitement les sacrements aux catholiques seulement³¹¹, mais aussi, à certaines conditions, à des non catholiques qui le demanderaient³¹². Le *CIC* pour sa part, stipule³¹³ que tout baptisé a le droit d'être admis à la sainte communion et spécifie³¹⁴ que les fidèles peuvent recevoir la sainte communion dans n'importe quel rite catholique.

Quant à la pénitence, le prêtre peut entendre la confession³¹⁵, selon le *CIC*, à condition qu'il en ait la faculté. En outre, le Code permet à tous les fidèles³¹⁶ de se confesser régulièrement à n'importe quel prêtre, même lorsque celui-ci appartient à un autre rite que le leur. Par ailleurs, les péchés et les peines réservés ne sont pas les mêmes

³¹¹ Can. 671, §1.

³¹² Can. 671, §3.

³¹³ Can. 912.

³¹⁴ Can. 913.

³¹⁵ Can. 966.

³¹⁶ Can. 911.

dans les deux Codes : le *CCEO* ignore les peines³¹⁷ *latae sententiae*, mais permet³¹⁸ tout simplement au prêtre de célébrer valablement le sacrement de pénitence s'il a reçu la faculté de l'autorité compétente. Cette différence dans la loi n'est pas aussi sans poser quelques difficultés, ici aussi.

En ce qui concerne l'onction des malades, le *CCEO* autorise le prêtre à administrer valablement l'onction des malades partout et à toute personne³¹⁹. Le *CIC* reconnaît à tout prêtre le pouvoir d'administrer valablement ce sacrement, même à un malade d'un autre rite que le sien, mais il ajoute une condition³²⁰: qu'il ait une cause raisonnable pour ce faire³²¹.

Enfin, selon le *CIC*, les funérailles doivent être célébrées, soit dans l'église paroissiale, soit dans une église choisie par le défunt ou désignée par les personnes à qui il revient de s'occuper des obsèques³²². Quant au Code oriental, il ne dit rien du lieu de la célébration du service funèbre³²³.

³¹⁷ Voir R. Metz, *Le nouveau droit des Églises orientales catholiques*, Paris, Éd. du Cerf, 1997, pp. 79-80; la commission qui a été chargée de rédiger le nouveau Code oriental a repris l'ancienne tradition orientale, qui ne connaissait pas les peines infligées de manière automatique. Le Code des canons des Églises orientales exige pour l'infliction d'une peine une sentence judiciaire ou un décret pénal (can. 1408). C'était là un retour à la tradition des Églises orientales, qui n'ont jamais connu ce mode de peines.

³¹⁸ Can. 722, §3.

³¹⁹ Can. 739, § 1.

³²⁰ Can. 1003, § 1.

³²¹ Can. 1003, § 2.

³²² Can. 1177, § 2.

³²³ Can. 875.

Les funérailles peuvent être célébrées pour les non-catholiques baptisés ; le CCEO précise : « À moins que leur volonté contraire ne soit manifeste, et pourvu que leur propre ministre ne puisse être disponible »³²⁴.

D- L'Ordre

Les deux codes, latin et oriental, établissent que l'évêque qui confère le sacrement de l'Ordre a besoin de l'approbation du Siège apostolique pour administrer le diaconat et le presbytérat à un candidat appartenant à une autre Église *sui iuris* que la sienne, et ce, même si le candidat est l'un de ses propres sujets³²⁵. Donc, que le candidat soit le sujet de l'évêque éparchial ou qu'il ne soit pas, l'approbation du Saint Siège est requise.

E- Le mariage

Tout d'abord, la forme canonique ordinaire du mariage dans l'Église latine réside dans l'échange du consentement en présence de l'Ordinaire, du curé, d'un prêtre, d'un diacre ou d'un laïc dûment délégué, et de deux témoins. Le Code latin établit que, pourvu que l'un des conjoints soit de rite latin, l'Ordinaire de lieu ou le curé a le droit d'assister valablement à un mariage³²⁶.

Par contre, le Code des canons des Églises orientales exige, pour que le mariage soit valide, qu'il soit célébré selon un rite sacré, ce qui signifie qu'un prêtre doit être présent pour le bénir. Cela s'oppose donc à ce qui se fait dans le rite latin, où le mariage

³²⁴ Can. 876, § 1.

³²⁵ *CIC*, c. 1015 et *CCEO*, c. 748.

³²⁶ *CIC*, c. 1109.

peut être célébré valablement par un diacre, ou bien même, selon la forme exceptionnelle, en l'absence de ministre sacré³²⁷.

En ce qui concerne la célébration d'un mariage d'une partie orientale catholique avec une partie latine, le *CIC* stipule que le mariage est célébré licitement dans la paroisse de l'une ou l'autre partie, ou dans un autre lieu, avec l'autorisation de l'Ordinaire propre ou du curé propre³²⁸. Par contre, selon le *CCEO*, il faut que le mariage soit célébré devant le curé du mari, si le mari est oriental, à moins que le droit particulier ne prévoie autre chose³²⁹.

3.5.2. L'inscription à un rite ou à une Église *sui iuris*

A- La signification du mot « rite »

Le terme même de « rite » correspond à plusieurs notions différentes selon diverses acceptions et il n'est pas facile de ramener l'une à l'autre. Parfois, le terme renvoie essentiellement à la liturgie, c'est-à-dire à une forme particulière de prière liturgique, ou encore à la totalité des fonctions liturgiques procédant d'une source ancienne.

Il faut toutefois noter que le rite canonique ne constitue pas une somme des rites liturgiques³³⁰. Le mot « rite » désigne plutôt l'ensemble des statuts et des coutumes liturgiques ou encore la totalité des charges sacrées. C'est en ce sens qu'on parlera d'un

³²⁷ *CCEO*, c. 828, § 1.

³²⁸ *CIC*, C. 1115.

³²⁹ *CCEO*, can. 831, §2.

³³⁰ Cf. A. JOUBEIR, « Les diverses sortes de rites », dans *Analecta OSBM*, vol. III, fasc. 3-4, 1958, pp. 516-517.

rite romain, de rite slavon-latin et de rite ambrosien³³¹. Jadis, le mot se rapportait à une tradition religieuse, à des formes de vénération, ou à des gestes liturgiques³³².

En Occident, dès qu'on s'est mis à discuter des rites orientaux, c'est-à-dire à partir du XVI^e siècle, on a eu tendance à joindre exercice liturgique et domaine exclusif. Ainsi, le mot « rite » entamait-il une nouvelle étape de son évolution sémantique pour signifier les lois et coutumes disciplinaires liées à des usages liturgiques, avant d'embrasser l'ensemble de la discipline relative à la communauté elle-même³³³. Par ailleurs, le contenu juridique exhaustif du rite regroupe, en un seul tout, la discipline, l'hierarchie et la liturgie.

Nombreuses sont les composantes tangibles qui assurent l'homogénéité interne d'une Église. Le plus important est certainement le rite liturgique. Au-delà de l'unité de la liturgie, on retrouve, à divers niveaux, une certaine unité de règlement, de territoire, de nation, de tout un patrimoine historique et culturel : philosophie, théologie, spiritualité, monachisme, mission, arts. L'unité d'une Église-rite dépend donc de plusieurs composantes ethniques, linguistiques, culturelles, historiques, religieuses, économiques,

³³¹ Tous ces rites ne sont que des liturgies et le Code les désigne par le terme générique de rite latin.

³³² Cf. N. EDELBY et I. DICK, *Les églises orientales catholiques*, p. 141; E. EID, *La figure juridique du patriarche*, p. 56; R. A. JOUBEIR, « Les diverses sortes de rites », p. 151.

³³³ Cf. É EID, *La figure juridique du patriarche*, p. 58.

sans qu'aucun de ces éléments ne constitue, à lui seul, le fondement essentiel d'une Église-rite, non plus d'ailleurs que celui d'une nation³³⁴.

Les deux codes, latin et oriental, se sont portés à la défense de la particularité des rites, de sorte que le rite canonique finit par se présenter comme synonyme d'une Église *sui iuris*, dirigée par sa propre hiérarchie selon un règlement qui la caractérise et la distingue des autres Églises³³⁵. Les personnes qui organisent de l'intérieur la structure juridique du rite et déterminent son individualité constituent sa hiérarchie distincte et autonome.

C'est la reconnaissance de chaque Église catholique orientale comme une communauté hiérarchique intérieurement autonome, en d'autres termes comme une communauté jouissant d'une structure absolue, qui fonde rigoureusement une Église-rite. Donc, canoniquement parlant, un catholique est membre non pas d'un « rite » mais d'une Église spécifique, d'une Église qui, dans son œuvre de prière, adhère à une figure liturgique particulière que l'on appelle le « rite ».³³⁶

B- L'Église *sui iuris* : Définition

Les lignes générales d'une Église orientale catholique *sui iuris* apparaissent de façon plus précise à la lumière du Code oriental. L'Église *sui iuris* y est définie comme « un groupe des fidèles chrétiens unis par la hiérarchie selon le droit, que l'autorité

³³⁴ Cf. EDELBY et DICK, *Les Églises orientales catholiques*, pp. 142-143.

³³⁵ Cf. EID, *La figure juridique du patriarche*, p. 61.

³³⁶ Cf. POSPISHIL et FARIS, *The New Latin Code*, p. 7.

suprême de l'Église reconnaît expressément ou tacitement comme de droit propre, est dénommé dans le présent Code Église de droit propre »³³⁷.

C- Multiplicité des rites

La multiplicité des rites exprime la beauté et l'universalité de l'Église. Cette diversité ne devrait pas causer de divisions dans l'Église parce que ces rites sont fondés sur des éléments objectifs, à savoir la nature, la psychologie, la culture, l'histoire et la mentalité d'un groupe particulier de peuple³³⁸.

Les problèmes sont causés ordinairement par des malentendus et des querelles suscitées par des personnes qui ne connaissent pas le vrai sens de la diversité ni son rôle dans l'Église. Ce genre de diversité enrichit l'Église universelle et exprime mieux son unité. Par contre, la préservation des différents rites est difficile à cause de plusieurs dangers, tels l'assimilation par un autre rite plus fort, l'abus du mélange des rites et l'intolérance.

On peut distinguer deux genres d'assimilation : la byzantinisation et la latinisation. Historiquement, les deux procèdent de l'opportunisme socio-politique et non de principes chrétiens. Les melkites qui ont conservé la vraie foi définie dans le Concile de Chalcédoine (451) suivaient les rites antiochiens ou alexandrins, mais, avec le temps et sous diverses pressions socio-politiques, ils ont graduellement accepté le rite et la

³³⁷ *CCEO*, c. 27.

³³⁸ *CCEO*, can. 28, § 1 : « Le rite est le patrimoine liturgique, théologique, spirituel et disciplinaire qui se distingue par la culture et les circonstances historiques des peuples et qui s'exprime par la manière propre à chaque Église de droit propre de vivre la foi ».

discipline byzantins. La byzantinisation s'est achevée au XIII^e siècle. En ce qui concerne la latinisation, elle a commencé avec les Croisés et l'établissement de patriarchats latins dans les régions orientales. On a pu observer une forte tendance à la latinisation durant le pontificat de Benoît XIV (1740-1758). Le principe qui reconnaît l'égalité des rites ne fut admis que récemment, avec la promulgation du motu proprio³³⁹ *Cleri sanctitati*.

Ensuite, le principe de la dignité égale des rites a été officiellement proclamé par Vatican II dans le décret³⁴⁰ *Orientalium ecclesiarum*. Le même décret a confirmé la pratique³⁴¹ qui consiste à nommer des évêques latins vicaires apostoliques, puis des évêques résidentiels dans des régions orientales, et à créer des exarchats et des éparchies en Occident. L'Église a donc finalement reconnu l'importance et le rôle de la multiplicité et de la coexistence des différents rites dans un même territoire.

D- Rite et juridiction

Il faut reconnaître que le rite adhère à la personne et qu'il la suit là où elle va. Chaque fidèle est affilié à un rite qui a une liturgie spécifique et un héritage spirituel propre. Le fidèle ne peut pas changer son inscription à une Église à volonté, comme quelqu'un acquiert un domicile ou un quasi-domicile, parce qu'en opérant ce

³³⁹ *CS*, can. 37.

³⁴⁰ *OE*, n° 3 : « Ces Églises particulières soit d'Occident ou d'Orient ont ... la même dignité, ainsi aucune d'elle n'est supérieure aux autres en raison de son rite ».

³⁴¹ *OE*, n° 4 : « On pourvoira donc partout à la conservation et au développement de toutes les Églises particulières et, à cette fin, on créera des paroisses et une hiérarchie qui leur soit propre lorsque le bien spirituel des fidèles le demande ».

changement, il se sépare de la hiérarchie de son rite. Ceci ne peut se faire qu'avec la permission du Saint Siège qui est l'autorité compétente en cette matière, ainsi qu'on pouvait déjà le lire dans le motu proprio *Cleri sanctitati*³⁴².

On peut donc séparer la discipline ecclésiastique des autres éléments de la définition du rite, à savoir la liturgie et le patrimoine spirituel. Il en résulte que là où un fidèle se trouve, il est sous l'autorité du supérieur ecclésiastique du lieu, même si ce n'est pas celle de son rite propre. Ainsi, peut-on conserver son rite sans être sous la juridiction de son Église rituelle.

C'est l'extension de la juridiction patriarcale hors des limites du patriarcat au temps de l'unification qui est à la source de la confusion entre rite et juridiction. Les patriarches catholiques ont commencé à exercer, en plus de la juridiction territoriale dans leur patriarcat, une juridiction cumulative hors du patriarcat. De la sorte, l'autorité et la dignité du patriarche s'en sont trouvés diminués.

Plusieurs experts du Concile avaient demandé que la juridiction du patriarche soit étendue aux fidèles de son rite dans le monde entier. Ceci n'a pas été retenu. Sa juridiction est donc territoriale et ne peut être étendue aux fidèles de son rite qui sont hors du patriarcat qu'avec l'approbation du Siège apostolique.

³⁴² CS, can. 8, § 1 : « Personne ne peut, sans l'autorisation du Siège apostolique, passer valablement d'un rite à un autre, ou après avoir changé légitimement de rite, retourner à son rite originel ».

E- Les règles pour le changement d'inscription d'une Église *sui iuris*

Dans le motu proprio *Cleri sanctitati*, on insistait sur l'obligation de préserver les rites orientaux, en s'opposant à tout changement en faveur du rite latin et en incitant les Églises orientales à sauvegarder toutes leurs traditions religieuses³⁴³.

Pour changer de rite, c'est-à-dire, pour passer valablement du catholicisme latin à un rite oriental ou l'inverse, l'approbation du Siège apostolique était indispensable. Le Code de droit canonique de 1917 stipulait : « Nul ne peut, sans l'autorisation du Siège apostolique, passer à un autre rite ou, après un passage légitime, revenir à son rite ancien »³⁴⁴.

Par ailleurs, tout en écartant la concurrence entre les rites, *Cleri sanctitati* insistait pour que chaque rite soit préservé. Le canon 7 interdisait de solliciter un chrétien à quitter son rite pour en adopter un autre; le canon 8 exigeait l'autorisation du Siège apostolique.

Au canon 9, le changement du rite de la femme est rendu possible lors de son mariage. En un mot, sous le régime du motu proprio *Cleri sanctitati*, sauf en cas de mariage, l'approbation du Siège apostolique était obligatoire pour n'importe quel changement de rite.

³⁴³ Cf. P. MAHFOUD, « Quel rite doit adopter le fidèle oriental acatholique qui rejoint l'Église catholique? », dans *Apollinaris*, 38 (1965), p. 175; R. JANIN, *Les Églises orientales et le rites orientaux*, p. 508.

³⁴⁴ C. 98, §3; EDELBY et DICK, *Les Églises orientales catholiques*, pp. 213-214.

Le Code latin de 1983 a introduit des changements à cette discipline. Il envisage trois éventualités³⁴⁵ pour le changement d'inscription d'un rite à un autre : la première est l'obtention de l'approbation du Siège apostolique; la deuxième se présente lorsque la conjointe, au moment de son mariage, déclare vouloir passer à l'Église rituelle autonome de son conjoint; et la troisième prévoit que les enfants issus d'un mariage mixte ou entre catholiques, et âgés de quatorze ans, peuvent retourner à l'Église latine.

Le *CCEO* reprend le texte de *Cleri sanctitati* : « Nul ne peut passer valablement à une autre église autonome sans le consentement du Siège apostolique. »³⁴⁶ Cela signifie que, à l'exception des cas de mariage, le Siège apostolique est la seule autorité pouvant autoriser un changement de rite, et que son autorisation est obligatoire pour la validité.

Le *CCEO* a repris les dispositions du canon 9 de *Cleri sanctitati* en ce qui touche le changement de rite pour la femme au moment du mariage, ou par la suite³⁴⁷. En cas de dissolution du mariage, la femme peut revenir à son rite d'origine³⁴⁸.

Des normes particulières régissant le changement d'inscription d'un rite à un autre s'appliquent à l'ensemble des fidèles qui constituent la communauté catholique du Canada. La CÉCC a en effet obtenu, en janvier 1974, l'assentiment du Siège apostolique

³⁴⁵ *CIC*, C. 112, §1.

³⁴⁶ *CCEO*, c. 32, §1.

³⁴⁷ *CCEO*, can. 33.

³⁴⁸ *CCEO*, can. 34.

à une « Procédure pour un changement de rite »³⁴⁹. Cette procédure d'abord accordée *ad experimentum* pour trois ans, a été renouvelée depuis sur une base permanente³⁵⁰.

La CÉCC considère que le changement de rite doit constituer « une véritable exception » et elle incite tous les fidèles à demeurer dans le rite de leur baptême. D'autre part, elle énonce quatre raisons suffisantes en soi pour demander un changement de rite : le désir de retourner au rite de ses ancêtres, l'adoption, la profession religieuse, ou l'ordination au service d'un autre rite.

La procédure encourage la coopération entre les évêques de rites différents et vise à préserver les rites, tout en facilitant le changement d'inscription d'un rite à un autre dans les contextes qui le justifient.

³⁴⁹ *Conférence des évêques catholiques du Canada, Procédure pour un changement de rite*, janvier 1974, n° 352; lettre du pro-nonce apostolique, Mgr Guido Del Mestri, à Mgr Jean-Marie Fortier, président de la CÉCC, en date du 4 janvier 1974, n° 19732 (CÉCC, *document officiel*, n° 347).

³⁵⁰ La Congrégation pour les Églises orientales a concédé le renouvellement pour un temps indéterminé (voir lettre de Mgr D. Pasquinelli à Mgr J. Hayes, en date du 27 septembre 1988, n° 26468 (CÉCC, n° 1350)).

Conclusion

Le parcours de ce troisième chapitre a mis en lumière la dialectique qui existe entre le principe canonique de territorialité et l'exercice de l'autorité du patriarche ainsi que la synodalité. Les solutions canoniques pour résoudre cette tension ont évolué depuis *Cleri sanctitati* jusqu'au Code de 1990, en passant par les enseignements du Concile Vatican II. Une première conclusion est que, même s'il était possible d'étendre la juridiction du patriarche en dehors de son territoire, cette autorité demeurerait toujours territoriale. Une extension du pouvoir du patriarche en dehors du territoire du patriarcat serait probablement à l'avantage des fidèles.

Ensuite, l'analyse des rapports qui existent entre les évêques éparchiaux de la diaspora et le Synode des évêques maronite a permis de déterminer que, si toutes les questions en dehors du domaine liturgique relèvent du Siège apostolique, en liturgie, les évêques doivent s'ajuster aux directives du Synode des évêques tout en tenant compte de leur propre contexte particulier.

En ce qui concerne l'inscription aux Églises *sui iuris*, tout d'abord, la pratique d'incorporation à une Église *sui iuris* est aussi ancienne que l'Église elle-même. Depuis les débuts du christianisme, l'Église a toujours eu de la difficulté à maintenir l'inscription de ses membres qui vivaient loin de son territoire. Les fidèles qui vivent en dehors du territoire patriarcal de leur Église trouveront naturellement plus facile de fréquenter une Église de rite latine proche de leur lieu de résidence que de participer à la divine liturgie

dans leur propre Église, souvent située beaucoup plus loin, surtout lorsque ces fidèles sont des émigrants de la deuxième ou de la troisième génération.

En outre, nombreux sont les fidèles maronites qui demeurent inscrits à leur Église *sui iuris* dans la mère-patrie alors même qu'ils vivent en dehors de cette Église. En raison des distances, ils ne sont pas actifs dans leurs paroisses et souvent n'y sont même pas inscrits. Et pourtant, les conséquences canoniques de l'incorporation ont une incidence profonde sur la vie sacramentelle des fidèles. Que l'on pense à l'éducation chrétienne et à la formation spirituelle, à la vie de famille, aux mariages entre catholiques de différentes églises *sui iuris* et entre catholiques et orthodoxes, au soin pastoral, etc. Toutes ces questions sont, d'une façon ou d'une autre, liées au problème de l'incorporation à une Église *sui iuris*.

Chapitre IV. La dimension synodale et personnelle du pouvoir de l'évêque éparchial ainsi que son soin pastoral, notamment dans l'éparchie maronite du Canada

Introduction

La réflexion qui suit se fonde sur quatre considérations, qui justifient l'intitulé du chapitre. La première raison est de type institutionnel et relève de ce que l'on peut observer dans les Églises maronites aujourd'hui. En fait, dans ces Églises, et notamment en Orient, beaucoup d'évêques éparchiaux tendent à se comporter dans l'exercice de leur vie pastorale en évêques-maîtres ou évêques-chefs, manifestant peu de considération ou d'ouverture à la participation des autres membres de l'Église à l'exercice de leur pouvoir pastoral. On est amené parfois à se demander comment rompre avec cette figure du passé pour retrouver une image nouvelle de l'évêque éparchial, inspirée des critères et du souci pastoral mis en lumière par le concile Vatican II.

La deuxième raison est de type historique et relève de la façon dont l'épiscopat s'est présenté au concile Vatican II. En fait, le concile a manifesté une sensibilité sans doute excessive envers le problème des relations entre l'épiscopat-Église universelle, tandis qu'on ne prêtait qu'une attention insuffisante aux Églises particulières. En conséquence, les évêques éparchiaux, pris au jeu d'une approche qui tend à valoriser leur statut personnel dans l'Église, risquent de manquer d'attention, voire même des qualités

requis pour assumer le soin pastoral dans leurs éparchies³⁵¹. La question posée est celle de savoir comment s'y prendre pour combler ce manque ou redresser ce gauchissement.

La troisième raison est de type ecclésiologique. Elle relève de la mise en valeur, par le concile Vatican II, de la notion de synodalité dans l'ecclésiologie et le droit³⁵². En fait, dans la perspective de la doctrine conciliaire du Vatican II, il est établi que, dans l'Église particulière ou éparchiale, le presbyterium et les autres fidèles participent à toutes les structures de gouvernement, de sanctification et d'enseignement, et que l'exercice de cette participation s'effectue au sein des institutions de la synodalité. On est ainsi amené à se demander comment ces institutions peuvent s'harmoniser avec le pouvoir de l'évêque éparchial, et ce, sans déroger à l'aspect personnel de ce dernier ?

La quatrième et dernière raison est de type intellectuel. Elle relève d'un jugement personnel posé à partir de l'ensemble des règles canoniques positives qui encadrent le gouvernement de l'éparchie maronite du Canada. Étant donné le caractère de communion hiérarchique qui, aujourd'hui plus que jamais, doit définir chaque Église particulière, la participation des fidèles au pouvoir de l'évêque éparchial à l'intérieur de l'Église particulière en constitue un élément remarquable tout en restant limitée. La question qui se pose est celle des limites de cette participation et de ce qui les justifie. En d'autres

³⁵¹ G. ALBERIGO, « L'expérience de la responsabilité épiscopale faites par les évêques à Vatican II » dans H. LEGRAND et C. THEOBALD (dir.), *Le ministère des évêques au concile Vatican II et depuis*, Paris, Cerf, 2001, p. 47.

³⁵² CD, n° 27; AA, n° 26; CD, n° 36.

termes, que peut-on faire pour réaliser une communion véritable au sein de cette Église particulière?

L'objectif principal de cette étude est de valoriser l'approche canonique pour mieux cerner la dimension synodale et personnelle du pouvoir de l'évêque éparchial dans l'Église particulière, et notamment dans l'Église maronite au Canada. On pourra ainsi mieux comprendre comment l'exercice d'un pouvoir ou d'un ministère pastoral de l'évêque éparchial peut être en parfaite harmonie avec l'esprit de communion tant recommandé par le Magistère.

4.1. L'office de l'évêque selon le Concile Vatican II

A- Les évêques

Dans cette partie, on examinera la doctrine exposée dans *Lumen Gentium* sur les diverses charges attachées à la fonction de l'évêque dans son Église particulière³⁵³: l'évêque doit enseigner, sanctifier et gouverner. Cet exposé débute par une définition du diocèse d'une densité remarquable, significative de l'orientation résolument pastorale et

³⁵³ Lors des travaux préparatoires au Concile, deux prêtres, parlant au nom de 55 autres, avaient proposé que fût évité l'usage du mot diocèse, mot d'origine impériale et de caractère administratif. Il fut décidé par la Commission que le mot diocèse, signifiant généralement Église particulière, serait ajouté dans le titre pour signifier qu'il est question de ces Églises particulières qu'on appelle aujourd'hui diocèses ou éparchies. Cf. *Relatio de singulis numeris cap. II, art. I et II, De titulo capituli*, dans *Schema decreti De pastoralis episcoporum munere in Ecclesia*, Cité du Vatican, Typis polyglottis Vaticanis, 1964, p. 28.

« personnalisante » du Concile: « Un diocèse est une portion du peuple de Dieu, confiée à un évêque pour qu'avec l'aide de son presbyterium il en soit le pasteur³⁵⁴. »

Le diocèse devient donc un peuple, une portion du peuple de Dieu. À la tête de ce peuple, l'évêque n'apparaît plus seul.

B- La délimitation des diocèses

L'aspect territorial du diocèse n'apparaît que dans la deuxième partie du chapitre traitant des diocèses, et ce en fonction du peuple de Dieu. « Que la nature de l'Église apparaisse avec évidence dans la portion du peuple de Dieu qui compose le diocèse; que les évêques puissent s'y acquitter efficacement de leurs charges pastorales; que le salut du peuple de Dieu y soit assuré de la manière la plus parfaite³⁵⁵. » Tels sont désormais les critères qui doivent présider à toute division, démembrement, ou union des diocèses, ou encore aux modifications de leurs frontières.

C- Les coopérateurs de l'évêque dans sa charge pastorale

Le principe invoqué se fonde sur la règle suprême, « le bien du troupeau du Seigneur³⁵⁶. » « Devant agir en tout en plein accord avec l'évêque³⁵⁷ », des auxiliaires ou coadjuteurs revêtus de la plénitude du sacerdoce lui sont adjoints en cas de besoin ou de nécessité particulière. Ils ne sont pas les collaborateurs « naturels » de l'évêque, et ne lui

³⁵⁴ CD, n° 11.

³⁵⁵ CD, n° 22, 1.

³⁵⁶ CD, n° 25, 1.

³⁵⁷ CD, n° 25, 2.

sont donnés que pour lui venir en aide. D'ailleurs, leur situation n'étant pas très précisément définie par le droit, le décret propose à l'évêque de les établir vicaires généraux (protosyncelles) et de leur donner ainsi plus de pouvoirs³⁵⁸.

En deuxième lieu viennent comme coopérateurs de l'évêque la curie et les conseils éparchiaux. La fidélité à la « règle suprême » commande la création d'une nouvelle fonction au sein de la curie éparchiale : celle de vicaire épiscopal (syncelle), à qui sont conférés les droits de vicaire général (protosyncelle) pour une tâche, un rite ou un territoire déterminés. Le décret donne à la curie diocésaine (éparchiale) une impulsion apostolique : « La Curie diocésaine doit être organisée de telle façon qu'elle devienne pour l'évêque un instrument adapté, non seulement à l'administration du diocèse, mais aussi à l'exercice des œuvres d'apostolat³⁵⁹. » Car « les prêtres et les laïcs qui appartiennent à la curie diocésaine doivent savoir que c'est au ministère pastoral de l'évêque qu'ils concourent³⁶⁰ ».

Le décret mentionne encore comme coopérateurs de l'évêque dans le gouvernement du diocèse (éparchie) « les prêtres qui constituent son sénat ou son conseil, comme c'est le cas du chapitre cathédral, du groupe des consultants, ou d'autres conseils, selon les circonstances ou la diversité des lieux³⁶¹ ». Par ailleurs, le texte annonce la

³⁵⁸ *CD*, n° 26, 2 et 3.

³⁵⁹ *CD*, n° 27, 4.

³⁶⁰ *CD*, n° 27, 3.

³⁶¹ *CD*, n° 27, 2; le Conseil presbytéral n'avait pas encore été créé au moment de la promulgation de *Christus Dominus*, mais il répond bien à la description ci-dessus : « sénat de prêtres... (pour) aider efficacement l'évêque de ses conseils pour le gouvernement du diocèse », *PO*, n° 7, § 3.

création d'un organisme nouveau: le conseil de pastorale, aux travaux duquel participent des clercs, des religieux et des laïcs, spécialement choisis.

Dans ces développements conciliaires, il n'est question que de coopération avec l'évêque dans le gouvernement de l'éparchie, du bien des âmes comme règle à observer dans l'organisation éparchiale; partout l'accent est mis sur l'orientation pastorale ou apostolique. L'évêque auxiliaire ou le protosyncelle nous est présenté comme un collaborateur unique; la curie éparchiale devient le « bureau pastoral » de l'évêque; les différents conseils composés de prêtres coopèrent au gouvernement de l'éparchie au titre de représentants du presbyterium; enfin il n'est pas jusqu'au peuple de Dieu tout entier qui ne se voit associé à la sollicitude pastorale de l'évêque.

D- Le *munus regendi* de l'évêque

Dans son exercice, ce *munus* se révèle comme un service d'un *pater* et *pastor* pour les fidèles. En effet, les évêques sont les successeurs des apôtres. Ils ont été choisis et appelés par le Seigneur Jésus-Christ pour être avec lui et annoncer la bonne nouvelle du salut jusqu'à la fin des temps. C'est pour perpétuer le mandat des apôtres que les évêques reçoivent aujourd'hui leur mission dans l'Église et pour l'Église. Par la consécration, ils sont élevés à l'épiscopat³⁶², selon la tradition de l'Église; et par la consécration leur sont conférées à la fois la grâce et les charges d'enseigner, de sanctifier

³⁶² *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi* II/I, 233, (AS II/I, 233,) cité dans BAFUIDINSONI MALOKO-MANA, *Le munus regendi de l'évêque diocésain comme Munus Patris et Pastoris selon le Concile Vatican II*, Rome, Editrice Pontificia università Gregoriana, 1999.

et de régir le peuple de Dieu, charges qu'ils n'exercent qu'en communion avec l'ensemble du synode des évêques et de leur chef.

Ce *munus* est exercé au nom du Christ, pour l'utilité de l'Église et des fidèles. C'est dire que l'évêque ne s'octroie pas ce pouvoir. Bien au contraire, il le reçoit d'autrui, par autrui et pour autrui. Dès lors, l'exercice de ce pouvoir se trouve limité parce qu'obéissant aux exigences établies par l'Église. En d'autres termes, l'exercice de ce pouvoir peut être limité par l'autorité suprême de l'Église en raison même des besoins de l'Église ou des fidèles, c'est-à-dire lorsque, pour des raisons évidentes, ce pouvoir n'est plus exercé pour le bien de l'Église ou des fidèles.

Ce *munus* est un service rendu à l'Église, c'est-à-dire aux fidèles et pour les fidèles en vue d'atteindre la finalité du *munus regendi* épiscopal: leur sanctification. Les fidèles peuvent ainsi être considérés à la fois comme l'objet et la fin de ce *munus* épiscopal ; et ce, pour le témoignage et les conseils que donne l'évêque dans le but de leur édification. Son ministère est tout orienté vers eux. Ce qui exige de sa part qu'il soit, à l'exemple du Christ, le serviteur de ses fidèles.

Cela fait de l'évêque la tête et le fondement de l'unité de l'Église diocésaine ou éparchiale. Avec ces facultés, il dirige, enseigne et sanctifie les fidèles en les invitant à collaborer avec lui pour édifier une Église particulière unie, sainte, apostolique, une Église qui soit le reflet de l'Église universelle. C'est ce rôle d'instrument d'unité et de chef dans l'orientation pastorale en collaboration avec les prêtres, les religieux et les laïcs que l'évêque doit jouer³⁶³. Cette description de l'évêque ne l'enferme pas dans un rapport

³⁶³ LG, n° 24.

restreint avec les seuls fidèles mais l'invite à témoigner d'une sollicitude pastorale envers tous les hommes. Il s'agit par ailleurs pour l'évêque d'être ouvert et de remplir sa mission de Pasteur de tous, chrétiens et incroyants³⁶⁴.

Les évêques dirigent leurs Églises comme vicaires et légats du Christ. En d'autres mots, c'est parce qu'ils sont vicaires et légats du Christ ou successeurs des apôtres qu'ils ont le pouvoir de diriger les Églises qui leur sont confiées. Pour accomplir cette tâche, ils disposent de deux moyens principaux : d'une part, par leurs conseils, leurs encouragements et leur exemple, et d'autre part, par leur autorité et l'exercice du pouvoir sacré. Ce qui importe davantage c'est le pouvoir sacré qui, en fait, constitue la condition préalable de toute initiative à prendre. Et il va sans dire que ce pouvoir n'est considéré comme tel que parce qu'il vise autre chose : il sert à diriger l'Église, et mieux encore, assurer à l'édification du « troupeau » ou des fidèles.

En outre, les évêques sont vicaires et légats du Christ et non pas les vicaires du Pontife romain ou du patriarche. Aussi le pouvoir qu'ils exercent, au nom du Christ, leur est-il propre, pleinement confié, et ils sont ainsi des « chefs » pour leur peuple. Quoi qu'il en soit, ce pouvoir n'est pas étouffé par le pouvoir suprême et universel. Il se trouve, au contraire, confirmé et défendu par lui³⁶⁵.

Donc, ce *munus* est pastoral, selon la conception et l'orientation voulues par le Concile. L'évêque l'exerce pour l'édification des fidèles qui lui sont confiés. C'est une

³⁶⁴ LG, n° 22.

³⁶⁵ LG, n° 32.

mission qu'il reçoit dans l'Église et pour l'Église en tant que vicaire du Christ, le Bon Pasteur. C'est pourquoi ce *munus* se conçoit essentiellement comme un service ou une diaconie pour la communauté chrétienne³⁶⁶. Dès lors, la relation que l'évêque entretient avec ses fidèles doit être marquée, d'une part, par une charité paternelle et, d'autre part, par une obéissance filiale. Vécue aussi bien dans sa dimension verticale que dans sa dimension horizontale, cette relation tend à stimuler la participation et la collaboration de tous à l'activité apostolique, à la mission même de l'Église.

D'ailleurs, comme « père », l'évêque est pour les siens celui qui sert et qui s'impose, pour ainsi dire, par son amour envers tous. Il est père par la qualité de son service dont l'amour est la cause première. Il est évident à ce niveau qu'il n'existe pas de service qui ne soit porté par l'amour et qu'un amour qui ne se traduit pas en service demeure stérile et donc voué à sa propre autosatisfaction. Cet amour pour le service se manifeste et s'incarne à la manière du Pasteur parce que l'évêque est appelé à marcher à la suite du Christ, le Bon Pasteur, en gardant comme point de mire l'exemple même de celui-ci. Dès lors, la vie de l'évêque se modèle sur celle du Christ, le Bon Pasteur qui connaît ses brebis, leurs conditions de vie, leurs besoins et qui est prêt à donner sa vie pour elles³⁶⁷.

Une vraie connaissance de tous les fidèles lui permettra de s'acquitter convenablement de sa tâche pour leur bien. C'est en cela que consiste la manière de prendre soin des fidèles avec diligence et à l'instar d'un père et d'un pasteur. Connaître

³⁶⁶ LG, n° 34.

³⁶⁷ LG, n° 22.

tous les fidèles, mais particulièrement les prêtres et, avec un amour paternel, leur témoigner des égards. À cela se résume l'idée exprimée par les textes du Concile³⁶⁸.

Père et Pasteur, telles sont donc les deux catégories fondamentales qui doivent animer les comportements de l'évêque dans sa charge de gouvernement. En d'autres termes, c'est sous l'aspect d'évêque père-pasteur que ses rapports sont considérés, avec les fidèles en général, et en particulier avec les prêtres³⁶⁹.

Cela revient à dire, en effet, que tout l'agir de l'évêque se fonde et trouve sa raison d'être dans le caractère paternel et pastoral de ses charges. Mieux encore, hier comme aujourd'hui, la motivation profonde de son agir trouve son origine dans le génie pastoral de son ministère. C'est à la fois comme père et pasteur qu'il enseigne, sanctifie et gouverne, en se référant toujours à l'image du Bon Pasteur³⁷⁰.

Il découle donc ceci que toute l'activité (enseigner, sanctifier et gouverner) de l'évêque est pastorale. Ce caractère pastoral du *munus regendi* implique une dynamique d'actualisation et de renouvellement des comportements et des instruments pastoraux³⁷¹. En outre, la communication continue entre l'évêque, les prêtres et les fidèles est essentielle pour permettre une connaissance réelle des problèmes de la vie du diocèse ou de l'éparchie. On ne pourra y parvenir que par un renouvellement des comportements,

³⁶⁸ *LG*, n° 28; *CD*, n° 16.

³⁶⁹ *LG*, n° 28; *CD*, n° 16.

³⁷⁰ *LG*, n° 36.

³⁷¹ *LG*, n° 38.

c'est-à-dire entre autres choses, par le dialogue et la simplicité de vie pour tous, et spécialement pour l'évêque³⁷².

Comme on le voit, la place et le rôle de l'évêque sont déterminés, dans *Lumen gentium* aussi bien que dans *Christus Dominus*, par la finalité de la mission qu'il reçoit : l'édification des fidèles. Mais c'est *Christus Dominus* qui nous permet de mieux comprendre la tâche pastorale de l'évêque. Nous y apprenons que cette tâche implique une connaissance de tous les fidèles: une connaissance motivée par la sollicitude et l'amour envers tous, y compris les frères séparés et les non-croyants, dans un esprit d'œcuménisme et d'ouverture à l'universalité. Une connaissance acquise avec l'aide de la sociologie pastorale permettra à l'évêque d'être mieux informé des problèmes vécus par ses fidèles et d'adapter sa fonction aux exigences de son temps.

4.2. Les pouvoirs de l'évêque éparchial dans l'Église particulière

En traitant des évêques en tant que détenteurs de l'autorité à la tête des Églises particulières éparchiales, certains canons du Code de 1990 permettent de mieux cerner en quoi consiste le pouvoir de l'évêque éparchial dans l'Église. Il s'agit des canons 178, 179, 191 et 192. Ces canons feront l'objet des pages qui suivent.

³⁷² LG, n° 42.

4.2.1. Canon 178 du CCEO³⁷³

Ce canon reprend les enseignements du concile Vatican II en précisant la nature juridique et l'étendue du pouvoir de l'évêque éparchial au sein de l'éparchie.

Le Code accorde à l'évêque éparchial plusieurs des facultés nécessaires à l'accomplissement de sa charge pastorale. La substance de ces propositions juridiques ébauche une description de la charge pastorale de l'évêque éparchial³⁷⁴. Le canon reconnaît à celui-ci un pouvoir qui est :

(1) ordinaire, parce que lié à l'office d'évêque éparchial³⁷⁵ en vertu du droit, mais surtout en vertu de sa nature théologique ;

(2) propre, parce que l'évêque éparchial exerce son pouvoir en son nom propre, ou de son propre chef, sans agir à titre de délégué ou de vicaire d'une quelconque autorité ecclésiastique et à l'intérieur des limites de ses liens de communion hiérarchique tel que les définit sa mission canonique;

(3) immédiat, parce que l'évêque éparchial exerce ce pouvoir directement sur tous les fidèles de la communauté qui lui ont été confiés sans qu'il doive passer par qui que soit d'autre. La primauté du Pontife romain est toutefois garantie quand ce dernier est

³⁷³ Canon 178 : *Episcopus eparchialis, cui scilicet eparchia nomine proprio pascenda concredita est, eam ut vicarius et legatus Christi regit, potestas, qua ipse nomine Christi personaliter fungitur, est propria, ordinaria et immediata, etsi a suprema Ecclesiae auctoritate exercitium eiusdem potestatis ultimatim regitur et certis limitibus intuitu utilitatis Ecclesiae vel christifidelium circumscribi potest.*

³⁷⁴ *Nuntia* 9, pp. 6-8 et 16-17.

³⁷⁵ Can. 984; cf. can. 134, § 1, *CIC*.

amené à intervenir personnellement pour organiser l'exercice du pouvoir de l'évêque éparchial, pour assurer la promotion du bien commun³⁷⁶.

4.2.2. Canon 191 du CCEO³⁷⁷

Ce canon établit la répartition en trois branches du *munus regendi* de l'évêque éparchial. Il attribue au gouvernement de ce dernier trois fonctions fondamentales que le Code, en se servant du vocabulaire des sciences politiques, appelle les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire. Ces pouvoirs ne sont pas absolus : le canon 985 du CCEO pose comme principe essentiel que, pour que l'évêque éparchial puisse exercer cette fonction, il doit constamment demeurer sous la règle du droit, *ad normam iuris*. C'est là une règle à laquelle il ne peut déroger et dont il ne peut être exempté que dans des situations prévues expressément par le droit lui-même³⁷⁸.

D'autres particularités de l'exercice de ces pouvoirs découlent de ce même canon. Tout d'abord, il faut comprendre que les trois pouvoirs ressortent du *munus regendi* et

³⁷⁶ Cf. R. J. KADUPPIL, *Ministry of Governance of The Eparchial Bishops: Nature and Limits, A Theological-Juridical Inquiry into the Codex Canonum Ecclesiarum Orientalum on the Basis of Canon 178*, Rome, Pontificium Institutum Orientale, 2002.

³⁷⁷ C. 191, § 1: *Episcopi eparchialis est eparchiam sibi concreditam cum potestate legislativa, exsecutiva et iudiciali regere.*

§ 2: *Potestatem legislativam exercet Episcopus eparchialis ipse per se; potestatem exsecutivam exercet sive per se sive per Protosyncellum vel Syncellos; potestatem iudicalem sive per se sive per Vicarium iudicalem et iudices.*

³⁷⁸ Cc. 1537-1538; cf. cc. 87-88, *CIC*.

reviennent à l'évêque éparchial de façon unitaire. Selon une formule due à Corecco : on sanctifie en enseignant et en gouvernant, et on gouverne en sanctifiant et en enseignant³⁷⁹.

En conséquence, l'évêque éparchial exerce personnellement le pouvoir législatif (§ 2), et ce dans les limites de sa juridiction. Enfin, ce pouvoir ne peut être mandaté valablement à moins de disposition contraire et expresse du droit³⁸⁰.

Ensuite, l'évêque éparchial exerce le pouvoir exécutif, appelé aussi pouvoir administratif, *ad normam iuris*, soit par lui-même, soit par l'entremise de ses protosyncelles et syncelles. L'objet de ce pouvoir est de pourvoir au bien de l'Église lié à la *salus animarum*, et il est commensurable aux *tria munera* par rapport auxquelles il doit s'exercer. Ce pouvoir s'exerce surtout dans les actes relatifs à l'érection, la provision et à la perte des offices³⁸¹. À un autre point de vue, pour pouvoir poser des actes administratifs, l'évêque éparchial doit, d'une part, observer le principe de légalité et, d'autre part, respecter les instructions liées aux actes particuliers désignés comme décrets, préceptes et rescrits. Ces actes peuvent être des concessions, des autorisations, des admissions, des nominations, des sanctions, des ordres, des prohibitions ou des érections³⁸².

³⁷⁹ E. CORECCO, « I laici nel nuovo Codice di Diritto canonico », *La Scuola cattolica*, 112 (1984), pp. 194 : « Si santifica insegnando e governando, e si governa santificando e insegnando. »

³⁸⁰ C. 985, § 2; cf. c. 135, § 2, *CIC*.

³⁸¹ Cc. 938-978; cf. cc. 145-196, *CIC*.

³⁸² P. LOMBARDIA, commentaire des canons 35, 36 et 85, dans *Code de droit canonique*, p. 60-61.

Finalement, l'évêque éparchial exerce le pouvoir judiciaire soit en personne³⁸³, en tant que premier juge de l'éparchie, ou par l'entremise de son vicaire judiciaire et des juges éparchiaux qu'il est tenu de constituer en tenant compte d'autres dispositions du droit³⁸⁴.

En somme, on peut dire que le pouvoir de l'évêque éparchial est d'institution divine et qu'il se spécifie dans les trois fonctions ecclésiales d'enseignement, de sanctification et de gouvernement du peuple de Dieu. L'évêque obtient légitimement son pouvoir par l'ordination épiscopale et l'exerce en communion hiérarchique avec le pontife romain, le patriarche et le synode des évêques de l'Église patriarcale. Ce pouvoir demeure ordinaire, propre et immédiat, et déploie sa nature juridique dans les trois fonctions de gouvernement de l'Église éparchiale relatives aux questions de législation, d'administration et de justice³⁸⁵.

L'évêque éparchial ne doit cependant pas oublier que ce pouvoir et son exercice ne sont rendus effectifs que par la médiation de l'Église, à la fois mystère de communion et institution hiérarchique, et ce alors même qu'il peut légitimement se réclamer de son ordination épiscopale comme fondement de l'exercice de son pouvoir dans sa plénitude.

³⁸³ C. 985, § 3; cf. c. 135, § 3, *CIC*.

³⁸⁴ Le can. 1068 du *CCEO* interdit au vicaire judiciaire de juger les causes que l'évêque éparchial s'est réservées. Le canon 1067 permet l'existence d'un tribunal ecclésiastique pour plusieurs éparchies, après la permission du patriarche. Mais, en dehors du territoire patriarcal et par esprit de communion collégial avec les autres évêques, un tribunal peut être érigé par les évêques éparchiaux avec l'approbation du pontife romain.

³⁸⁵ Cf. J. D. FARIS, *Eastern Catholic Churches: Constitution and Governance*, New York, Saint Maron Publications, 1992, p. 187.

4.2.3. Canon 192 du CCEO

Le canon 192, § 1³⁸⁶ parle de la sollicitude de l'évêque envers tous les fidèles, quels que soient leur âge, leur condition, leur nationalité ou leur Église de droit propre, qu'ils habitent son territoire ou qu'ils soient de passage. L'évêque doit prendre un soin particulier de ceux qui ne peuvent pas assez bénéficier de l'activité pastorale ordinaire ou qui ont abandonné la pratique religieuse³⁸⁷.

Le paragraphe 2³⁸⁸ du même canon recommande à l'évêque éparchial de veiller de manière particulière à ce que tous les fidèles chrétiens confiés à sa charge favorisent l'unité entre les chrétiens selon les principes approuvés par l'Église. Dans son troisième paragraphe, le canon³⁸⁹ établit qu'envers les frères qui ne sont pas en pleine communion avec l'Église catholique, l'évêque doit se comporter avec bonté et charité, en encourageant l'œcuménisme. De même, on précise que les non-baptisés sont confiés à lui dans le Seigneur pour que, à eux aussi, se manifeste la charité du Christ dont l'évêque doit être le témoin devant tous³⁹⁰.

³⁸⁶ Cf. can. 383, § 1, *CIC*.

³⁸⁷ « Didascalie (s. III), VIII, IX (Nau, *ALCS*, I, 75,76; 81-82) » dans *Codificazione Canonica Orientale*, n° 236, p. 169 : « Enseigne donc, ô évêque, réprimande et délie par la rémission. Sache que tu tiens la place de Dieu tout-puissant et que tu as pouvoir de remettre les péchés, car c'est à vous, évêque, qu'il a été dit : Tout ce que lierez sur la terre sera lié dans le ciel et tout ce que vous délierez sera délié » (Mt 16, 19).

³⁸⁸ Cf. c. 383, § 2, *CIC*.

³⁸⁹ Cf. c. 383, § 4, *CIC*.

³⁹⁰ Cf. *Nuntia* 6, 27 (c. 2, § 2).

Le quatrième paragraphe³⁹¹ mentionne la sollicitude de l'évêque envers les prêtres qu'il doit écouter comme ses aides et conseillers. Défendant leurs droits, il veille à ce qu'ils s'acquittent de leurs obligations, en disposant des moyens et des institutions nécessaires pour entretenir leur vie spirituelle et intellectuelle³⁹². Le cinquième et dernier paragraphe³⁹³ de ce même canon recommande à l'évêque éparchial³⁹⁴ de veiller selon le droit à la subsistance, à la sécurité sociale et à l'assistance médicale des prêtres et de leur famille, s'ils sont mariés.

Qu'en est-il donc du pouvoir de l'évêque éparchial dans l'Église particulière en général ? En somme, ce pouvoir, d'institution divine, se détermine dans les trois fonctions d'enseignement, de sanctification et de gouvernement; il se reçoit légitimement par l'ordination épiscopale; il s'exerce en communion hiérarchique avec le pontife romain et le synode des évêques; il demeure soit ordinaire, soit propre, soit immédiat, et sa nature juridique s'étend aux trois fonctions de gouvernement de l'Église éparchiale en matière de législation, d'administration et de justice.

Conformément au droit, l'évêque éparchial peut se prévaloir de son ordination épiscopale pour fonder l'exercice de son pouvoir dans sa plénitude ; ceci dit, il ne peut pour autant oublier que cet exercice est rendu efficace par la médiation de l'Église, à la fois mystère de communion et institution hiérarchique.

³⁹¹ Cf. can. 384, *CIC*.

³⁹² Cf. *LG*, n° 28; *CD*, n° 16.

³⁹³ Cf. can. 384 dernière partie, *CIC*.

³⁹⁴ Cf. *PO*, n° 20-21.

4.3. L'éparchie : canon 177 § 1 du CCEO³⁹⁵

Ce canon décrit l'éparchie en reprenant littéralement des textes du Concile Vatican II³⁹⁶. Il met l'accent sur deux composantes fondamentales : l'éparchie est tout d'abord une portion du peuple de Dieu ou une communauté de fidèles; ensuite, elle est gouvernée par un évêque en collaboration avec son presbyterium.

Ce canon ne mentionne ni l'élément territorial exigé par ailleurs par le droit canonique comme référence effective de délimitation de l'éparchie³⁹⁷, ni le domicile ou quasi-domicile requis par le même droit comme point de référence quand il s'agit de définir l'appartenance des fidèles à une éparchie³⁹⁸. Il met plutôt l'accent sur la communauté des fidèles.

Pour valoriser la participation dans le droit de l'éparchie, on peut dire que non seulement chaque évêque paît ses brebis au nom du Seigneur sous l'autorité du pape, à titre de pasteur propre ordinaire et immédiat, exerçant à leur égard la triple charge d'enseignement, de sanctification et de gouvernement, mais encore qu'il participe à l'autorité hiérarchique et doit en reconnaître les droits légitimes.

³⁹⁵ Can. 177, § 1: Eparchia est populi Dei portio, quae Episcopo cum cooperatione presbyterii pascenda conceditur ita, ut Pastori suo adhaerens et ab eo per Evangelium et Eucharistiam in Spiritu Sancto congregata Ecclesiam particularem constituat, in qua vere inest et operatur una, sancta, catholica et apostolica Christi Ecclesia.

³⁹⁶ *CD*, n° 11.

³⁹⁷ Can. 177, § 2; cf. can. 372, *CIC*.

³⁹⁸ Can. 916, § 1; cf. can. 107, § 1, *CIC*.

En effet, l'évêque éparchial forme avec son presbyterium une famille dont il demeure le père : au sein de cette famille, il jouit de toute la liberté dont il a besoin pour attribuer et superviser les charges et les bénéfices. C'est dans ce cadre qu'il exerce son pouvoir, et il est tenu d'y faire participer son presbyterium³⁹⁹.

Chaque fidèle participe donc fondamentalement à l'ensemble de la mission de l'Église. L'éparchie ne fait pas exception, d'autant plus que le fidèle demeure une portion de cette Église, que l'évêque éparchial en vertu de sa charge de pasteur de l'éparchie reste lié à la communauté en question, qu'il participe à l'autorité hiérarchique et qu'il fait participer les fidèles à son pouvoir.

Par ailleurs, si la synodalité représente le cadre de la participation, l'interprétation de la façon dont cette participation vient s'articuler au pouvoir de l'évêque éparchial dépend de ses différents niveaux.

L'étude de la participation dans l'organisation de l'Église particulière éparchiale amène à reconnaître que, concrètement, au plan de l'Église particulière éparchiale, l'évêque éparchial n'agit pas de manière autonome dans l'exercice de son pouvoir. Il n'est jamais situé « au-dessus » ou « en-dehors » de son Église, mais bien « dans » son Église et « vis-à-vis » d'elle. Unique législateur, il témoigne cependant de la foi de la portion de l'Église qui lui est confiée comme de la foi venue des apôtres. Pasteur de l'éparchie et seul à posséder la plénitude du sacerdoce et de la mission apostolique ministérielle, il n'épuise pas à lui seul la structure ministérielle de son Église, car des fidèles, clercs, religieux ou laïcs comme conseillers lui sont adjoints; il ne saurait se

³⁹⁹ CD, n° 28.

passer de ces derniers, car il n'est pas omniscient. Enfin, si le gouvernement de l'Église particulière lui est confié personnellement, son exercice s'effectue à l'intérieur du régime synodal de cette Église, de sorte qu'il subsiste toujours, en définitive, un rapport d'immanence réciproque entre l'évêque éparchial et les autres membres de sa communauté, rapport qui structure l'Église particulière.

Il demeure toutefois que le pouvoir de l'évêque éparchial revêt nécessairement une dimension personnelle dans ce cadre concret, d'autant plus que toute l'Église particulière éparchiale fonctionne comme une architecture de participation.

4.4. Doctrine canonique postconciliaire sur la participation dans l'Église particulière ou éparchie

L'étude abordée ici renvoie à la question fondamentale du rôle particulier de l'évêque éparchial dans l'Église particulière. Celle-ci est gouvernée dans le cadre d'un régime synodal, selon les dispositions du droit en vigueur. Il s'agira en fait de faire ressortir la dimension personnelle du pouvoir de l'évêque éparchial dans son Église tout en qualifiant son rôle par rapport à l'action pastorale ; en effet, l'évêque est appelé à prendre lui-même part à l'acte synodal communautaire et à y faire participer les autres membres. Comment qualifier ce rôle de l'évêque éparchial ? Le Code oriental apporte plusieurs éléments de réponse.

Certains textes précis valorisent la participation au sein de l'éparchie.

4.4.1. Structures de participation dans l'Église éparchiale⁴⁰⁰

L'organisation interne de l'Église particulière éparchiale exige la présence de plusieurs institutions et conseils. La compétence de ces composantes et organismes est corrélative à l'exercice du pouvoir de l'évêque éparchial. Parmi ces institutions figurent :

- l'assemblée éparchiale solennelle;
- le conseil presbytéral;
- le collège des consultants;
- le conseil pastoral;
- les protopresbytres;
- la curie éparchiale.

C'est en définissant et en expliquant la part que ces diverses institutions prennent au gouvernement de l'Église particulière éparchiale que l'on peut le mieux comprendre la réalité de la dimension synodale de cette dernière.

1- L'assemblée éparchiale

Le Code des canons des Églises orientales précise directement la tâche qui incombe à l'assemblée éparchiale, qui est d'apporter son aide à l'évêque⁴⁰¹.

⁴⁰⁰ J. ABBASS, *Offices in the Church: A Comparative Study of the Eastern and Latin Codes of Canon Law*, Rome, Libreria editrice Vaticana, 1994; R. TAFT, *The Liturgy of Hours in East and West: The Origin of the Divine Office and Its Meaning for Today*, Collegeville, Liturgical Press, 1986.

⁴⁰¹ C. 235, CCEO.

Parallèlement, le Code latin mentionne le synode diocésain et le décrit comme une structure et une réunion (*coetus*) des prêtres et autres fidèles choisis au sein de l'Église particulière pour œuvrer au bien de la communauté diocésaine toute entière⁴⁰².

- La composition de l'assemblée éparchiale : le *CCEO* précise les modalités de la composition de l'assemblée éparchiale⁴⁰³, en indiquant quelles personnes et catégories des personnes doivent être conviées à en faire partie.

L'assemblée éparchiale se compose des personnes suivantes : l'évêque éparchial; l'évêque coadjuteur et les évêques auxiliaires; le protosyncelle, les syncelles, le vicaire judiciaire et l'économe éparchial; les consultants éparchiaux; le recteur du grand séminaire éparchial; les protopresbytres; un curé élu pour représenter chaque district; les membres du conseil presbytéral et quelques délégués des conseils paroissiaux; quelques diacres; les supérieurs des monastères de droit propre et quelques supérieurs des autres instituts de vie consacrée, enfin des laïcs élus par le conseil pastoral.

D'autres personnes peuvent être invitées à titre d'observateurs, comme c'est aussi le cas dans les synodes diocésains de l'Église latine⁴⁰⁴. La présence d'observateurs peut contribuer, par exemple, à renforcer la dimension œcuménique de la pastorale, permettant aux uns et aux autres de mieux se connaître. Dans le choix d'observateurs membres

⁴⁰² C. 460, *CIC*.

⁴⁰³ C. 238, *CCEO*.

⁴⁰⁴ *Congrégation pour les évêques et congrégation pour l'évangélisation des peuples*, « Instruction sur les synodes diocésains », dans *DC*, 94 (1997), p. 828.

d'Églises ou de communautés ecclésiales non catholiques, il convient de s'entendre d'abord avec les responsables des Églises et communautés en question.

- la convocation de l'assemblée éparchiale : le Code des canons des Églises orientales précise que l'évêque éparchial jouit du droit exclusif de convoquer l'assemblée éparchiale, ce qu'il fait en tenant compte des besoins de son Église particulière⁴⁰⁵.

Différentes circonstances peuvent amener la convocation d'une assemblée éparchiale: la nécessité d'appliquer des normes et des orientations supérieures au niveau local; le besoin de remédier à l'absence d'une pastorale d'ensemble adéquate; l'existence, au sein de l'éparchie, des conflits qui ont une incidence négative sur la communauté.

- la préparation d'une assemblée éparchiale : l'évêque éparchial, à l'instar de l'évêque diocésain de l'église latine⁴⁰⁶, met sur pied un comité constitué de prêtres et de fidèles qui se distinguent par leur sagesse et leur connaissance approfondie de la situation particulière du peuple de Dieu. Sa composition doit tenir compte de toute la diversité des charismes. Par ailleurs, l'évêque éparchial ne doit pas omettre de se pourvoir des services d'experts en droit canonique et en liturgie.

Donc, pour assurer le bon déroulement de l'assemblée, le comité en question est tenu d'apporter toute l'aide qu'il peut à l'évêque éparchial, que ce soit pour l'administration ou pour la composition d'un règlement de l'assemblée, la détermination de la liste des questions à soumettre aux délibérations synodales ou la désignation des

⁴⁰⁵ Can. 236, *CCEO*, 1990.

⁴⁰⁶ « Instruction sur les synodes diocésains », p. 829.

membres de l'assemblée⁴⁰⁷. Il doit tout mettre en œuvre pour que toutes les instances éparchiales soient activement engagées dans les affaires de l'Éparchie. De cette façon, l'activité synodale apparaît comme un apprentissage pratique valable de l'ecclésiologie de communion du Vatican II⁴⁰⁸ et les décisions prises par l'assemblée pourront être accueillies favorablement par les fidèles⁴⁰⁹.

Comme le précise le *CCEO*, cette activité s'articule essentiellement sur une dynamique où toutes les questions proposées restent soumises à la discussion des membres lors des sessions de l'assemblée⁴¹⁰ : il s'agit de veiller à ce que tous les fidèles puissent participer. Ainsi, l'Église éparchiale sera-t-elle prête à accepter les décisions et les directives pastorales qui auront été adoptées par l'assemblée synodale⁴¹¹.

- Le rôle de l'évêque dans l'assemblée éparchiale : le *CCEO* stipule que l'évêque est le « seul législateur, tous les autres n'ayant qu'un suffrage consultatif. Lui seul souscrit toutes les décisions, qui ont été prises dans l'assemblée éparchiale et si elles sont promulguées au cours de cette même assemblée, elles commencent aussitôt à obliger, sauf autre disposition expresse »⁴¹².

⁴⁰⁷ « Instruction sur les synodes diocésains », p. 829.

⁴⁰⁸ JEAN-PAUL II, Allocution aux évêques des États-Unis, 5 octobre 1979; *AAS* 71 (1979), p. 1225; *DC* 76 (1979), pp. 925- 930.

⁴⁰⁹ *LG*, n° 37.

⁴¹⁰ Can. 240, § 4; cf. aussi can. 465, *CIC*.

⁴¹¹ Cf. P. PALLATH, *The Synod of Bishops of Catholic Oriental Churches*, Rome, Mar Thoma Yogam, 1994, p. 88; P. VALDRINI (dir), *Droit canonique*, Paris, Précis Dalloz, 1999, p. 134.

⁴¹² Can. 241; cf. can. 466, *CIC*.

Jusqu'à présent, aucun commentaire satisfaisant n'a été publié sur cette question en partant de la réalité des Églises orientales. On trouve néanmoins des matériaux pertinents pour une réflexion à ce sujet dans les nombreux commentaires publiés sur les textes parallèles du *CIC*.

Le rôle de l'évêque dans l'assemblée éparchiale demeure prépondérant. Il préside l'assemblée et d'une façon telle qu'on ne puisse dire de lui qu'il se met devant ou au-dessus de l'assemblée mais plutôt qu'il agit simplement à titre de membre⁴¹³.

Parmi les membres de l'assemblée éparchiale, l'évêque demeure toutefois le seul à pouvoir légiférer, et ce parce qu'il occupe une place prééminente dans la composition et l'organisation de l'Église. Ceci dit, avant de passer à l'étape législative, toutes les questions et tous les problèmes sous examen doivent d'abord avoir été soumis à la libre discussion des membres⁴¹⁴.

En effet, l'évaluation que l'évêque fait du contenu des déclarations et des décisions doit viser au bien de l'Église particulière, l'éparchie, ou de l'Église universelle. Lorsqu'il reçoit les textes et les déclarations de l'assemblée, il les accueille à titre de titulaire de la charge pastorale de l'Église éparchiale et de membre du Synode des évêques⁴¹⁵.

Une dernière obligation qui incombe à l'évêque éparchial est de trancher ou d'écarter du débat synodal les propositions ou questions disciplinaires qui sont réservées à la plus haute autorité de l'Église, ou à une autorité d'un autre niveau, ainsi que les

⁴¹³ P. PALLATH, *The Synod of Bishops of Catholic Oriental Churches*, p. 97.

⁴¹⁴ *Ibid*, p. 99.

⁴¹⁵ *Ibid*, p. 104.

matières qui peuvent être transmises au Pontife romain et qui sont contre la doctrine perpétuelle de l'Église ou du Magistère pontifical⁴¹⁶.

Cette analyse permet de mieux comprendre que l'assemblée éparchiale, tout comme le synode diocésain, est une institution et une assemblée *sui generis* qui jouit d'une compétence consultative, mais qui n'est jamais législative. Cependant, sans l'assemblée, il n'y aurait pas de statuts. L'assemblée participe donc, et de manière organique, à l'exercice du pouvoir législatif de l'évêque éparchial⁴¹⁷.

2- Le conseil presbytéral

Selon le *CCEO*, le conseil presbytéral constitue comme une sorte de sénat de l'évêque⁴¹⁸. Fondé sur l'union de l'évêque et de ses prêtres dans le sacerdoce ministériel et une mission commune, ce conseil est l'expression institutionnelle de leur communion⁴¹⁹, de même qu'un lieu où se manifestent la solidarité et l'amitié entre les prêtres.

⁴¹⁶ Can. 178, *CCEO*; cf. can. 381, *CIC*; *CD*, n° 8.

⁴¹⁷ Cf. J. FEGHALI, *Histoire du droit maronite*, vol. I, Paris, Letouzey et Ané, 1962, p. 68; P. VALDRINI, *Le synode diocésain dans l'histoire et dans le code*, Paris, Institut Catholique de Paris, 1988, pp. 42-50.

⁴¹⁸ Can. 264; cf. can. 495, § 1, *CIC*.

⁴¹⁹ Directoire *Ecclesiae imago*, 22 février 1973, n°203.

- La structure du conseil presbytéral : le Code des canons des Églises orientales exige que le conseil presbytéral soit représentatif de la diversité des offices, des situations et des fonctions qui se retrouvent au sein du presbyterium. Il se compose donc de :

- l'évêque éparchial lui-même⁴²⁰;

- de prêtres librement élus par les membres du presbyterium⁴²¹ et dont le nombre doit être supérieur à celui des membres *ex officio* ou égal à la moitié de l'ensemble des membres du conseil presbytéral⁴²²;

- d'autres prêtres librement choisis par l'évêque éparchial et dont le nombre sera fixé par les statuts⁴²³.

- Le fonctionnement du conseil presbytéral : tête du presbyterium, l'évêque éparchial convoque et préside le conseil presbytéral. C'est également lui qui détermine les points qu'il faudra y examiner ou, à tout le moins, autorise qu'on traite les questions proposées⁴²⁴. Les discussions doivent porter sur des sujets que le droit permet ou, à tout le moins, n'interdit pas, et qui ont un rapport avec le ministère que les prêtres exercent en faveur de la communauté chrétienne⁴²⁵. On peut donc traiter d'autres questions que celles

⁴²⁰ C. 269; cf. c. 500, *CIC*.

⁴²¹ Le droit d'élire ou d'être élu appartient à tous les prêtres exerçant un office quelconque dans l'éparchie (c. 267; cf. c. 498, *CIC*.)

⁴²² C. 266; cf. can. 497, *CIC*; certains prêtres, choisis comme membres de droit en raison de l'office qu'ils exercent dans l'éparchie. C'est le cas par exemple du protosyncelles, des syncelles et de l'économe diocésain.

⁴²³ Cc. 265-266; cf. cc. 496-497, *CIC*.

⁴²⁴ C. 269, § 1; cf. c. 500, § 1, *CIC*.

⁴²⁵ C. 269, § 2; cf. c. 500, § 2, *CIC*.

qui sont relatives à la vie des prêtres. On peut également s'inspirer de textes de la Sacrée Congrégation pour le clergé qui sont adressés aux prêtres de l'Église latine : « Il revient au conseil, en général, de suggérer les normes à établir, de proposer des problèmes de principe, mais pas, en revanche, de traiter les questions qui, de par leur nature même, exigent une procédure réservée, comme c'est le cas, par exemple, des nominations⁴²⁶. »

Le Conseil désigne les membres d'un comité spécial dont font partie les deux curés assesseurs de l'évêque éparchial⁴²⁷. En dehors de ce cas, le vote du conseil presbytéral reste d'ordre purement consultatif⁴²⁸ et les avis donnés sont généralement non contraignants. L'évêque est néanmoins tenu d'entendre les avis de ce conseil dans les affaires qui revêtent une grande importance pour le gouvernement de l'éparchie⁴²⁹.

En somme, on dira du conseil presbytéral qu'il participe au pouvoir de gouvernement de l'évêque éparchial. Cette participation demeure cependant toujours limitée, et même très limitée, par le *CCEO*. À l'heure actuelle, le droit de l'Église ne prévoit pas de cas où l'évêque éparchial serait obligé d'obtenir le consentement de son conseil presbytéral. Sous sa forme actuelle, ce conseil n'a qu'une voix consultative et il cesse d'exercer ses fonctions à la vacance du siège éparchial. De par sa nature, même il ne peut rester en fonction lorsqu'est nommé un administrateur éparchial, un administrateur apostolique ou un nouvel évêque⁴³⁰.

⁴²⁶ Directoire *Ecclesiae imago*, n°203.

⁴²⁷ C. 1391, § 1; cf. c. 1742, *CIC*.

⁴²⁸ PAUL VI, Motu proprio *Ecclesiae sanctae* du 6-8-1966, I, 15, § 3.

⁴²⁹ Cc. 236; 280, § 1, 2; 282, § 1; 291; 295; 873; 1012, § 1, 2; cf. cc. 461, § 1; 515, § 2; 531; 536, § 1; 1215, § 2; 1222; 1263, *CIC*.

⁴³⁰ *Ecclesiae sanctae*, I, 15, § 4.

3- Le Collège des consultants

Le *CCEO* décrit le Collège des consultants comme un organisme consultatif qui émane du conseil presbytéral et auquel il est permis d'assister l'évêque éparchial d'une façon continue et dans l'administration des affaires de gouvernement qui revêtent une importance particulière.

Ce conseil diffère donc des autres structures éparchiales par sa compétence juridique spécifique en vertu de laquelle il participe au pouvoir de gouvernement de l'évêque éparchial.

- La constitution du Collège des consultants : selon le *CCEO*, le nombre des membres de ce Collège peut varier entre six et douze⁴³¹. De façon générale, les consultants sont des prêtres que l'évêque éparchial lui-même a désignés parmi les membres du conseil presbytéral.

- Le fonctionnement du Collège des consultants : le Collège des consultants est convoqué et présidé par l'évêque éparchial, dans des situations où des décisions spécifiques doivent être prises⁴³². On peut donc dire de lui que, à la différence du conseil presbytéral, il s'occupe des questions ponctuelles plutôt que des grandes orientations du gouvernement de l'Église éparchiale.

En même temps que l'évêque éparchial consulte le Conseil pour les affaires économiques, il est tenu d'avoir recours au Collège des consultants pour obtenir son avis

⁴³¹ C. 271, § 3; cf. c. 502, § 1, *CIC*.

⁴³² C. 271, § 5; cf. 502, § 2, *CIC*.

ou son consentement sur des affaires concernant l'administration ordinaire des biens temporels de l'éparchie⁴³³.

Les deux codes de droit canonique confèrent à ce Collège un rôle transitoire important en cas d'empêchement⁴³⁴ ou de vacance de siège, lorsque le conseil presbytéral est dissous⁴³⁵. Tant que l'évêque éparchial ne procède pas à de nouvelles nominations, les membres du Conseil sont désignés pour des mandats de cinq ans prorogables⁴³⁶.

Cette structure est celle qui offre la participation juridique du niveau le plus élevé qui se puisse trouver dans le système canonique actuel, du fait qu'elle jouit de prérogatives sur des points précis qui concernent le gouvernement de l'éparchie, et que sa compétence est tantôt consultative tantôt délibérative.

4- Le Conseil pastoral

Le Code des canons des Églises orientales stipule que « dans l'éparchie, si les circonstances pastorales le suggèrent, sera constitué un conseil pastoral, auquel il revient sous l'autorité de l'Évêque éparchial de rechercher et d'évaluer ce qui concerne les activités pastorales dans l'éparchie et de proposer à leur sujet des conclusions pratiques⁴³⁷ ». Ces dispositions s'inscrivent dans la ligne du concile Vatican II. La Conférence des évêques catholiques du Canada a publié dans ce cadre diverses directives, dont plusieurs semblent être applicables aussi aux éparchies de rite oriental.

⁴³³ Cc. 262; 263, § 4; 1036; cf. cc. 494; 1277; 1292, *CIC*.

⁴³⁴ C. 233, § 2; cf. 413, § 2, *CIC*.

⁴³⁵ Cc. 219- 233; cf. 416- 430, *CIC*.

⁴³⁶ C. 271, § 2; cf. c. 502, § 1, *CIC*.

⁴³⁷ C. 272, *CCEO*; c. 511, *CIC*.

- La constitution du conseil pastoral : la composition du conseil pastoral doit être aussi représentative que possible et ce afin de tenir compte de toutes les composantes de l'éparchie sur lesquelles les décisions pastorales seront prises. On retrouvera donc au sein de ce conseil des clercs et des membres des instituts de vie consacrée, ainsi que des laïcs, si nombreux dans l'Église éparchiale⁴³⁸.

En nommant les membres laïcs de ce conseil, membres que le code appelle des députés⁴³⁹, l'évêque doit prendre en considération les diverses régions de l'éparchie et les conditions sociales et professionnelles des fidèles eux-mêmes⁴⁴⁰. Par ailleurs, le code lui laisse le soin d'établir les statuts et n'indique pas de règles qui régiraient la composition du Conseil, ou la désignation de ses membres. Pour cette raison, le système de vote que l'Église particulière éparchiale utilise pour constituer le conseil pastoral ne doit pas être présenté comme le mode de désignation généralement constitutif de la représentation de cette Église.

Le Conseil pastoral d'une Église vise à constituer un organisme de représentation de tous les fidèles de cette Église auprès de l'évêque éparchial. L'évêque éparchial est donc tenu de s'assurer que les membres du Conseil soient des personnes reconnues par leur foi solide, leurs bonnes mœurs et leur prudence⁴⁴¹.

⁴³⁸ C. 273, § 1, *CCEO*; cf. c. 512, § 1, *CIC*.

⁴³⁹ Même si le Code n'établit pas clairement dans quel sens exact on doit entendre cette députation des fidèles dans l'Église, on peut tout de même dire que le terme de « députés » est ici utilisé comme un synonyme de « délégués ».

⁴⁴⁰ C. 273, § 2; cf. c. 512, § 2, *CIC*.

⁴⁴¹ C. 273, § 3; cf. c. 512, § 3, *CIC*.

- Le fonctionnement du Conseil pastoral : dans les limites de durée prévues par les statuts établis par l'évêque⁴⁴², le Code des canons des Églises orientales confirme qu'il revient à l'évêque éparchial de convoquer le Conseil pastoral, en toute occasion, selon les besoins apostoliques du moment, et de le présider⁴⁴³.

Le Conseil pastoral n'assiste pas l'évêque dans le gouvernement de l'Église particulière éparchiale à la façon, décrite ci-dessus, du Conseil presbytéral et du Collège des consultants. Son rôle est davantage de le conseiller en ce qui a trait à l'organisation de la pastorale. Après avoir évalué l'activité pastorale, il lui incombe de proposer des conclusions pratiques⁴⁴⁴.

Le Directoire des évêques destiné à l'Église latine décrit la compétence de ce conseil dans les termes suivants : « Par son application et ses jugements, le Conseil (pastoral) prépare les jugements dont on a besoin pour que la communauté diocésaine puisse organiser son œuvre pastorale et l'accomplir efficacement⁴⁴⁵ ». Le Conseil pastoral n'a par contre aucune compétence quand il s'agit de se prononcer sur les problèmes qui touchent à la foi, à l'orthodoxie, aux principes moraux et aux lois de l'Église universelle. Son rôle se limite au domaine diocésain.

Tout est organisé pour que rien ne se fasse sans l'évêque. Comme dans le cas de l'assemblée éparchiale, l'évêque éparchial joue un rôle très important. Ainsi, c'est à lui seul qu'il revient de publier ce dont il a été question au Conseil, pour ne rien dire de son

⁴⁴² C. 274§ 1; cf. c. 513, § 1, *CIC*.

⁴⁴³ C. 275; cf. c. 514, § 1, *CIC*.

⁴⁴⁴ C. 272; cf. c. 511, *CIC*.

⁴⁴⁵ *Directoire pour le ministère pastoral des évêques Apostolorum successores*, Ottawa, Conférence des évêques catholiques du Canada, 2004, pp. 116-117.

droit absolu de convoquer et de présider celui-ci. Les conclusions du Conseil pastoral sont donc reçues par l'évêque éparchial pour être publiées sous son autorité et il a le droit de les rejeter. Le rôle du Conseil est donc d'ordre purement consultatif et non délibératif⁴⁴⁶.

5- Les protopresbytres

Un protopresbytre est un prêtre désigné par l'évêque éparchial pour être à la tête d'un district⁴⁴⁷. C'est l'évêque éparchial qui érige, modifie et supprime les districts, après avoir consulté le Conseil presbytéral⁴⁴⁸. L'office de protopresbytre ne peut être cumulé de manière stable avec l'office du curé d'une paroisse déterminée. Pour pourvoir à l'office de protopresbytre, l'évêque choisit, pour un temps déterminé, un prêtre qui se caractérise par son zèle apostolique et l'excellence de sa doctrine. L'évêque peut, en tout temps, révoquer le protobresbytre pour une juste cause⁴⁴⁹.

- Les droits et devoirs du protopresbytre : le protopresbytre coordonne l'action pastorale et veille sur la conduite des clercs. Il veille à l'observance des règles liturgiques, à la beauté et à la propreté des églises, ainsi qu'au bon ordre des registres paroissiaux et des biens ecclésiastiques⁴⁵⁰.

⁴⁴⁶ C. 275; cf. c. 514, § 1, *CIC*.

⁴⁴⁷ Un district comprend plusieurs paroisses.

⁴⁴⁸ C. 276, § 1 et 2.

⁴⁴⁹ C. 277, § 1, 2 et 3.

⁴⁵⁰ C. 278, § 1.

Le protopresbytre s'assure que les clercs assistent aux réunions et offre un appui spirituel et psychologique aux prêtres⁴⁵¹. Il doit toujours demeurer attentif aux besoins spirituels et matériels des curés et de leurs familles, s'ils sont mariés⁴⁵². Enfin, et suivant en cela les directives de l'évêque éparchial, il est tenu de visiter régulièrement les paroisses⁴⁵³.

6- La curie éparchiale

Les deux codes de droit canonique définissent la curie éparchiale (diocésaine) comme un ensemble d'offices et d'organismes qui assistent l'évêque dans le gouvernement ordinaire de l'Église particulière, la direction de l'action pastorale, l'administration et l'exercice du pouvoir judiciaire⁴⁵⁴. En d'autres termes, la curie est l'instrument principal dont se sert l'évêque pour gouverner son Église particulière. Indépendamment de la succession des personnes et de l'évolution des institutions particulières, la curie a pour mission de surveiller et de garantir de façon permanente la discipline et la bonne pratique du gouvernement et de l'administration de l'Église locale⁴⁵⁵.

Les modalités d'organisation et de bon fonctionnement de cette institution sont définies par le droit.

⁴⁵¹ C. 278, § 2.

⁴⁵² C. 278, § 3.

⁴⁵³ C. 278, § 4.

⁴⁵⁴ C. 243, § 1; cf. c. 469, *CIC*.

⁴⁵⁵ Voir *CD*, n° 27; *Directoire Ecclesiae imago*, 200.

- Rôle de l'évêque éparchial : l'évêque jouit d'une grande latitude pour organiser la curie comme bon lui semble, pour en faire « un instrument adapté, non seulement à l'administration du diocèse mais aussi à l'exercice des œuvres d'apostolat⁴⁵⁶ ». Il jouit de cette latitude en vertu du pouvoir ordinaire, propre et immédiat qu'il exerce sur son éparchie (ou diocèse).

En fait, le droit universel encadre les pouvoirs de l'évêque éparchial en ce qui a trait à l'organisation et au fonctionnement de la curie éparchiale. Le code est très clair à ce sujet. Il oblige l'évêque à nommer au moins un protosyncelle et le conseille de nommer au moins un syncelle.

En vertu même de leur charge, tous les membres de la curie éparchiale deviennent des instruments de l'évêque éparchial au service du bon gouvernement de l'éparchie et ils doivent s'engager à remplir scrupuleusement leur charge selon la règle fixée par le droit ou l'évêque. Ils sont également tenus d'assurer la confidentialité des informations qui leur sont communiquées dans les limites et selon les modalités fixées par l'évêque ou le droit⁴⁵⁷.

En un mot, l'évêque éparchial est tenu de respecter les normes du droit universel consignées dans le *CCEO* à ce sujet. La curie éparchiale ne jouit, en ce qui concerne l'évêque, que d'un pouvoir vicarial, tout comme la curie romaine envers le pape. C'est pourquoi les actes de la curie qui sont destinés à avoir un effet juridique doivent être signés par l'ordinaire dont ils émanent. En d'autres termes, l'évêque et la curie ne font juridiquement qu'un.

⁴⁵⁶ *CD*, n° 27.

⁴⁵⁷ *C.* 244, § 2; cf. *c.* 471, *CIC*.

- Les offices de gouvernement : le CCEO reconnaît trois genres d'offices de gouvernement : le protosyncele, le syncelle et le vicaire judiciaire. Ces offices sont analogues à ceux de vicaire général, vicaire épiscopal et vicaire judiciaire dans l'Église latine, selon les définitions du code de 1983.

* Le protosyncele : Le code de 1990 stipule : « Dans chaque éparchie doit être constitué un protosyncele...⁴⁵⁸ ». Le Code latin, de même, prévoit que chaque diocèse ait au moins un vicaire général ; mais il peut y en avoir plus, ainsi que des vicaires épiscopaux, selon l'étendue du territoire diocésain et l'intérêt pastoral de ses habitants, alors que, pour le *CCEO*, il ne peut y avoir qu'un seul protosyncele et, si le bon gouvernement de l'éparchie le demande, un ou plusieurs syncelles⁴⁵⁹.

Le Code des canons des Églises orientales ajoute que le protosyncele doit être un prêtre célibataire, à moins que le droit particulier ne stipule autrement⁴⁶⁰. De plus, l'évêque éparchial ne doit pas confier cet office à des consanguins jusqu'au quatrième degré⁴⁶¹. Enfin, pendant son mandat, le protosyncele jouit des privilèges et des insignes de la première dignité, après la dignité épiscopale⁴⁶².

Le protosyncele partage avec l'évêque éparchial le pouvoir exécutif dans toute l'éparchie, puisqu'il est hiérarque du lieu⁴⁶³. Ainsi peut-il poser tout un ensemble d'actes

⁴⁵⁸ C. 245.

⁴⁵⁹ C. 246.

⁴⁶⁰ C. 247, § 2.

⁴⁶¹ C. 247, § 3.

⁴⁶² C. 250.

⁴⁶³ C. 984; cf. c. 134, § 2, *CIC*.

administratifs dont l'émission de décrets généraux exécutoires, d'instructions, de décrets et de préceptes particuliers. En fait, les seuls actes qu'il ne peut poser sont ceux qui exigent un mandat spécial, c'est-à-dire ceux qui sont exclusivement réservés à l'évêque éparchial⁴⁶⁴.

Le protosyncelle ne doit jamais agir contre la volonté, le sentiment et l'avis de l'évêque éparchial. Il est tenu de lui rendre compte des principales affaires qui restent à traiter ainsi que de celles qui l'ont déjà été⁴⁶⁵. En fait, le protosyncelle est invité à exercer les mêmes pouvoirs que l'évêque dans les limites de l'espace ou du cadre pastoral qui lui a été confié.

Le pouvoir qu'il exerce reste toutefois un pouvoir vicarial. Ce pouvoir se situe dans le prolongement de celui de l'évêque éparchial, et cela sans solution de continuité.

À moins que l'office de protosyncelle ne soit exercé par un évêque de plein droit⁴⁶⁶, le pouvoir de celui-ci vient inévitablement à échéance lorsque prend fin le pouvoir de celui qui l'a nommé, c'est-à-dire l'évêque éparchial⁴⁶⁷. Le pouvoir du protosyncelle cesse donc à la vacance du siège éparchial, à moins que le protosyncelle ne soit par ailleurs un évêque ordonné ou constitué dans l'éparchie du Patriarcat⁴⁶⁸.

Pour conclure, le protosyncelle est constitué par l'évêque pour assister ce dernier dans sa charge de gouvernement. Dans les limites de la charge qui lui a été confiée, son rôle est essentiellement d'ordre exécutif.

⁴⁶⁴ C. 248, § 1; cf. c. 479, § 2, *CIC*.

⁴⁶⁵ C. 249; cf. c. 480, *CIC*.

⁴⁶⁶ PAUL VI, motu proprio *Ecclesiae Sanctae* I, 14, § 5. *AAS* 58 (1966), 757-787, *DC*, 57 (1966).

⁴⁶⁷ C. 251.

⁴⁶⁸ C. 224, § 1 et 2.

* Les syncelles : On notera tout d'abord que la constitution de syncelles est laissée à la discrétion de l'évêque éparchial. En d'autres termes, ce dernier n'est pas obligé de nommer des syncelles⁴⁶⁹. Les syncelles une fois constitués par l'évêque éparchial peuvent être, selon le cas, territoriaux ou encore chargés d'une catégorie d'affaires, par exemple les affaires de fidèles de rite différent ou d'un groupe de personnes donné⁴⁷⁰.

Le Code ajoute que « ... les syncelles sont nommés librement par l'évêque éparchial et ils peuvent être révoqués librement par lui...⁴⁷¹ » Enfin, ils n'ont la capacité de porter des décrets généraux exécutoires, des instructions, des décrets et préceptes particuliers que dans les limites de leur pouvoir de gouvernement. Ces derniers sont donc circonscrits par un territoire, ou un certain genre d'affaires pour lesquelles ils ont été désignés, ou bien encore il s'exerce à l'égard des personnes qui leurs sont confiées.

En résumé, les syncelles sont nommés par l'évêque éparchial pour le seconder dans sa charge de gouvernement de son éparchie. Limitée à son domaine de compétence, la mission du syncelle est fondamentalement d'ordre exécutif.

* Le vicaire judiciaire : La législation du Code des canons des Églises orientales présente l'office de vicaire judiciaire comme faisant partie intégrante de la curie éparchiale. La nomination d'un tel vicaire constitue un devoir qui incombe à l'évêque éparchial dans le gouvernement de son éparchie et auquel il ne peut se soustraire. Le

⁴⁶⁹ C. 246; cf. c. 476, *CIC*.

⁴⁷⁰ C. 246; cf. c. 476, *CIC*.

⁴⁷¹ C. 247, § 1.

vicaire judiciaire est nommé pour un temps déterminé et ne peut être révoqué sans motif grave et légitime. Il s'agira toujours d'un prêtre, et celui-ci doit être titulaire d'un diplôme en droit canonique⁴⁷².

Cet office est différent de celui du protosynelle puisqu'il confère à son détenteur le pouvoir ordinaire de juger⁴⁷³. Si personne n'a été nommé vicaire judiciaire, le protosynelle ne peut détenir de pouvoir judiciaire. De toute façon, le Code détermine que, sauf en ce qui a trait à certains actes préparatoires d'un décret ou d'une sentence, le pouvoir judiciaire ne peut être délégué⁴⁷⁴.

L'évêque éparchial ne peut réviser ou modifier les sentences prononcées par son vicaire judiciaire, puisque ce dernier constitue un seul et même tribunal éparchial avec l'évêque éparchial lui-même⁴⁷⁵. Ceci dit, l'évêque peut se réserver des causes qu'il estime opportun de connaître et de juger par lui-même.

Selon les cas, l'évêque éparchial peut constituer des vicaires judiciaires adjoints. Bien que ceux-ci doivent veiller à ce que les causes soumises au tribunal soient assignées aux juges qui en connaîtront d'après l'ordre du tour, les vicaires judiciaires adjoints jouissent du même pouvoir ordinaire que le vicaire judiciaire lui-même. Pour écarter tout soupçon de collusion, les tours doivent être constitués par rotation et suivant un ordre strict⁴⁷⁶.

⁴⁷² Cc. 1086, § 1 et 2; 1087; 1088, § 1; cf. cc. 1420, § 1 et 2; 1421; 1422, *CIC*.

⁴⁷³ C. 1086, § 1; cf. c. 1420, § 1, *CIC*.

⁴⁷⁴ C. 985, § 3; cf. c. 135, § 3, *CIC*.

⁴⁷⁵ C. 1086, § 1; cf. c. 1420, § 1, *CIC*.

⁴⁷⁶ C. 1117, §1; cf. c. 1425, §3; *CIC*.

Dans le cas des décisions du vicaire judiciaire, le *CCEO* ne permet pas d'en appeler à l'évêque éparchial. Il en va de même pour les décrets de ses vicaires judiciaires adjoints, parce que ceux-ci jouissent en fait des mêmes pouvoirs et des mêmes facultés que le vicaire judiciaire lui-même quand il s'agit de mener le procès et de décréter ce qui revêt une importance primordiale dans l'administration de la justice.

En somme, le vicaire judiciaire participe au pouvoir judiciaire ordinaire de l'évêque. Selon les niveaux du pouvoir de gouvernement où l'on se situe et les domaines de compétences qui lui ont été délégués, il agit toujours au nom de l'évêque.

- L'administration éparchiale: Le chancelier, le notaire et l'archiviste forment l'administration éparchiale. En fait, en dehors des offices de gouvernement, c'est l'administration de la curie éparchiale qui s'occupe des diverses fonctions administratives et bureaucratiques.

* Le chancelier : Le chancelier est le secrétaire de la curie éparchiale. Tout ce qui a trait à la rédaction, l'expédition et la conservation des actes du gouvernement pris par l'évêque et la curie éparchiale relève du chancelier⁴⁷⁷. Celui-ci contresigne les actes officiels destinés à avoir un effet juridique et sa signature est nécessaire *ad liceitatem*. Selon le *CCEO*, le chancelier doit être un prêtre ou un diacre⁴⁷⁸.

⁴⁷⁷ C. 252, § 1; cf. c. 482, § 1, *CIC*.

⁴⁷⁸ C. 252, § 1. Le Code de 1983 ne donne aucune précision à ce sujet.

Le Code donne également à l'évêque éparchial la possibilité de nommer un vice-chancelier, s'il estime que c'est nécessaire⁴⁷⁹.

* Le notaire : Selon le *CCEO*, le notaire de la curie éparchiale doit être un prêtre et une personne dont la réputation est au-dessus de tout soupçon. On utilise généralement le pluriel on parlant des détenteurs de cet office. Tout comme le chancelier, les notaires sont nommés par l'évêque éparchial⁴⁸⁰. Celui-ci juge de l'idonéité de chaque candidat à ces offices⁴⁸¹ et choisit les notaires à partir d'une liste qui peut lui avoir été communiquée par le modérateur de sa curie. Bien sûr, c'est aussi l'évêque qui met librement fin à la fonction des notaires⁴⁸².

Il appartient aux notaires tout d'abord de rédiger les actes et les instruments juridiques concernant les décrets, les ordonnances, les préceptes et les rescrits et ensuite de dresser fidèlement par écrit les procès-verbaux des réunions et autres affaires. Enfin, lorsqu'on leur en fait la demande légitime, ils doivent fournir copie des actes ou des documents tirés des registres et, le cas échéant, en déclarer la conformité à l'original⁴⁸³.

* L'archiviste : l'archiviste est un collaborateur du chancelier. Le *CCEO* ne parle pas de son identité mais uniquement de son office⁴⁸⁴. Peut-on dire de cet office

⁴⁷⁹ C. 252, § 2; cf. c. 482, § 2, *CIC*.

⁴⁸⁰ C. 252, § 1; cf. c. 470, *CIC*.

⁴⁸¹ C. 253; cf. c. 483, *CIC*

⁴⁸² C. 255; cf. c. 485, *CIC*.

⁴⁸³ C. 254; cf. c. 484, *CIC*.

⁴⁸⁴ Le Code latin stipule que toutes les fonctions sont constituées par l'évêque; c. 256.

qu'il est constitué par l'évêque? Sans doute, si l'on doit appliquer l'analogie avec les normes de *CIC*.

La personne, homme ou femme, qui assume cette fonction est tenue de respecter la réglementation prescrite dans les lois de l'Église et selon laquelle des précautions particulières doivent être prises en ce qui a trait aux archives générales et secrètes de la curie éparchiale, ainsi qu'à toutes les autres archives que l'évêque éparchial pourrait décider de mettre sur pied.

En conclusion, l'administration de la curie éparchiale représente, à travers cette variété d'offices, les modalités pratiques dont se sert l'évêque éparchial pour traiter des affaires pastorales au jour le jour ou de façon courante. Cette administration lui reste entièrement soumise et elle est fonction de l'orientation de son Église particulière.

- L'administration économique

* Le Conseil pour les affaires économiques : L'objectif premier de cet organisme est de se charger particulièrement des questions patrimoniales intéressant l'éparchie⁴⁸⁵. Son rôle est de conseiller l'évêque. Avant de fixer un impôt ou de poser certains actes d'administration des biens de l'éparchie, ou encore de procéder à l'opération annuelle des comptes, l'évêque doit se pourvoir des avis du Conseil pour les affaires économiques.

⁴⁸⁵ Cc. 262-263; cf. cc. 492-494, *CIC*.

En dépit du rôle administratif de plus en plus important que jouent certains organismes au sein de l'éparchie, les canons du *CCEO* ne viennent pas limiter la liberté de l'évêque éparchial en matière de gestion économique. On dira plutôt que le Conseil des affaires économiques est un instrument dont l'évêque éparchial ne peut éviter l'intervention en tant qu'organe de contrôle des comptes et de régulation de la politique financière⁴⁸⁶. Le Conseil doit opérer à l'intérieur des limites définies par le Code pour l'aliénation de biens ecclésiastiques ou des biens appartenant à des personnes juridiques soumises à l'autorité de l'évêque⁴⁸⁷.

Le Conseil pour les affaires économiques se compose des membres qui sont désignés par l'évêque. Dans son choix, celui-ci doit tenir compte des compétences des personnes dans les affaires économiques, ainsi que des matières relevant du droit civil. Il doit par ailleurs s'agir de personnes « remarquables par leur probité⁴⁸⁸ ». On doit exclure les candidats liés à l'évêque par un lien de parenté⁴⁸⁹. Ce Conseil doit nécessairement être constitué par l'évêque éparchial, qui le préside.

* L'économe éparchial : le Code des canons des Églises orientales définit la tâche spécifique de l'économe éparchial en faisant référence au droit commun universel et au droit particulier éparchial. De plus, il rappelle que l'économe doit être

⁴⁸⁶ C. 263, § 5; cf. c. 493, *CIC*.

⁴⁸⁷ C. 1036, § 4; cf. c. 1292, § 2, *CIC*.

⁴⁸⁸ C. 263, § 1; cf. c. 492, § 1, *CIC*.

⁴⁸⁹ C. 263, § 3; cf. c. 492, § 3, *CIC*.

soumis à l'autorité de l'Évêque éparchial et agir conformément aux directives émanant du Conseil pour les affaires économiques⁴⁹⁰.

L'économe éparchial existe parce que l'Église a absolument besoin d'un administrateur de ses affaires courantes. L'évêque éparchial est donc tenu de nommer un économe. Il le fait après avoir recueilli les avis du Conseil pour les affaires économiques et du Collège des consultants. La personne choisie, éminente par son intégrité, doit être nommée pour une période de cinq ans⁴⁹¹.

L'économe est tenu, à la fin de chaque année fiscale, de rendre compte au Conseil pour les affaires économiques des revenus et des dépenses de l'éparchie. Il a le droit d'engager les dépenses conformément aux directives de l'évêque éparchial ou de tout autre tiers qui en aurait le pouvoir⁴⁹². Enfin, l'économe éparchial, en tant qu'administrateur, exerce ses fonctions en collaboration avec le Conseil pour les affaires économiques, tout en demeurant directement responsable de ses actes devant ce Conseil.

Pour conclure ce survol des structures de la curie éparchiale, on soulignera que cette institution demeure, dans son organisation et son fonctionnement, un milieu de collaboration concrète. Les personnes qui forment cette institution participent au pouvoir administratif ou judiciaire de l'évêque éparchial, même si ce n'est qu'à titre d'instruments ou de spécialistes.

Il ressort aussi de ce qui précède que le pouvoir personnel de l'évêque éparchial existe réellement du fait de l'office épiscopal, mais avec un statut particulier qui le place

⁴⁹⁰ C. 263, § 5; cf. c. 493, § 3, *CIC*.

⁴⁹¹ C. 262, § 1 et 2; cf. c. 494, § 1 et 2, *CIC*.

⁴⁹² C. 262, § 4; cf. c. 494, § 4, *CIC*.

non seulement à la tête de l'éparchie comme pasteur, mais encore au point de convergence de cette Église particulière et de l'Église universelle : il demeure membre du Synode des évêques. Cela permet de mieux comprendre le statut ecclésiologique de l'éparchie en garantissant le caractère incontournable du ministère épiscopal : celui-ci permet à cette portion de l'Église de se réaliser en tant que communauté hiérarchique.

Toutefois la valorisation du rôle de l'évêque éparchial ne doit pas empêcher de saisir les questions que pose aujourd'hui l'exercice de la synodalité dans l'Église particulière éparchiale. La place du ministère hiérarchique, dont la réalisation revêt une dimension personnelle, demeure liée au caractère constitutif de la participation des fidèles à la prise de décisions.

4.5- La dimension personnelle du pouvoir de l'évêque éparchial dans son Église

L'étude qui précède invite à approfondir ultérieurement certaines questions liées à l'actualité. Elles seront examinées ici d'abord dans leur singularité, avant un retour à des problèmes plus centraux. Une série de propositions suivront à titre de conclusion.

4.5.1- Appartenance de l'évêque à l'Église éparchiale

Il s'agit ici de faire ressortir la dimension personnelle du pouvoir de l'évêque éparchial au sein de cette Église particulière. En effet, c'est à lui qu'il revient de prendre

les initiatives et de jouer le rôle principal quand il s'agit de faire participer les autres intervenants à l'acte synodal communautaire. Il s'agit avant tout de préciser et de qualifier davantage la place qui revient à l'évêque éparchial.

4.5.1.1- La situation spécifique de l'évêque dans l'éparchie

La législation du *CCEO* permet de mieux cerner le rôle de l'évêque éparchial. Le rôle de l'évêque éparchial est de s'acquitter de la charge pastorale que le droit universel a établie pour l'éparchie. Cette charge inclut l'exercice conjoint des trois fonctions d'enseignement, de sanctification et de gouvernement⁴⁹³. On sait que le droit définit l'éparchie comme une portion du peuple de Dieu confiée à un évêque⁴⁹⁴. Quant à l'activité synodale s'exerçant à travers les conseils ou les institutions éparchiaux qui l'expriment concrètement, l'appartenance de l'évêque éparchial à ces assemblées est manifestée par des types de lois ou décisions dont ils demeurent la source. Ces lois et ces décisions sont élaborées par l'activité synodale. Les assemblées demeurent toutefois consultatives. En dernière analyse, en effet, c'est à l'évêque éparchial seul qu'il revient d'en délibérer et de les promulguer en raison de la charge pastorale dont il est titulaire, de telle sorte les lois et décisions en question seront finalement considérées comme ses lois

⁴⁹³ C. 281, § 1; cf. c. 519, *CIC*.

⁴⁹⁴ C. 177, § 1; cf. c. 369, *CIC*.

ou décisions⁴⁹⁵. Aucun conseil de l'éparchie et aucune institution éparchiale ne peut exercer sa mission canonique sans en référer constamment au pouvoir particulier et personnel de l'évêque éparchial.

4.5.1.2. La communion ecclésiale est présidée par l'évêque éparchial

Tout d'abord, par son gouvernement, l'évêque éparchial doit agir de manière à ce que des personnes et des communautés de sensibilités légitimement différentes puissent coexister et s'accepter les unes les autres. Pour cela, il faut que ces personnes et ces communautés admettent que d'autres personnes et groupes peuvent, d'une autre façon que la leur, manifester la même fidélité ecclésiale et témoigner de la même authenticité chrétienne⁴⁹⁶.

Vient ensuite la charge d'enseignement : la communion est établie dans la confession d'un seul Seigneur, d'une seule foi, d'un seul baptême, qui font l'unité de l'Église une, sainte, catholique et apostolique⁴⁹⁷. Enfin, l'évêque rassemble l'Église par les sacrements. C'est ainsi qu'il célèbre les ordinations dans son éparchie⁴⁹⁸. De même, il demeure le ministre ordinaire des cérémonies de confirmation, quoiqu'il soit parfois

⁴⁹⁵ Cc. 241-242 et c. 237; cf. cc. 466-468, *CIC*; cf. aussi S.C. pour les évêques, *Directoire Ecclesiae imago*, 22 février 1973, n°165.

⁴⁹⁶ C. 7; cf. c. 204, *CIC*; cf. *LG*, n° 32 et 41; cf. Jn 3,8.

⁴⁹⁷ Cc. 597; 904, § 1; 610, § 1; cf. cc. 749; 755, § 2; 756, § 2; 763, *CIC*.

⁴⁹⁸ Cc. 744-749; 752; 770-774; cf. cc. 1012-1017; 1021-1022; 1052-1053, *CIC*.

contraint de déléguer un représentant qu'il doit lui-même choisir⁴⁹⁹. C'est lui qui, chaque année, préside la messe chrismale s'il est hors de la limite du patriarcat; il y bénit l'huile et le saint chrême qui, dans le cours de l'année, seront utilisés pour la célébration du baptême, de la confirmation, de l'onction des malades et de l'ordre. C'est lui enfin qui, à l'occasion de cette messe, invite les prêtres et les diacres à renouveler les promesses de leur ordination⁵⁰⁰.

Pour toutes ces raisons, l'évêque éparchial doit prendre un engagement personnel à l'égard de son éparchie. Tout se passe aujourd'hui comme si l'on estimait qu'il lui appartient d'être toujours à l'avant-garde, d'appeler constamment à la mobilisation des énergies, de déterminer les objets d'action et de définir les moyens qui permettront de les atteindre de façon efficace⁵⁰¹.

L'évêque éparchial remplit également son rôle au niveau de la présidence de sa communion ecclésiale éparchiale. À partir même de sa base communionnelle, le droit réserve à l'évêque une présidence générale sur l'Église particulière éparchiale destinée à marquer toute la structure organisationnelle de cette dernière. L'évêque est appelé à s'engager personnellement et d'une manière active dans l'exercice de sa charge pastorale.

⁴⁹⁹ Cc. 882; 884, § 1; cf. 886, *CIC*. Dans les Églises catholiques orientales, on administre le sacrement de la confirmation immédiatement après le baptême.

⁵⁰⁰ Cc. 693; 741; cf. cc. 847; 880, § 2; 999, *CIC*.

⁵⁰¹ Voir A. MICHAIL et S.J. FAHEY, « Diocesan Governance in Modern Catholic Theology and in the 1983 Code of Law », dans James K. MALLET, *The Ministry of Governance*, Canon Law Society of America, 1986, p. 129.

4.5.1.3. La conformité de l'évêque éparchial à Jésus Christ

Le Code des canons des Églises orientales définit le statut personnel des clercs en les appelant des ministres sacrés et députés pour être des pasteurs en exerçant leurs fonctions d'enseignement, de sanctification et de gouvernement en la personne du Christ-tête.

Pour demeurer à la hauteur de sa charge, l'évêque éparchial doit donc se conformer d'une façon particulière au modèle du Christ, et ce, jusque dans sa vie personnelle et l'exercice de son ministère. En cela, il se montrera – sacramentel – le signe visible de l'invisible présence de Jésus, lequel a pris la condition de serviteur et a servi ses frères⁵⁰². Ainsi, comme les apôtres qui en ont reçu le mandat, l'évêque éparchial sera le témoin du Christ devant les hommes, la preuve véridique de la grâce et de la charité divines. Ensuite, nourri des enseignements de la foi et de la bonne doctrine, il remplira rigoureusement sa fonction prophétique, s'initiant à distinguer et à commenter les signes des temps.

L'évêque doit donc s'ouvrir au dialogue avec les autres et se montrer disposé à se laisser instruire. Il doit également prendre l'habitude de demander des conseils et d'en recevoir. Ainsi, son pouvoir personnel ressortira-t-il de sa charité pastorale⁵⁰³. Enfin, il s'acquittera des fonctions de son ministère en conformant sa vie à l'exemple de Jésus-

⁵⁰² *PO*, n° 14.

⁵⁰³ Directoire *Ecclesiae imago*, n° 30.

Christ, le Pasteur éternel qui guide les fidèles dans la sainteté et le zèle, l'assiduité et la vigueur⁵⁰⁴.

4.5.1.4. La globalité du ministère de l'évêque

L'évêque à qui a été confiée la charge pastorale de l'éparchie, est membre de l'unique collège épiscopal qui existe, disséminé sur toute la face de la terre, fondé en communion hiérarchique avec le pontife romain, lequel déploie les charges suprêmes d'enseignement, de sanctification et de gouvernement sur l'Église tout entière⁵⁰⁵. Il revient à l'évêque d'examiner les conditions de sa propre communion catholique et de veiller à prendre les moyens pour s'assurer que son Église demeure toujours en communion concrète avec les autres Églises. Il est à la fois l'autorité au sein de son éparchie et un membre du collège des évêques⁵⁰⁶.

Effectivement, c'est en sa qualité même d'autorité au sein de son éparchie et de membre du collège des évêques que l'évêque éparchial délibérera des actes qui lui seront présentés. Il déterminera ainsi la nature de son pouvoir en veillant à la fois sur le bien de l'éparchie et à celui de l'Église toute entière. Cette doctrine trouve son application concrète dans le rôle qui incombe à l'évêque éparchial dans les assemblées synodales.

⁵⁰⁴ *LG*, n° 41.

⁵⁰⁵ *DC*, n° 6; *AG* 20; *LG*, n° 23.

⁵⁰⁶ H. LEGRAND, « Nature de l'Église particulière et rôle de l'évêque dans l'Église universelle », dans B. LAURET et F. REFOULÉ (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie*, t. III, Paris, Du Cerf, p. 174.

Par ailleurs, le Code des canons des Églises orientales⁵⁰⁷ parle d'un réel besoin d'engagement personnel de la part de l'évêque, dans le sens de la recherche des liens qui unissent les fidèles de son éparchie à la communion de l'Église universelle, à savoir, des liens de profession de foi, des liens sacramentels, des liens de gouvernement ecclésiastique et des liens fondés sur l'enseignement officiel de l'Église et la législation canonique universelle. Cet engagement procède de l'exercice du pouvoir discrétionnaire et plus précisément législatif de l'évêque éparchial, pouvoir qu'il exerce à titre personnel.

L'évêque éparchial est donc chargé d'un rôle distinct, qui confère un caractère spécifique à la constitution et à l'organisation de son Église. Il se sert également de son pouvoir personnel pour maintenir le dynamisme des assemblées synodales éparchiales à l'intérieur de l'unité ecclésiale universelle.

4.5.1.5. La responsabilité de l'évêque éparchial par rapport aux instances de collégialité

L'évêque demeure le docteur et le maître véridique de la foi pour les croyants confiés à ses soins. La dimension synodale ne vient donc pas se substituer à la dimension personnelle du pouvoir de l'évêque éparchial⁵⁰⁸. D'ailleurs, au concile Vatican II, les Pères, en précisant en quoi consistait le pouvoir législatif du collège des évêques, ont pris soin d'en limiter l'exercice de façon à ne pas compromettre l'autonomie propre de

⁵⁰⁷ C. 8, *CCEO*; cf. c. 205, *CIC*.

⁵⁰⁸ C. 600, *CCEO*; c. 753, *CIC*.

l'évêque diocésain ou éparchial. Les textes visent, de différentes façons, à sauvegarder tant le pouvoir personnel de l'évêque que le pouvoir collectif du collège qu'il forme avec ses frères dans l'épiscopat.

Après la promulgation du Code de l'Église latine, mais avant celle du Code des canons des Églises orientales, le synode des évêques de 1985 évoquait de nouveau cette question, pour maintenir la position dominante de l'évêque. À cette occasion, on stipulait que chaque évêque à sa façon devait avoir en vue le bien de l'Église, c'est-à-dire le service de l'unité et de la responsabilité inaliénable à l'égard de l'Église universelle et particulière⁵⁰⁹.

Il y a donc toujours un risque que les conférences des évêques réduisent le pouvoir propre de chaque évêque éparchial. Pour cette raison, et tout en demeurant voué à l'universalité, l'évêque éparchial tient à maintenir le pouvoir qu'il exerce sur son éparchie, pouvoir qui se manifeste de façon plus particulière en certaines circonstances, puisque les droits de l'évêque éparchial constituent une limite des pouvoirs juridiquement reconnus non seulement aux conférences des évêques, mais aussi à toutes les autres instances de la collégialité.

Il résulte de cette critique que le pouvoir personnel de l'évêque éparchial existe vraiment, et cela en vertu tant de l'office épiscopal et du statut particulier qui font en sorte qu'il est non seulement chef et pasteur de l'éparchie, mais se situe au point de convergence de son Église particulière et de l'Église universelle. C'est là en effet son lieu propre par lequel il se définit tout en restant membre du collège de ses frères dans

⁵⁰⁹ *Synode extraordinaire. Célébration de Vatican II*, Paris, Éd. du Cerf, 1986, p. 561.

l'épiscopat. Ainsi peut-on mieux saisir le statut ecclésiologique propre de l'éparchie en insistant sur le caractère essentiel et incontournable du ministère épiscopal qui permet à la portion de l'Église confiée à l'évêque éparchial de s'épanouir en tant que communauté hiérarchique.

La valorisation du rôle de l'évêque éparchial ne doit toutefois pas empêcher de discerner les problèmes que soulève aujourd'hui l'application du principe de synodalité dans les Églises éparchiales particulières. Il faut établir un lien étroit entre la position du ministre hiérarchique, qui, dans sa mise en œuvre concrète, présente une dimension personnelle, et le caractère constitutif de la participation des fidèles à la formulation des décisions, de sorte que la structure institutionnelle de la synodalité dans cette Église permette de poser à la fois la question de la place du ministère hiérarchique dans les institutions et celle de son articulation avec le statut des fidèles.

4.6. Situation actuelle de l'éparchie maronite au Canada

4.6.1- Les interrogations effectives

Une réflexion sur les problèmes actuels de l'éparchie maronite du Canada et l'étude de quelques cas particuliers permettront de circonscrire le problème de fond qu'ils soulèvent. Une étude plus approfondie du droit applicable devrait aider à esquisser certaines réponses aux questions posées.

4.6.1.1- La figure canonique de l'évêque éparchial selon le CCEO

Cette figure demeure floue. Au-delà de l'attention insuffisante et du manque de précisions quant aux qualités attendues de l'évêque éparchial, c'est le difficile problème de l'écart entre la doctrine et la réalité qui se pose. Toutes les instances concernées devraient donc s'employer à combler cet écart. Le déséquilibre notable qui subsiste entre la doctrine sur l'épiscopat et la réalité, particulièrement en ce qui a trait à l'exercice des pouvoirs de l'évêque éparchial, est un problème réclamant une solution.

Il est bien certain que l'Église se trouve confrontée aujourd'hui à des défis et à des difficultés que la doctrine et la réglementation n'ont pas toujours pu prévoir. Son œuvre se situe dans un monde de plus en plus sécularisé, marqué par un pluralisme culturel et religieux de plus en plus envahissant. Comme on pouvait le lire, en 1996, dans une lettre des évêques catholiques de France à leurs fidèles : « Des équilibres anciens sont en train de disparaître, et les équilibres nouveaux ont du mal à se constituer. Or, par toute son histoire... l'Église se trouve assez profondément solidaire des équilibres anciens et de la figure du monde qui s'efface⁵¹⁰ ». Ce que la lettre dit de l'Église de France pourrait aussi bien s'appliquer à l'Église de presque tous les pays⁵¹¹.

⁵¹⁰ Conférence des évêques de France, *Lettre aux catholiques de France*, rapport présenté par Mgr Claude DAGENS à l'assemblée plénière de Lourdes, 1996, DC, 99 (1996), p. 773.

⁵¹¹ Cf. L. P. NGONGO, *Histoire des forces religieuses au Cameroun*, Paris, Karthala, 1982, pp. 81-82; J. H. PROVOST : « Canonical Relection on Relected Issues in Diocesan Governance » dans J. K. MALLET, *The Ministry of Governance*, p. 212.

En effet, les enseignements de l'Église sont clairs et pleins de promesses à l'égard de la réalisation de la mission à la fois hiérarchique et charitable de l'évêque éparchial. Il demeure toutefois difficile de résister à la tentation, très puissante, d'user du pouvoir épiscopal à la manière dont on use du pouvoir politique ou autre dans la culture ambiante.

4.6.1.2. Les aspects personnel et synodal du pouvoir de l'Évêque

Il s'agit de voir comment la synodalité se manifeste dans le pouvoir de l'évêque éparchial, et ce, sans compromettre la dimension personnelle du pouvoir en question. Ce qu'il faut comprendre c'est que l'institution de la synodalité, loin d'être incompatible avec l'épiscopat, permet à celui-ci d'évoluer dans le cadre d'un ministère qui demeure d'abord et avant tout un ministère de communion⁵¹².

Le fait que la question se pose dans les circonstances actuelles de lieu et de temps témoigne de ce que tout ne fonctionne pas comme il le faudrait, en dépit des enseignements. La situation résultant du fait que certains évêques éparchiaux n'appliquent pas le principe de synodalité dans leur ministère renvoie à d'autres considérations, qui exigent bien davantage de précision, voire des modifications, au niveau de l'exercice de leurs pouvoirs. C'est pourquoi il est nécessaire ici de poser sérieusement le problème fondamental de l'exercice du pouvoir de l'évêque éparchial.

⁵¹² C. 235, *CCEO*; cf. c. 460, *CIC*; *LG*, n° 30.

4.6.1.3. La notion de participation des fidèles et ses diverses concrétisations

Comment peut-on valoriser la participation chrétienne en la distinguant soigneusement de la participation au sens où on l'entend dans les démocraties modernes ? Un certain idéal de démocratie semble en effet se profiler dans le contexte social de l'Église actuelle : bon nombre de chrétiens souhaiteraient s'inspirer des idéaux démocratiques dans leur façon de vivre la communion chrétienne. Force est de constater qu'il subsiste une différence essentielle cruciale entre la participation à la vie chrétienne, qui constitue la synodalité, et la participation civile, qui constitue la démocratie.

Il faut tout d'abord se souvenir de ce que le système de gouvernement de l'Église éparchiale n'est pas celui d'une démocratie moderne. En démocratie moderne, on parle de gouvernement du peuple par le peuple, et l'on souhaite évacuer tout pouvoir qui n'émanerait pas du peuple, pour conférer une dimension de liberté même aux relations d'obéissance et de commandement. Par contre, dans l'Église éparchiale, on a plutôt affaire à une communion hiérarchique, centrée sur l'évêque éparchial qui sert son Église comme pasteur et particulièrement comme législateur unique.

Ensuite, l'Église éparchiale, étant en union avec la hiérarchie supérieure de l'Église dans sa dimension universelle, et demeurant fidèle à son chef, le Pontife romain, doit obéir aux instructions de ce dernier, qui ne légifère que dans l'intérêt de l'Église universelle. Par ailleurs, la liberté dont jouissent les fidèles au sein de l'Église n'est pas la même que celle dont ils jouissent au sein d'une démocratie moderne : leur liberté en Église demeure relative au rôle essentiellement vicarial de ceux et celles qui participent à

la vie de l'Église, sans préjudice pour l'autorité et les pouvoirs discrétionnaires de l'évêque éparchial.

De plus, dans l'Église éparchiale, c'est par le moyen des nominations directement effectuées par l'évêque éparchial, et des mandats confiés par l'évêque éparchial lui-même ou par ses délégués, que la participation est assurée, tandis qu'en démocratie moderne, le citoyen participe à la fonction gouvernementale par la médiation de ses droits politiques, dont le droit de vote, le droit d'élection et la jouissance de libertés de choix.

Par ailleurs, en démocratie moderne, la volonté de n'importe quel groupe se manifeste sans intermédiaire, et le peuple se gouverne lui-même. Par contre, dans l'Église éparchiale, les affaires se résolvent par la médiation de conseils et d'autres institutions qui participent au pouvoir de l'évêque éparchial; et ce dernier, dans une action visant au maintien, au-dessus de tout, de l'unité de l'Église universelle, juge seul des résolutions.

Par suite, en démocratie moderne, on gouverne en invitant tous les membres de la collectivité à participer directement aux délibérations qui engagent l'avenir du groupe. Sa volonté se manifestant sans intermédiaire, le peuple se gouvernera donc librement. L'identification des gouvernés aux gouvernants, qui constitue une caractéristique de tout système démocratique, sera totalement achevée⁵¹³. Dans l'Église éparchiale, ce n'est pas le cas. Les affaires se règlent au moyen de conseils ou d'institutions qui collaborent au pouvoir de l'évêque éparchial, et c'est à ce dernier qu'il incombe de prendre seul les décisions sans jamais cesser de veiller sur l'intérêt particulier de son éparchie et de viser au maintien de l'unité de l'Église universelle.

⁵¹³ Cf. J. J. ROUSSEAU, *Du contrat social, les rêveries d'un promeneur solitaire (1743)*, Paris, Mignot, La Renaissance du livre, 1946, p. 59.

Il y a certes dialogue, voire même vote, mais c'est à l'évêque éparchial, pasteur de l'éparchie et membre du collège, de prendre les décisions. Rien d'étonnant qu'il aille parfois à l'encontre de la volonté de l'assemblée, sauf le cas de l'assemblée éparchiale où, comme on l'a dit, les lois restent synodales.

Il existe donc un problème d'exercice de pouvoir de l'évêque éparchial. Comment le résoudre?

4.6.2. L'exercice du pouvoir de l'évêque éparchial : une question qui mérite réflexion

Ayant établi qu'il existe une carence au niveau de l'articulation entre le ministère épiscopal et les responsabilités communes à tous les fidèles du Christ, il convient d'approfondir le problème que pose cette carence. Il s'agira de montrer, d'une part, qu'elle procède elle-même d'une carence déjà présente dans le droit canonique, et d'autre part, d'y remédier en essayant d'imaginer quelle pourrait être une relation juste entre l'évêque éparchial et son Église : en elle et face à elle.

4.6.2.1- Les lacunes de la législation canonique

L'Église a besoin d'élaborer un droit de la communion dans lequel seraient précisés des moyens et des procédures manifestant et institutionnalisant l'articulation

essentielle entre les pouvoirs de l'évêque éparchial et les besoins de participation des fidèles. Il semble bien que le droit actuel n'est pas d'un grand secours à cet égard.

Pour saisir le principe de base retenu par le Code pour caractériser l'articulation entre le pouvoir de l'évêque éparchial et la participation des fidèles dans l'Église éparchiale, il faut revenir à l'ecclésiologie de la communion prônée par Vatican II, et qui informe l'ensemble de la législation canonique actuelle⁵¹⁴. Jean-Paul II l'indiquait très clairement lorsqu'il disait : « Si cependant, il n'est pas possible de traduire parfaitement en langage canonique l'image conciliaire de l'Église, le Code doit néanmoins être toujours référé à cette même image comme à son exemplaire primordial, dont par sa nature même, il doit exprimer les traits autant qu'il est possible⁵¹⁵. »

Parmi les éléments qui définissent ainsi l'image réelle et authentique de l'Église, il faut mettre d'abord en relief la doctrine qui présente l'Église comme une communion et qui, par conséquent, indique quelles sortes de relations réciproques devraient exister entre l'éparchie et l'Église universelle. De cette façon, on exprime un principe de base selon lequel l'objectif du Code est de réaliser, au sein même de l'Église éparchiale, une communion ou unité hiérarchique autour du ministère épiscopal. Mais ce principe de base a été trop insuffisamment formulé dans le droit pour être véritablement efficace.

Le *CCEO* témoigne d'un certain nombre de relations qui opèrent des traits d'union entre les différents membres du peuple de Dieu, sans toutefois développer d'une manière synthétique le droit de la communion qui se situe au fondement même de

⁵¹⁴ *LG*, n° 2 et 3.

⁵¹⁵ JEAN PAUL II, Constitution apostolique *Sacrae disciplinae leges*, 25 janvier 1983, *DC*, 74 (1983), pp. 9-11.

l'éparchie. Le Code reste à cet égard loin du concile Vatican II, qui présentait les relations typiques entre les personnes et caractérisait aussi les premières composantes du droit⁵¹⁶. Le Code ne donne que peu d'éléments sur la question de savoir comment doit s'exercer la participation de tous dans l'éparchie. Bien qu'il pose une différence entre les droits de suffrage délibératif et de suffrage consultatif, il n'institue pas de lien nécessaire entre, par exemple, les pratiques synodales et les décisions par vote. De plus, le *CCEO* réserve une place particulière aux personnes qui collaborent au ministère épiscopal à côté des laïcs⁵¹⁷.

Le droit actuel se limite à formuler des positions générales, et ce, dans un langage qui remonte à une époque où l'on ne pouvait pas encore envisager les processus évolutifs en cours dans toute leur ampleur. Ces positions juridiques ont besoin d'être mieux formulées, voire remaniées dans un nouveau contexte qui est amplement original⁵¹⁸. Ceci s'explique, d'une part, par le caractère relatif du mode de participation par vote dans le droit à caractère universel, et, d'autre part par le fait que le droit canonique demeure méfiant envers les procédures de vote, qu'il associe aux pratiques récentes de la démocratie moderne.

En effet, loin d'être serviteur et bon pasteur, proche de ses fidèles et l'émule en charité de Jésus-Christ lui-même, l'évêque éparchial apparaît souvent plutôt comme un souverain dominant, distant, redouté et froid. Jean-Paul II le reconnaissait lui-même : « Si celui qui avait une autorité divine n'a pas voulu traiter ses disciples de serviteurs, mais

⁵¹⁶ *PO*, n° 7; *LG*, n° 27.

⁵¹⁷ *C.* 235; cf. 460, *CIC*.

⁵¹⁸ J. DORÉ et M. VIDAL, *Des ministères pour l'Église*, Paris, Ed. du Cerf, 2001, p. 177.

d'amis, l'évêque ne peut pas considérer ses prêtres comme des personnes à son service⁵¹⁹. » Ainsi les risques de sécularisation sont-ils particulièrement élevés lorsque l'on peut voir l'évêque éparchial gouverner en grand chef coutumier l'éparchie dont il est le pasteur propre.

Pour changer cette situation ou transcender les limites humaines, il sera nécessaire de formuler une juste relation entre l'exercice du ministère de l'évêque éparchial et la participation des fidèles au sein de l'éparchie. Le droit doit donc formuler cette juste relation : l'évêque dans l'éparchie et face à elle. Pour cela, il est nécessaire de transcender les limites actuelles de l'exercice du pouvoir de l'évêque éparchial. L'inspiration pourrait peut-être découler de la même logique qui a présidé à l'établissement de ces limites. Nous sommes donc invités à retracer l'histoire à la fois des structures institutionnelles de l'Église et des doctrines théologiques et canoniques qui les animaient à l'origine. Ainsi le législateur pourra-t-il, peut-être, réussir à formuler des propositions claires qui permettent de réarticuler les relations qui unissent, ou devraient unir, l'évêque éparchial et son Église éparchiale.

4.6.2.2. Le contexte réel

Deux facteurs ont contribué à structurer le concept du pouvoir dans l'Église à partir du IV^e siècle. C'est d'une part la conversion de l'empereur Constantin, et d'autre

⁵¹⁹ JEAN PAUL II, « Les relations des prêtres avec leur évêques », audience générale du 25 août 1993, *DC*, 90 (1993), p. 853.

part l'âge d'or de l'administration et de la bureaucratie civile. Ces deux facteurs ont apporté tout à tour à l'Église la liberté d'exercice de son culte et des modèles d'organisation.

Pour comprendre cette structuration du pouvoir dans l'Église à partir de ces facteurs, il faut revenir à la doctrine et à la pastorale des Pères de l'Église. À l'époque, les évêques étaient choisis pour leur compétence à titre de chefs de file et de modèles de vertu. Ils devaient toujours être reconnus par la communauté, et si possible instruits dans la connaissance des saintes Écritures⁵²⁰. Dans le sillage d'Augustin, de Léon le Grand et de Grégoire le Grand, les évêques pensaient sauvegarder la liberté de l'Église et son unité. C'est dans cette optique qu'ils présentent l'Église comme l'Assemblée ou l'Unité des chrétiens. On ne faisait pas à l'époque de distinction radicale entre l'évêque et la communauté. La structure hiérarchique et l'exercice commun de toutes les activités ne s'opposaient pas l'une à l'autre. L'évêque lançait un appel à l'unité, symbolisait l'unité. La participation des laïcs à la vie de l'Église découle naturellement de la compréhension de l'Église comme communion.

Au fur et à mesure que les styles de gouvernement et les modalités d'exercice de l'épiscopat se sont déployés dans l'histoire, les modèles se transformaient en même temps que le langage utilisé pour les décrire. L'évêque a fini par apparaître comme un guide spirituel et une sorte de prince. Mais l'exercice du pouvoir demeurait toujours un service.

⁵²⁰ *Les Constitutions apostoliques*, introduction et traduction par Marcel METZGER, Paris, Éd. du Cerf, (Sources chrétiennes, n° 320), 1985.

La question du pouvoir dans les relations à l'intérieur du gouvernement de l'Église demeure une question ecclésiologique-clé. Elle engage des symboles, des exemples ou des paradigmes qui visent à définir l'essence même et la mission de l'Église. Ces symboles, à leur tour, tracent des voies dans lesquelles on peut discerner le pouvoir et le charisme, la charge et l'exercice du pouvoir.

Le monde actuel est bien différent de celui des premiers siècles de l'Église. Dans un monde dominé par l'individualisme, la possibilité de conflits nucléaires, la pauvreté, la mondialisation et le terrorisme, les Églises sont confrontées à des défis gigantesques, alors même que l'Église doit demeurer fidèle à sa mission, qui est de vaincre le mal. Tout comme dans l'antiquité chrétienne, le gouvernement des Églises doit assimiler la diversité des charismes, qui leur sont offerts pour former l'unique Église, le corps du Christ, à travers le monde, dans chaque pays, dans toutes les régions et dans toutes les éparchies.

Dans le sillage de l'évolution de la civilisation, l'Église, si elle veut être la lumière du monde, doit également savoir apprendre quelque chose du monde dans lequel elle progresse et de la mesure où elle peut répondre aux problèmes de notre temps. Mais, il lui faudra surtout redécouvrir sa foi en Jésus-Christ et son obéissance à sa parole.

Parmi ceux et celles qui ont examiné des questions de pouvoir dans l'Église, Yves Congar soutenait que nous vivons, effectivement, dans une ère de redécouverte de notre héritage en ce domaine. Vatican II s'inscrirait dans la bonne voie, du fait de son ecclésiologie, et le moment serait venu de rétablir une notion du pouvoir qui pourrait être en harmonie totale avec ce que vivaient les chrétiens du premier siècle.

Ce qui doit être institué ou réinstauré, c'est la participation de chacun à l'expression de la vie de la communauté. On doit apprendre à investir les énergies nécessaires dans chaque circonstance, ainsi qu'oser éclaircir les imbroglios qui caractérisent parfois le gouvernement ecclésiastique et les rapports du sacré et le séculier. Enfin on doit pouvoir identifier l'apport singulier de chacun en vertu d'engagement chrétien. Tout cela nous amène à dire que, malgré les carences de la législation actuelle au plan de la mise en œuvre des grands principes, une adéquation fondamentale subsiste entre ces modèles de participation et l'ecclésiologie de Vatican II.

4.6.2.3. Le contexte théorique

Si la charnière des relations entre l'évêque éparchial et son Église doit être assurée sur un plan canonique, la situation actuelle exige inévitablement que l'on puisse s'appuyer sur une doctrine qui permette de répondre à ce manque. En effet, l'évêque éparchial représente à la fois symboliquement et véritablement la foi et la communion de l'Église toute entière. Au plan théologique, l'Évêque est donc inséré dans son Église et il doit se situer face à elle.

L'institutionnalisation de la participation demeure une nécessité. La doctrine canonique actuelle soutient cette perception, en rappelant que la participation est une valeur qui doit être protégée, et elle en fait ressortir la fonction de garant des éléments constitutifs des institutions et de mise en forme juridique des devoirs et droits des personnes.

Par ailleurs, il faut insister, toujours dans le même cadre doctrinal, sur la volonté du droit canonique de montrer que dans ce domaine, l'articulation dépend d'un rapport entre la personne et la collectivité d'une autre nature que celle qui caractérise les communautés associatives, dont on notera par ailleurs qu'il n'est pas question de synodalité à leur sujet.

Il ne faut pas non plus oublier que l'élément collectif existe dans les institutions synodales, où les volontés des membres individuels se nouent pour former une volonté commune, vouée à l'évaluation de celui qui, au sein de l'Église particulière diocésaine ou éparchiale, a reçu la mission et le ministère de l'unité, l'évêque éparchial. Il est donc permis de considérer l'acte synodal comme un acte collectif, sans toutefois lier son caractère exécutoire uniquement au fait qu'il émane d'une institution représentative d'un ensemble de fidèles.

La mise en valeur éventuelle de cette doctrine au plan pratique semble porteuse d'espoir : elle pourrait permettre de retrouver une juste relation entre le pouvoir de l'évêque et les responsabilités communes des fidèles. En plus, on peut tirer de ces mêmes principes des considérations intéressantes sur la nature des textes ou du droit particulier au sein de l'Église éparchiale.

Il demeure donc extrêmement important de faire prévaloir cette communion et cette participation dans l'ensemble de l'exercice du pouvoir de l'évêque éparchial. En réalité, ces apports représentent deux démarches différentes, mais visant à la résolution d'un seul et même problème. Il reste extrêmement important de faire prévaloir cette communion et cette participation dans l'ensemble de l'exercice du pouvoir de l'évêque éparchial.

Dans l'exercice du pouvoir de l'évêque éparchial, tout va donc dans le sens d'une pratique de la communion, de façon à que l'évêque éparchial, tout en restant pasteur et responsable de l'unité de son Église, comme son ministère l'ordonne, permette aux autres membres de la communauté de servir l'Église à la mesure de leurs charismes, de leurs charges et de leur vocation chrétienne, en devenant des sujets d'initiative et de droit, et donc capables de s'assumer.

4.6.3. Propositions

4.6.3.1. Encourager une mentalité de communion au sein de l'éparchie

Puisque le principe doctrinal du code actuel est enraciné dans une ecclésiologie de la communion conforme à la tradition antique chrétienne, on aura peine à justifier l'absence, au sein de l'Église éparchiale, de structures de décision visant à associer « un, tous et quelques-uns » à des assemblées synodales jouissant d'un pouvoir délibératif.

Si l'évêque éparchial demeure le seul législateur qui n'exerce son pouvoir avec les autres membres de l'éparchie que s'il le veut bien, et sans leur rendre des comptes, on ne voit pas comment cette Église pourrait retrouver en la personne de son évêque le serviteur de son espérance et l'espérance du monde où elle vit. Il convient donc d'entretenir constamment ce tissu de solidarités antiques où localement tous sont impliqués, d'une façon solidaire, et bien que suivant des modalités souvent bien différentes, dans l'existence de l'Église comme communion, service et célébration.

4.6.3.2. Œuvrer à la formulation de formules canoniques originales visant à aider l'évêque éparchial dans sa tâche

Il arrive que des attitudes négatives et décevantes, comme des passions ou des ambitions, se manifestent dans une assemblée synodale. L'un des objectifs de cette dernière est de donner à ses membres des occasions de s'exprimer, de manière à ce que des passions humaines trop longtemps refoulées ne viennent pas nuire à la vie de l'Église. Pour cela, l'évêque éparchial devra pouvoir opposer une certaine résistance aux passions négatives. Encore faut-il qu'il en ait les moyens canoniques.

Bien qu'elle reste imparfaite, la législation canonique actuelle sur les synodes éparchiaux réussit à assurer un certain équilibre. Le *CCEO* le confirme en mentionnant les commissions que l'évêque éparchial doit constituer pour préparer les dossiers à traiter. Ailleurs, il ajoute que l'évêque éparchial doit aussi préparer le schéma des matières⁵²¹.

Par ailleurs, tout comme il ne saurait y avoir de concile œcuménique sans primauté, de même, il ne peut y avoir de réelle vie synodale sans ministère épiscopal. Un autre canon stipule que « dans l'assemblée éparchiale, l'évêque éparchial est seul législateur⁵²² ». La formule paraîtra moins restrictive lorsqu'on se souviendra que l'évêque ne peut promulguer que ce qui a été décidé en synode.

⁵²¹ C. 240, § 2,3 et 4, *CCEO*, cf. c. 465, *CIC*.

⁵²² C. 241, *CCEO*; cf. c. 466, *CIC*.

4.6.3.3. Faire mieux connaître la nature de l'Église éparchiale ainsi que l'esprit de son gouvernement

On ne pourra participer à cet esprit de communion que si l'on a une conscience réelle de ce que sont l'Église éparchiale et son gouvernement. Saint Paul demande aux croyants de faire preuve d'intelligence : « Si je parle en langues, mon esprit est en prière mais mon intelligence est stérile..., je prierai avec mon intelligence... dans une assemblée, et préfère dire cinq paroles intelligibles... plutôt que dix mille en langues⁵²³. » Il ajoute qu'il faut savoir discerner les esprits et « vérifier tout »⁵²⁴, faire preuve d'un esprit critique vis-à-vis des pasteurs⁵²⁵ et savoir formuler des mises en garde lorsque la situation l'exige⁵²⁶.

On devra bien sûr tenir compte du contexte spatio-temporel, et veiller à prévenir les fausses interprétations qui sévissent dans les cultures environnantes. Ces dernières propositions permettent d'exprimer l'espoir de pouvoir disposer de solutions qui puissent officiellement fonctionner, et ce, tant au plan théorique qu'au plan pratique.

⁵²³ 1 Co 14, 13-19.

⁵²⁴ 1 Th 5, 19-21.

⁵²⁵ Cf. 1 Co 10, 15; 1 Co 11, 13.

⁵²⁶ Col 4, 17.

CONCLUSION GENERALE

Au long de cette recherche, l'observation des divers problèmes auxquels des fidèles catholiques de l'Orient chrétien ont dû faire face dans le passé et connaissent toujours aujourd'hui lorsqu'ils se retrouvent en dehors de leur pays d'origine, a permis de gagner quelques précieux aperçus sur leur situation canonique. Parvenus au terme de notre propos, on nous permettra de formuler quelques suggestions constructives et concrètes visant à la mise en place de pratiques pastorales mieux adaptées à la diversité des situations actuelles. Après un survol de toute la diaspora, nous offrirons une vision plus ciblée sur l'Église maronite au Canada.

Un bref examen de la sollicitude dont l'Église a fait preuve au cours des siècles montre que celle-ci a cherché à offrir aux fidèles du Christ qui se trouvaient en dehors de leurs territoires historiques un service pastoral à la mesure de leurs besoins. Cette sollicitude s'étendait également à la protection de l'identité et de l'appartenance à leurs propres églises. Elle n'a toutefois jamais entraîné une expansion de l'autorité patriarcale au-delà de limites territoriales historiquement déterminées.

L'appartenance à une Église particulière *sui iuris* joue un rôle crucial dans l'exercice des droits d'une personne et l'accomplissement de ses obligations au sein de l'Église. C'est elle qui détermine quelle autorité doit assumer la responsabilité de répondre à ces besoins. Les institutions d'attribution ou d'appartenance sont aussi anciennes que l'Église elle-même, elles ont eu des incidences canoniques profondes sur la

réalité ecclésiale, tant juridique que spirituelle, et sur la vie sacramentelle de tous les fidèles chrétiens.

Le Concile Vatican II a clairement reconnu l'autonomie de chaque Église *sui iuris* et il s'est prononcé en faveur d'une législation qui permette de garantir une prise en charge plus satisfaisante des catholiques orientaux, surtout lorsque leurs Églises se trouvaient dans des pays étrangers. Il a également demandé que soient restaurés les droits et privilèges des patriarches catholiques orientaux. Il s'est toutefois abstenu d'inclure parmi ces droits et privilèges la juridiction du patriarche au-delà de son territoire historique. C'est ainsi que, même aujourd'hui et sauf quelques exceptions prévues par le droit, le patriarche ne peut pas valablement et licitement exercer sa compétence au-delà de son territoire, à moins d'avoir obtenu une délégation à cet effet du Siège apostolique.

Dans ses actes législatifs et disciplinaires, le pape Jean-Paul II a réitéré ces mêmes principes et a rejeté les demandes qui lui étaient faites d'étendre l'autorité patriarcale aux membres d'une Église qui résident en dehors de son territoire historique.

Les principes relatifs à la bonne pastorale des catholiques orientaux qui vivent en diaspora ont été intégrés dans la nouvelle législation et ce, à la fois dans les deux codes et dans la Constitution apostolique *Pastor bonus*. Ce corpus de législation indique explicitement que les Ordinaires assument la responsabilité de l'organisation de la pastorale appropriée pour toutes les personnes qui résident dans leur territoire, y compris ceux qui appartiennent à une Église *sui iuris* différente de la leur.

Un simple rappel des principes semble toutefois insuffisant : la législation doit encore en tirer toutes les conséquences. L'auteur de ces lignes pense qu'il est très urgent d'établir un cadre multilatéral de relations de travail entre le Saint-Siège, les Conférences des évêques et toutes les Églises catholiques *sui iuris* à qui, en vertu d'une décision du Pontife romain, incombe la responsabilité de prendre un soin pastoral de leurs fidèles qui vivent en dehors de leurs territoires historiques. Toute décision prise en vue d'assurer le bien-être spirituel et pastoral des catholiques orientaux vivant dans la diaspora devrait bénéficier de la contribution de ces diverses instances. En d'autres termes, tous ceux et celles qui ont une responsabilité directe ou indirecte envers la pastorale des personnes déplacées devraient être impliqués dans de telles décisions.

L'existence même des Églises orientales catholiques *sui iuris* en diaspora nécessite des adaptations de la liturgie. Il faut faire en sorte que les aspects culturels de leur vie d'Église s'harmonisent avec les situations concrètes dans lesquelles vivent leurs fidèles. À cet égard, il faut maintenir fermement que l'occidentalisation pure et simple de leur foi ne constitue pas une réponse acceptable. Par contre, si l'on n'autorisait pas les Églises orientales catholiques de la diaspora à faire les adaptations voulues à la culture occidentale, leur existence même serait menacée, car elles risqueraient alors de se voir complètement absorbées dans le mode de vie occidental. Cela affecterait gravement aussi bien la culture religieuse que la culture ethno-linguistique des communautés, dont elles constituent le patrimoine. Tout devrait être mis en œuvre pour éviter une telle catastrophe.

En l'absence de prêtres appartenant à une Église particulière *sui iuris* dont des membres habitent son diocèse, l'Ordinaire du lieu doit nommer des membres de son clergé chargé d'en assurer les soins pastoraux. Mais avant que des prêtres soient assignés à ce ministère spécial, le clergé doit avoir fait l'objet d'une formation appropriée à l'égard de la culture et du patrimoine spirituel des fidèles qu'il est appelé à servir. Il s'agit là d'une condition préalable essentielle pour toute pastorale digne de ce nom menée auprès des membres appartenant à des Églises *sui iuris* qui ne disposent pas de leurs propres pasteurs.

L'Église maronite, en tant que catholique, a parcouru un long chemin, au long duquel elle s'est définie en tant qu'Église *sui iuris*, acquérant en outre une reconnaissance civile. Ses communautés et institutions religieuses témoignent avec évidence de la rigueur de sa discipline et de l'épanouissement de cette Église dans tous les domaines.

Au Moyen-Orient, l'Église maronite, comme d'ailleurs les autres Églises de rite oriental, ne forme qu'un îlot chrétien dans un océan musulman. Les conflits, les conditions de vie difficile, les guerres et le fanatisme ont progressivement réduit le nombre des chrétiens dans ce territoire historique, qui est pourtant le berceau du christianisme tout entier. En raison des divisions intérieures entre les Églises orientales, aucune de ces Églises ne peut plus, à elle seule, affronter les dangers liés au déplacement en dehors de l'Orient de leurs fidèles, appelés en priorité à maintenir leur témoignage dans un milieu non-chrétien. Nous souhaitons fermement que les patriarches soient prêts à entamer un dialogue plus attentif et ciblé, ce qui suppose qu'ils sachent mettre de côté

leur légitime fierté et la mentalité combative forgée dans les luttes historiques, pour reconnaître certaines erreurs, voire divagations du passé, et se consacrer sans parti-pris à la découverte d'un avenir commun.

Selon le droit, le patriarche est le « père et chef » de sa communauté. Mais aux termes de la loi, son pouvoir se limite aux frontières de son patriarcat. Dans la pratique, le patriarche maronite n'a donc aucun pouvoir ordinaire sur ses fidèles qui se trouvent en dehors de l'Orient. C'est à travers le siège apostolique qu'il exerce, avec le Synode maronite, une certaine sollicitude sur ses fidèles. Une question se pose alors : comment peut-il surveiller l'application des lois s'il ne dispose pas d'une autorité effective? Il est vrai que cette situation est encore assez nouvelle dans l'Église maronite, car le déplacement massif de ses fidèles vers l'Occident n'est somme toute qu'un phénomène récent. La façon actuelle de traiter et d'administrer les maronites de la diaspora ne saurait donc constituer qu'une étape transitoire, qui sera dépassée avec le temps. Le Siège apostolique élargira-t-elle un jour le pouvoir du Patriarche maronite au-delà de son territoire? Cette question reste ouverte et de nouvelles solutions canoniques restent à inventer.

Les hiérarques de la diaspora jouissent des mêmes droits et sont soumis aux mêmes obligations que les autres hiérarques du patriarcat, mais leur nomination résulte d'un processus de proposition par le Synode des évêques et de nomination par le Pontife romain. Le plus grand obstacle auquel l'Église maronite se voit maintenant confrontée est le départ massif de ses fidèles vers des pays d'immigration. En conséquence, on assiste à

une augmentation du nombre des hiérarques de la diaspora, au point où l'on compte maintenant vingt hiérarques au Liban, sept ailleurs en Orient et huit dans le reste du monde. Un grave problème a été maintes fois évoqué : le fait paradoxal que ces hiérarques pourraient élire le patriarche et les autres membres du Synode sans que le synode des évêques puisse eux-mêmes les élire directement. Cette disposition pourrait entraîner à terme une division profonde au sein de l'Église maronite. Si donc le nombre des maronites en Orient venait à chuter de façon dramatique, au point où les hiérarques en poste au Liban seraient nettement minoritaires par rapport à la diaspora, ou même s'il n'y avait plus de maronites au Liban, l'Église maronite aurait-elle encore un patriarche, en sachant que celui-ci n'a d'autorité que dans les limites de son territoire patriarcal?

Ce qui distingue l'Église maronite des autres Églises *sui iuris* au Canada, c'est, entre autres choses, l'affection qu'elle porte à l'Église patriarcale, à sa hiérarchie propre, à sa liturgie propre et à son droit propre. Au plan du gouvernement, elle est soumise aux mêmes dispositions administratives que les autres diocèses. Elle fait rapport au Siège apostolique de ses activités. Que lui reste-t-il donc d'oriental? Qu'est-ce qui la distingue des autres Églises particulières? L'Église maronite est une Église catholique comme les autres Églises catholiques. Elle est une Église particulière parmi d'autres Églises particulières. Ses lois et règlements sont presque les mêmes que ceux qui régissent les autres Églises. Mais en même temps, elle se spécifie en tant qu'Église orientale établie dans un environnement canadien, par sa tradition, son patrimoine, sa spiritualité et son rite. N'est-ce pas là une caractéristique essentielle?

L'Église maronite, bien qu'elle soit solidement établie au Canada, entrevoit un sérieux défi, qui est celui de garder ses fidèles. Il est vrai que, depuis cent ans que cette Église est instituée au Canada et après qu'elle a tout mis en œuvre pour venir en aide à ses fidèles et répondre à leurs besoins, elle se voit aujourd'hui confrontée à un risque d'extinction. Les fidèles maronites naissent et grandissent dans un entourage qui n'est pas oriental. Ils s'y assimilent et s'y ajustent facilement. Ils négligent la langue de leur pays d'origine, fréquentent par commodité l'église du quartier – quand même ils vont à l'Église – et par conséquent perdent leur attachement à l'Église maronite. S'il est vrai que la langue ne doit pas constituer un obstacle, il faut reconnaître que la signification essentielle de celle-ci se perd quand on ne la parle plus. La langue est un moyen de communication qui véhicule en même temps des traditions, un héritage, une façon de penser, un style de vie; en un mot, c'est par elle qu'un peuple se distingue d'un autre, par une façon d'être et non par un attribut secondaire.

Une des raisons principales du manque d'attachement de la nouvelle génération à son Église maronite provient de l'école. Pour pouvoir transmettre un héritage spirituel et culturel aux enfants, il n'y a pas de meilleur moyen que l'école. Malheureusement, la communauté maronite n'a pas réussi, comme l'on fait d'autres communautés, à créer ses propres écoles pour assurer l'éducation de ses enfants. Les écoles du dimanche, les activités de pastorale et les rassemblements de jeunes comblent un certain vide, mais sans remédier au problème fondamental. À cela s'ajoute la facilité de la pratique dans l'église catholique du quartier, où tous les sacrements peuvent être conférés. Il s'ensuit que l'attachement à l'Église et au rite devient presque insignifiant. Il ne faut pas non plus

oublier les passages d'une Église à une autre : plusieurs maronites sont passés et continueront de passer à l'Église latine. Ils sont dès lors coupés radicalement des traditions de leur communauté.

Le caractère multiethnique du Canada encourage chaque groupe ethnique à sauvegarder ses propres valeurs tout en s'intégrant à la société canadienne. L'une des caractéristiques des gens originaires du Moyen-Orient est leur facilité d'adaptation, du fait de leur maîtrise des deux langues officielles et de leur prédilection pour le commerce. Ces éléments conspirent contre la perpétuation d'un groupe distinct et facilitent son intégration jusqu'à l'assimilation totale.

Une autre raison qui joue contre l'attachement au rite est la facilité de se regrouper en associations. Les laïcs préfèrent se regrouper en raison de leurs affinités, de leur attachement à telle ou telle valeur, autour de l'université ou de l'école où ils ont reçu leur formation, ou en raison de leur ville ou de leur pays d'origine, ou en vertu d'autres projets qu'ils espèrent réaliser dans le pays d'adoption. La formation de ces associations procède d'une identification à certaines valeurs. N'y-a-t-il pas là un danger d'affaiblir l'identification à l'Église elle-même qui n'est plus alors qu'un seul de nombreux facteurs d'appartenance?

L'Église maronite, en dépit de toutes ces difficultés, a réussi à relever les défis et à témoigner publiquement de son existence. Elle réussit à regrouper un certain nombre de fidèles autour de leur Église, à les intéresser à sa cause, à les impliquer. L'avenir, il faut

l'avouer, s'annonce difficile, mais il ne sera sans doute pas aussi sombre que certains sont portés à le croire. L'éparchie maronite du Canada est invitée à déployer beaucoup d'efforts, de ressources humaines, de planification, de restructuration, d'ajustements et de réalisations pour rejoindre toute la communauté et l'intéresser à son Église. Cette même Église a, au fil des siècles, su opérer la synthèse du spirituel, du culturel et du social. Elle a servi comme moyen d'adaptation à des générations qui sont venues et continuent à venir du Proche-Orient au Canada. Elle a témoigné de la richesse culturelle et spirituelle de l'Orient. Elle a montré le visage de l'Église catholique orientale par sa façon de prier, de chanter et de célébrer, de même que par la chaleur de son accueil, par ses couleurs culturelles et ses traditions. Elle constitue une présence de l'Orient en Occident et enrichit la communauté chrétienne du Canada.

L'étude qui précède nous amène à tirer une conclusion modeste : beaucoup reste à faire pour assurer l'efficacité de la pastorale auprès des fidèles des Églises catholiques orientales qui vivent en diaspora. L'espoir demeure que tous les pasteurs qui s'intéressent au bien-être de leurs ouailles s'attacheront à témoigner concrètement de leur compassion de pasteurs des âmes en faisant appel aux ressources fournies ou suggérées par le droit en vigueur. L'adoption d'une telle attitude de la part de tous les intéressés est absolument nécessaire pour assurer la réussite de tout programme pastoral visant à promouvoir et à favoriser le salut de toutes les âmes que Dieu continue de confier à leurs soins. Nous nous situons ici à la croisée des normes du droit et des vertus d'humanité, les unes n'allant pas sans les autres.

Puisque les éparchies représentent l'Église, actualisent sa vitalité et qu'on les appelle des Églises locales, on dira de chacune qu'elle maintient des relations avec les autres éparchies et diocèses, manifestant ainsi l'unité et la communion de l'Église universelle. Par conséquent, certaines structures existent dans toutes les éparchies et diocèses et assurent cette communion en Église. Parmi elles, on retrouve les conseils éparchiaux, la présence d'un Vicaire général, l'existence d'une chancellerie.

Et parce que l'éparchie maronite du Canada ne dispose pas de telles structures ou du moins qu'elle n'a que des structures pauvres, je propose, en m'appuyant sur le Code des canons des Églises orientales, d'autres structures, éléments, organismes et activités que l'on pourrait créer pour cette éparchie.

1- Les structures :

A- Un protosyncelle:

L'évêque éparchial doit nommer un protocyncelle. Celui-ci doit être un évêque ou un prêtre. Comme l'évêque de cette éparchie ne peut tout accomplir seul, le protosyncelle le seconde dans ses tâches au niveau de toute l'éparchie. Il sera ni plus ni moins que son bras droit. Il jouira de pouvoirs et exercera des fonctions précises, lui permettant, par exemple, d'accorder des dispenses, des permissions et des autorisations dans l'exercice de l'administration régulière de l'éparchie.

B- Des syncelles :

Étant donné l'étendue géographique de l'éparchie maronite au Canada ainsi que ses besoins pastoraux, son évêque maronite doit désigner un ou plusieurs syncelles qui l'assisteront dans sa charge. Un syncelle pourrait être territorial ou encore chargé de s'occuper d'une catégorie d'affaires.

C- Un vicaire judiciaire :

La nomination d'un vicaire judiciaire est un devoir qui incombe à l'évêque éparchial dans le gouvernement de son éparchie et auquel il ne peut se soustraire. Le vicaire judiciaire jouit du pouvoir ordinaire de juger et constitue un seul et même tribunal éparchial avec l'évêque éparchial lui-même

D- Les conseils éparchiaux :

Pour se faire conseiller et assister dans son ministère, l'évêque maronite, puisqu'il en est le premier pasteur, préside certains conseils de son éparchie. Ceux-ci manifestent, chacun à sa manière, la diversité des talents en Église, l'apport de chaque vocation et la coresponsabilité qui anime la vie éparchiale.

Le conseil de l'évêque : Le conseil de l'évêque devait se composer d'environ seize personnes, réunissant, outre l'évêque lui-même, le Vicaire général, les Vicaires épiscopaux et des personnes nommées par l'évêque pour favoriser l'action pastorale éparchiale.

Le conseil pour les affaires économiques : Cet organisme regroupera environ une dizaine de personnes compétentes en gestion et en administration et conseillera l'évêque diocésain sur des questions qui revêtent naturellement une grande importance dans l'éparchie.

Le conseil presbytéral : Il sera constitué de prêtres dont la moitié seront élus par leurs pairs et les autres nommés par l'évêque, afin d'assurer une réelle représentativité. Le Conseil manifestera de façon visible le lien de l'évêque, auquel est confiée la sollicitude pastorale de l'éparchie, avec les prêtres qui formeront son « presbyterium ». Il apportera à l'évêque des lumières quant à la façon de diriger l'éparchie.

Le Conseil pastoral : L'évêque désignera des personnes connues pour leur sagesse, leur expertise pastorale et théologique, pour leur connaissance du milieu et de la vie de l'Église éparchiale, ainsi que pour leur capacité de saisir par leur expérience les grandes préoccupations humaines et chrétiennes contemporaines. Leur rôle est de conseiller l'évêque sur toute question qu'il juge opportune.

2- Les organismes et activités

A- La catéchèse

Le Service éparchial de la catéchèse aura pour mission d'apporter à la communauté locale le soutien, l'accompagnement et la formation nécessaires à leur action catéchétique, selon les orientations éparchiales.

Ce service entretiendra des relations étroites avec l'évêque. Il sera constitué d'un réseau d'animateurs laïcs en pastorale catéchétique s'étendant partout à travers l'éparchie. Il tiendra à la disposition de tous des documents pédagogiques et communiquera régulièrement des informations aux prêtres et aux catéchistes-relais.

B- Service du catéchuménat

Son rôle sera de répondre à des adultes qui cherchent à mieux connaître la foi chrétienne. Ses moyens d'action pourront aller d'échanges informels à la préparation aux sacrements du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie.

Il faudra aussi savoir s'adapter aux personnes qui s'adressent à l'éparchie et contribuer à leur recherche et leur questionnement. La foi se transmettra d'abord entre des personnes.

Ainsi faudra-t-il faire résonner la parole de Dieu, Bonne Nouvelle pour tous et à tout âge, initier à un chemin de bonheur à la suite du Christ, sur les routes d'aujourd'hui, accueillir et accompagner les personnes dans une communauté en proposant le baptême et en vivant la communion à l'aide des sacrements de l'Église.

C- Service éparchial de communication

Le service éparchial de communication favorisera une conscience éparchiale : tous ensemble et en même temps dans la diversité, les maronites du Canada seront appelés à construire leur Église dans le respect des orientations éparchiales.

Le service de communication contribuera ainsi à la visibilité de l'Église particulière qu'est l'éparchie. Il fera résonner le message de l'Évangile au-delà de la communauté des maronites. Il rendra compte du fait que l'Église vit le message chrétien dans son comportement social, ses activités, ses engagements, comme dans sa liturgie.

Grâce à lui, l'évêque et les maronites pourront faire retentir dans la société ambiante un certain nombre de points de vue éclairés par l'Évangile.

La pastorale de la communication constituera un support essentiel à tous les services et communautés d'Église. Les paroisses, les mouvements, les services, n'ignoreront pas le mandat donné par l'évêque de faire circuler l'information et de favoriser la communication au plan local. L'unité éparchiale et sa visibilité en seront renforcées.

D- Le Service de la formation permanente de l'éparchie :

Il aura pour mission de parfaire la formation de tous les membres actifs du Peuple de Dieu : prêtres, diacres, animateurs pastoraux et laïcs, bénévoles ou salariés.

Il organisera des séances de formation éparchiale selon les décisions de l'évêque et de son Conseil. Il assurera la tenue de journées de formation, de conférences. Il accompagnera et supervisera la formation dans les paroisses... Il tiendra à la disposition des fidèles des documents de formation (pastorale des funérailles, des mariages, des baptêmes, de l'accueil dans les presbytères). Il fournira des renseignements sur les parcours universitaires en théologie. Il subventionnera et gèrera les formations utiles aux objectifs de l'éparchie.

E- Pastorale de la santé

Ce service a pour mission d'être là, humblement, pour rompre la solitude des gens, leur permettre des échanges de paroles, de sourires, de prières, et puis de regards et de caresses, lorsque la parole n'est plus possible. Il fait savoir poser quelques gestes d'amitié et puis respecter le silence.

Dans les équipes pluridisciplinaires, où réfléchissent ensemble des médecins, des soignants, des psychologues, des bénévoles et des aumôniers, on veillera au mieux-être possible des personnes en fin de vie. Jusqu'à leur dernier jour, elles peuvent vivre quelque chose de l'Évangile, de l'amour et de la tendresse de Dieu.

F- Association famille catholique

Ce projet constituera un cadre d'engagement et d'entraide, ouvert à tous ceux qui veulent agir dans la société au service de la famille et à la lumière de l'enseignement de l'Église maronite au Canada. Son action aura pour but de valoriser la famille fondée sur le mariage et ouverte à la vie comme chemin de bonheur et d'épanouissement de la personne, pour ensuite pouvoir discerner localement les besoins des familles et prendre des initiatives pour y répondre : services, rencontres, formation, aide éducative.

G- Les vocations

L'objectif sera de provoquer les Maronites de l'éparchie à se partager le souci de la vocation aux ministères ordonnés et à la vie religieuse

La vie spirituelle sera à la base de la formation et viendra s'articuler sur une vie communautaire qui prépare l'accueil dans un presbyterium éparchial. Les activités auxquelles participent des auditeurs libres sont assurées par des professeurs, prêtres et laïcs, qui interviennent également à l'université ou dans d'autres lieux de formation.

H- Aumônerie des prisons

La mission des catholiques engagés auprès de personnes en prison s'inscrit dans l'annonce du message biblique de libération. Elle ne nie pas les difficiles problèmes que posent les prisons et les nombreuses personnes victimes de délinquance, mais elle s'appuie sur l'idée que toute personne humaine doit avoir devant elle un avenir possible. Les maronites du Canada sont donc invités à se souvenir des paroles du Christ : « j'étais en prison et vous êtes venus me voir » (Mt 25, 36). Chacun, pour sa part, doit œuvrer en vue de la libération de tous par un travail de réconciliation avec soi-même et avec la société.

I- Pastorale d'immigration

La question récurrente que pose la situation tragique des hommes et des femmes maronites sans papiers et le nombre croissant de demandeurs d'asile mettent à rude épreuve les militants des associations humanitaires qui s'épuisent dans l'aide d'urgence, mais aussi les élus locaux et les responsables préfectoraux de certaines régions particulièrement éprouvées.

On constate que l'opinion publique et les responsables politiques restent comme tétanisés sur la question des réfugiés largement parasitée par les discours démagogiques. Cette pastorale devra formuler des solutions adéquates aux problèmes hélas bien réels des réfugiés maronites.

Posons donc pour l'avenir certains jalons de réflexion sur l'action pastorale, en procédant par mode d'interrogations ou de pistes de recherche. À ce jour, aucune théologie pastorale de l'émigration n'a été élaborée d'une façon suffisamment concrète et claire. Même dans le domaine de la recherche aucune étude sérieuse n'a encore été menée sur le plan disciplinaire-canonique, et encore moins sur les relations juridictionnelles des Églises orientales de l'émigration avec leurs Églises mères et le Pontife romain. Ce vide théologique et juridique entraîne une incertitude dans les rapports multilatéraux et une confusion dans les initiatives, sans faciliter la mise en place d'une pastorale conciliaire appropriée au troisième millénaire. Il y a là un impératif urgent : il faut inventer, créer une pastorale de l'émigration.

En quoi une telle pastorale diffère-t-elle d'une pastorale conventionnelle? La différence entre les deux tend à plusieurs facteurs, dont le fait que les paroisses sont par nature personnelles, et manquent souvent de limites géographiques précises. La langue constitue en outre un facteur important. Il faut aussi préserver l'identité et les différences à tout prix, et ce alors même que les sources commencent à se raréfier et que les nouvelles générations ne s'affirment plus comme Libanais, pratiquants ou orientaux, et qu'elles ne parlent plus la langue du pays d'origine, ou alors que très peu.

Peut-on ou doit-on maintenir les différences au détriment du discernement de la foi, pour préserver l'identité culturelle? Voilà une question souvent posée par les Églises majoritaires. En d'autres termes, sur quoi faut-il donc mettre l'accent? Qu'est-ce qui, important aujourd'hui, le sera moins demain et vice-versa? Comment sauver les porteurs de grandes valeurs et de traditions orientales immémoriales? Quelle place accorder aux jeunes et de quels jeunes parle-t-on? Comment affronter les maux de la société environnante : la drogue, les unions libres, les mariages à l'essai, etc. Qu'est-ce qui, devrait, saurait, pourrait être dit ou fait pour rejoindre tous ces gens?

Qu'est-ce donc qu'une pastorale immigrante? Quelles sont les qualités requises de ses pasteurs? Que doit faire le prêtre qui accueille et guide ces immigrants? Et, ceux-ci, que cherchent-ils au juste? Disposent-ils des outils nécessaires en main pour réussir leur émigration et assurer que de cette émigration découle enfin une satisfaction humaine réelle, celle d'avoir atteint un objectif donné? Comment donc aider ces fidèles? Quelles interventions peuvent être considérées comme positives? Les maronites sont-ils une espèce en voie de disparition? Leur sera-t-il possible de s'adapter, de s'intégrer sans pour autant s'assimiler? Pourront-ils encore et toujours transmettre à leurs enfants leurs valeurs sans trop de heurts ni de rejet de la part de la génération montante? Comment le droit canonique peut-il aider aujourd'hui à répondre à toutes ces inquiétudes et à toutes ces questions?

Une clé pour répondre à toutes ces interrogations se trouve sans doute dans le type d'agent pastoral souhaitable pour le service au Canada. Le contexte canadien exige une

bonne préparation spirituelle, intellectuelle et une solide maturité humaine. L'agent pastoral doit savoir que les structures pastorales sont à inventer, qu'il n'aura souvent à compter que sur ses propres moyens, que la solitude est souvent le lot de l'émigration et que son Église aura besoin de son détachement, de son dévouement et de sa loyauté : les distances sont énormes, les liens peuvent se relâcher et les forces faire défaut. Ici il y a lieu de se demander : Quels sont les critères que l'on doit suivre pour nommer les prêtres en fonction?

Quelle est donc la tâche qui incombe aux responsables de l'Église maronite du Canada? Peuvent-ils se contenter de reproduire à l'infini une tradition héritée du berceau de leur civilisation, ou bien doivent-ils prendre les devants et bâtir quelque chose de neuf et de solide, quelque chose à quoi les générations futures pourront se référer sans crainte? Une réponse libérale et courageuse s'impose pour surmonter toutes les difficultés. Ainsi, l'Église maronite du Canada pourra-t-elle peut-être envisager l'avenir avec l'espoir.

Bibliographie sélective

I- Sources

Acta et documenta Concilio Vaticano II apparando, Series I: Antepreparatoria, cura et studio Secretariae Generalis Concilii Oecumenici Vaticani II, Cité du Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis, 1960-1961, 4 vol., 15 fascicules.

Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando, Series II, Praeparatoria, cura et studio Secetariae Generalis Concilii Oecumenici Vaticani II, Cité du Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis, 1960-1969, 4 vol., 7 fascicules.

Acta synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, cura et studio Archivi Concilii Oecumenici Vaticani II, Cité du Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis, 1970-1980, 4 vol., 25 fascicules.

Bullarium pontificium Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, Rome, Typis Collegii Urbani, 1893-1841, 2 vols.

Bullarium pontificium Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, Rome, Typis Collegii Urbani, 1841-1859, 5 vols.

Catéchisme de l'Église catholique, Paris, Centurion; Ottawa, Conférence des Évêques Catholiques du Canada, 1998.

Catechismus catholicae Ecclesiae, Cité du Vatican, Libreria editrice Vaticana, 1997.

Code de droit canonique, édition bilingue et annotée sous la responsabilité de l'Institut Martin de Azpilcueta, traduction française établie à partir de la 4^e édition espagnole sous la direction de E. Caparros, M. Thériault, J. Thorn, Montréal, Wilson & Lafleur, 1999.

Code de droit canonique annoté, traduction et adaptation françaises des commentaires de l'Université Pontificale de Salamanque, L. Echeverria (dir.), traduction française révisée du Code par la société internationale de droit canonique et de législation religieuses comparées, avec le concours de la Faculté de droit canonique de l'Université Saint-Paul d'Ottawa et de la Faculté de droit canonique de l'Institut catholique de Paris, Paris, Cerf, 1989.

Code de droit canonique, texte officiel et traduction française par la Société internationale de droit canonique et de législations religieuses comparées avec le concours de la Faculté de droit canonique de l'Université Saint-Paul d'Ottawa, de la Faculté de droit canonique de l'Institut catholique de Paris, Paris, Centurion, Cerf, Tardy, 1984.

- Codex canonum Ecclesiarum Orientalium*, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Cité du Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis, 1990.
- Codex iuris canonici*, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, fontium annotatione et indice analytic0-alphabetico auctus, Cité du Vatican, Libreria editrice Vaticana, 1989.
- Codex iuris canonici*, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Cité du Vatican, Libreria editrice Vaticana, 1983.
- Codex iuris canonici*, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, Rome, Typis Polyglottis Vaticanis, 1917.
- Codex iuris canonici fontes*, cura Em.i, Petri Card. Gasparri editi, vol. 1-6, cura et studio Emi. Iustiniani Card. Seredi, vol. 7-9, Cité du Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis, 1926-1939.
- Codex Iuris Canonici. Schema patribus commissionis reservatum*, Cité du Vatican, Libreria editrice Vaticana, 1980.
- Codex Iuris Canonici. Schema novissimum* post consultationem S.R.E. Cardinalium, Episcoporum conferentiarum, dicasteriorum Curiae romanae, universitatum facultatumque ecclesiasticarum necnon superiorum institutorum vitae consecratae recognitum, iuxta placita patrum Commissionis deinde emendatum atque Summo Pontifici praesentatum, Cité du Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis, 1982.
- Collectanea Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, Rome, Typographia Polyglotta, S. C. de Propaganda Fide, 1907, 2 vols.
- Concile œcuménique Vatican II. Constitutions, décrets, déclarations, messages*. Textes français et latin. Tables bibliques et analytiques et index des sources, Paris, Centurion, 1967 (= *Concile œcuménique Vatican II*).
- Directoire pour le ministère pastoral des évêques Apostolorum successores*, Ottawa, Conférence des évêques catholiques du Canada, 2004, 317 p.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Historiae ecclesiasticae*, dans J. P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Paris, Bibliothecae Cleri universae, 1823, vol. 5.
- GUTIÉRREZ, Andrés D. *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, Rome, Ediurcla, 1994-2001, vols 7-9.
- Ius pontificium de Propaganda Fide*, complectens Bullas, Brevia, Acta, etc., édité par M. de Raphaelis, Rome, Typographia polyglotta, 1838-1909, 7 vols.

JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Christifideles, laici*, 30 décembre 1988, dans *AAS*, 81 (1989), pp. 393-521 (traduction française : *Exhortation apostolique post-synodale Christifideles laici de Sa Sainteté le Pape JEAN-PAUL II sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde*, Ottawa, Conférence des évêques catholiques du Canada, 1988).

JEAN-PAUL II, Constitution apostolique *Pastor Bonus*, 28 juin 1988, dans *AAS*, 80 (1988), pp. 841-912 (traduction française dans *DC*, 85 (1988), pp. 897-912; 972-983).

JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Centesimus annus*, 1er mai 1991, dans *AAS*, 83 (1991), pp. 793-867 (traduction française : *Le Centenaire de Rerum novarum: Lettre encyclique Centesimus annus de Sa Sainteté le Pape Jean-Paul II à l'occasion du centenaire de Rerum novarum*, Montréal, Fides, 1991).

JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Vita consecrata*, 25 mars 1996, dans *AAS*, 88 (1996) 377-486 (traduction française : *Exhortation apostolique post-synodale Vita consecrata de sa sainteté le JEAN-PAUL II à l'épiscopat et au clergé, aux ordres et aux congrégations religieux, aux sociétés de vie apostolique, aux instituts séculiers et à tous les fidèles sur la vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde*, Cité du Vatican, Libreria editrice Vaticana, 1996).

JEAN-PAUL II, Allocution aux évêques du Québec en visite *ad limina*, dans *AAS*, 76 (1984), pp. 368-373.

JEAN-PAUL II, « Offrir aux jeunes l'intégralité du message évangélique », Allocution à l'Assemblée plénière de la Congrégation pour l'éducation catholique, dans *AAS*, 79 (1987) 895-901 (traduction française dans *DC*, 84 (1987) 77-78).

La Bible de Jérusalem. Traduite en français sous la direction de l'école biblique de Jérusalem. Nouvelle édition revue et corrigée, Paris, Cerf, 1998.

PAUL VI, Motu proprio *Ecclesiae sanctae*. L'application des décrets conciliaires sur la charge pastorale des évêques, les prêtres, la vie religieuse et les missions, dans *AAS*, 58 (1966), pp. 757-787 (traduction française dans *DC*, 63 (1966), pp. 1441-1470).

PAUL VI, Lettre encyclique *Ecclesiam suam*, 6 août 1964, dans *AAS*, 56 (1964), pp. 609-659 (traduction française : *Ecclesiam suam: lettre encyclique du 6 août 1964; traduction officielle. Annotations et références de Ch. Baladier*, Paris, éd. Saint-Paul, 1965).

PAUL VI, Constitution apostolique *Regimini Ecclesiae universae* sur la curie romaine, du 15 août 1967, dans *AAS*, 59 (1967), pp. 885-928 (traduction française dans *DC*, 64 (1967), pp. 1442-1473).

- PAUL VI, Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi*, 6 décembre 1975, dans *AAS*, 68 (1976), pp. 5-76 (traduction française : *L'évangélisation dans le monde moderne: exhortation apostolique Evangelii nuntiandi à l'épiscopat, au clergé et aux fidèles de toute l'Église*, 6 décembre 1975, Montréal, Fides, 1976).
- PAUL VI, *Motu proprio*, The Position of Oriental Patriarchs in the Sacred College of Cardinals, dans *AAS*, 57 (1965), pp. 295-296; traduction anglaise dans *Australasian Catholic Record*, 42 (1965), p. 177.
- PIE XII, Documents pontificaux de Sa Sainteté PIE XII. Réunis et présentés par Mgr Simon Delacroix, Saint-Maurice, Suisse, éd. Saint-Augustin, 1950-1963, 20 v.
- PIE XII, Allocution du 14 septembre 1958, dans *AAS*, 50 (1958), pp. 696-700.
- PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, *Schema canonum de cultu divino et praesertim de sacramentis*, Rome, Tipografia Pompei, 1980.
- PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, *Schema Codicis iuris canonici orientalis*, dans *Nuntia*, 24-25 (1987), pp. 1-278; Traduction anglaise: *Code of Eastern Canon law: 1986 Draft*, Brooklyn, NY, U.S. Eastern Catholic Bishops Consultation, 1987.
- PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schemata Canonum libri III De Ecclesiae Munera Docendi*, Cité du Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis, 1977.
- SACRA CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI, Decretum, *Facultas concedendi transitum ad alium ritum deinceps uni S. Sedi reservatur*, dans *AAS*, 33 (1941), p. 28.
- SACRA CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI, Decretum, *De sacramento confirmationis administrando etiam fidelibus orientalium rituum a presbyteris latini ritus, qui hoc indulto gaudeant pro fidelibus sui ritus*, 1 mai 1948, dans *AAS*, 11 (1948), pp. 422-423.
- SACRA CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI, Decretum, *De recta cleri orientalis, saecularis et religiosi, institutione in territoriis patriarchalibus*, 27 janvier 1940, dans *AAS*, 32 (1940), pp. 152-157.
- SACRA CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI, Monitum, *De normis servandis quoad clericos ritus orientales extra fines proprii patriarchatus peregrinantes*, 20 juillet 1937, dans *AAS*, 29 (1937), pp. 342-343.

SACRA CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI, De constituenda pontificia commissione ad redigendum “Codicem iuris canonici orientalis”, 17 juillet 1935, dans *AAS*, 27 (1935), pp. 306-308.

SACRA CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI, Decretum, De venia apostolica transitus ad alium ritum a Romani Pontificis legatis concedenda, 6 décembre 1928, dans *AAS*, 20 (1928), pp. 416-417.

SACRA CONGREGATIO PRO CLERIS, Directorium catechisticum generale, dans *AAS*, 64 (1972) 97-176.

SACROSANCTUM OECUMENICUM CONCILIUM VATICANUM II, *Constitutiones, decreta, declarationes*, cura et studio Secretariae Generalis C.O. Vaticani II, Cité du Vatican, Typis polyglottis Vaticanis, 1997.

II- Livres

- ABBASS, Jobe, *Apostolic See in the New Eastern Code of Canon Law*, Lewston / Queenston / Lampeter, Mellen University Press, 1994.
- ABBASS, Jobe, *Offices in the Church: A Comparative Study of the Eastern and Latin Codes of Canon Law*, Rome, Libreria editrice Vaticana, 1994.
- ABBASS, Jobe, *Two Codes in Comparison*, Rome, Pontificio Istituto Orientale, 1997.
- ABOU-JAOUDE, Joseph, *Culture et communautés au Liban : perspectives d'avenir. La nouvelle société libanaise*, vol. 3, Kaslik, USEK, 1984.
- ABDALLAH, Ibrahim AbdAllah, *Malaf El-Qadhyah el-Loubnania*, ملف القضية اللبنانية (Dossier des questions libanaises), Beyrouth, Imp. Daccach, 1987.
- ABUL-FIDA, Imad Eddine Ismail, *Abrégé de l'histoire du genre humain*, t. 1, Beyrouth, Dar Al-Kitab Al-Lubnani, 1960.
- ABU SHAMAH, Abd el-Rehman, *Kitabou rrawdataïn fi Akhbari ddawlataïn*, كتاب الروضتين في اخبار الدولتين (Le livre des deux jardins dans la narration des deux gouvernements), Le Caire, Institut égyptien, 1962.
- ADEL, Ismail, *Histoire du Liban du XVII^e à nos jours*, 4 t., Paris, Letouzey et Ané, 1958.
- AL-HATTOUNI, Mansour, *Nabzha Tarikhiya fil-muqâta'a al-kisruwâniyya*, نبذة تاريخية في المقاطعة الكسروانية (Précis historique sur le fief kesrouanais), Beyrouth, Canaan, 1983.
- AL-KOURACHI, Théodoret, *Tarikh Asfiyah-allah*, تاريخ اصفياء الله (Histoire des justes de Dieu) traduit du grec par l'archimandrite Chakkour Orbano, Harissa, St-Paul, 1987.
- AL-MAQRIZI, Ahmad Ibn Ali, *Kitab Assoulouk lima'arifat douwal al-moulouk*, كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك (Comment se comporter pour connaître les gouvernements de rois), Le Caire, Comité de composition, de traduction et de publication, vol. 1, 1939.
- AL-MASSOUDI, Abd-El-Maseeh, *At-Tanbih wal Ichraf*, التنبيه والاشراف (L'avertissement et le contrôle), Leyde, De Goeje, 1894.
- AL-MAWARDI, Abu Al-Hassan, *Ahkam Sultaniya*, احكام سلطانية (Les statuts gouvernementaux), Paris, Le Sycomore, 1982.
- AL-TURTUSHI, Abou Bakr Mouhammad, *Siraj al-Moulouk*, سراج الملوك (La lampe des rois), Beyrouth, Dar Sader دار صادر, 1959.

- AL-WAQIDI, Mohammad Ibn-Omar, *Futuh Eslam*, فتوح الشام (*Conquête de Damas*), Beyrouth, Al-Maktaba Al-ahliya المكتبة الاهلية, 3 vol., 1960.
- AMINE, Ahmad, *Fajroul Islam*, فجر الاسلام (*L'aurore de l'Islam*), Beyrouth, Dar al-Kitab al-Arabi, 1952.
- ANAÏSSI, Abbas Toubia, *Bullarium Maronitarum complectens bullas, epistolas, constitutiones, aliaque documenta ad patriarchas Antiochenos syro-maronitarum missa*, Rome, Bibliothèque orientale, 1911.
- ANAÏSSI, Abbas Toubia, *Le Liban et la fédération, La nouvelle société libanaise dans la perception des faâliyat des communautés chrétiennes* », t. 1, Kaslik, USEK, 1984.
- AOUAD, Michel, *La société libanaise ? Un projet à réaliser, la nouvelle société libanaise* », t. 3, Kaslik, USEK, 1984.
- ARAMPULICKAL, James, *The Pastoral Care of the Syro-Malabar Catholic Migrants*, Vadavathoor, Kottayam, (Inde), Oriental Institute of Religious Studies India Publications, 1994.
- ASSÉMANI, Joseph Sema'an, *De Nazione maronita: relazione di alcuni accidenti occorsi nella Syria presso la Nazione maronita, e prouedimenti sopra di essi presi dalla Sante Sede apostolica* [1744], t. 2 et 3, Rome, Bibliothecae Orientalis Clementina Vaticana, 1917-1927.
- ASSÉMANI, Joseph Sema'an, *Vie de Saint Jean-Marion*, t. 1, Rome, Bibliothèque Orientale, 1719.
- ATTALLAH, Nabih, *Le Liban et la fédération, La nouvelle société libanaise* », t. 3, Kaslik, USEK, 1984.
- ATTWATER, Donald, *The Christian Churches of the East*, Milwaukee, The Bruce Publishing Company, 1947-1948.
- AWIT, Michel, *Al-Mawarina damir al-Kanissa*, الكنيسة ضمير الموارنة (*Les Maronites, conscience de l'Église*), Harissa, Saint-Paul, 1983.
- BAR-HEBRAEUS, *Historia*, Oxford, E. Bacok, 1663.
- BASSETT, William, *The Determination of Rite* (Series Facultatis iuris canonici: Analecta Gregoriana, sectio B, n°. 21), Rome, Gregorian University Press, 1967.
- BEAL, John P., James A. CORIDEN et Thomas J. GREEN (éd.), *New Commentary on the Code of Canon Law*, Commisioned by the Canon Law Society of America, New York, NY, Penguin Books, 2000.

- BEN YAHYA, Saleh, *Tarikh Beyrouth*, تاريخ بيروت (*L'Histoire de Beyrouth*), Beyrouth, Dar El-Machrek, دار المشرق, 1969.
- BENSON, Robert Louis, *The Bishop-elect*, New Jersey, Princeton University Press, 1968.
- BESENDORFER, Ralph, *The Valid and Licit Assistance at Interritual Marriage in the United States of America* (Canon Law Studies, n°. 458), Washington, DC, The Catholic University of America Press, 1968.
- BHARANLANAA, Kuriakose, *An Introduction to the Ecclesiology and Contents of the Oriental Code: The Code of Canons of the Eastern Churches: A Study and Interpretation*, Alwaye (Inde), Saint Thomas Academy of Research, 1992.
- BHARANLANAA, (éd.), *Il diritto canonico orientale nell'ordinamento ecclesiale*, Cité du Vatican, Libreria editrice vaticana, 1995.
- BHARANLANAA, *Ius particulare Ecclesiae sui iuris: Problems and Prospects for the Syro-Malabar Church*, Rome, Pontificium Institutum Orientale, Facultas Iuris Canonici Orientalis, 1994.
- BIRD, Thomas et E. PIDDUBCHESHEN (éd.) *Archiepiscopal and Patriarchal Autonomy*, New York, Fordham University, 1972.
- BLAZEJOWSKYJ, Dmytro, *Schematism of the Ukrainian Catholic Church: A Survey of the Church in Diaspora*, Rome, S.G.S. Istituto Pie XI, 1988.
- BLUNT, James, *The Christian Church During the First Three Centuries*, Londres, John Murray, 1872.
- BOURON, Narcisse, *Les Druzes : Histoire du Liban et de la Montagne houranaise*, Paris, Berger-Levault, 1930.
- BOURQUE, Rohan, *The Juridical Power of the Church* (Canon Law Studies, n°. 337), Washington (DC), CUA Press, 1953.
- BOUSTANI, Augustin, *Al Kawkabou-ssayar*, الكوكب السيار (*La planète tournante*), Beyrouth, La Sagesse, 1925.
- BREHIER, Louis, *Vie et mort de Byzance*, 3 t., Paris, Albin Michel, 1969.
- BROWN, Raymond et John MEIER, *Antioch and Rome*, New York, Paulist Press, 1983.
- CAMELOT, Pierre, *Éphèse et Chalcédoine, Histoire des conciles œcuméniques*, Paris, Éd. de l'Orante, 1961.

- CANADIAN CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *The Byzantine Ukrainian Rite*, Ottawa, CCCB Publications Service, 1975.
- CANIVET, Pierre, *Théodoret et le monachisme syrien avant le concile de Chalcedoine, dans la théologie de la vie monastique*, Paris, Aubier, 1961.
- CANTWELL, Smith Wilfred, *Islam in Modern History*, New-Jersey, Princeton University, 1957.
- CAPPELLO, Felice M., *Summa iuris canonici*, 3 t., Rome, Università Gregoriana, 1951.
- CARALLI, Paul, *Hurub al-muqaddamine, حروب القدمين (Guerres des chefs)*, Beit-Chabab, éd. Beit-Chabab, 1937.
- CARNE, John, *Syria, The Holy Land, Asia Minor*, 3 t., London, Fisher, 1836.
- CHARAF, Georges, *Vers une formule constitutionnelle au Liban, La nouvelle société libanaise*, t. 3, Kaslik, USEK, 1984.
- CHARLES-ROUX, François, *France et chrétiens d'Orient*, Paris, Flammarion, 1939.
- CHARLES-ROUX, François, *Histoire des Patriarcats melkites*, Rome, Typographie Forzani, tome II, 1910.
- CHARLES-ROUX, François, *Loubnan fi ayyam ashahabiyyin, لبنان في ايام الشهابيين (Le Liban au temps des Shéhabiyines)*, t. 1, Beyrouth, Moughabghab, 1969.
- CHEIKHO, Louis, *La nation maronite et la Compagnie de Jésus au XVI^e et XVII^e siècles*, Beyrouth, Presse Catholique, 1932.
- CHENAL, Alain, *Les régions islamiques*, Paris, Presses universitaire de France, 1980.
- CHIDIAC, Tannous, *Akhbar El a'yan fi jabal loubnan, اخبار الاعيان في جبل لبنان (Histoire des notables au Mont-Liban)*, Beyrouth, Boustani, 1970.
- CHIHA, Michel, *Visage et présence du Liban d'aujourd'hui*, Beyrouth, Les Conférences du Cénacle, 1964.
- CHEBLI, Boutros, *Estéphanios Boutros al-Douaihy, Patriarche d'Antioche, 1630-1704*, Beyrouth, La Sagesse, 1970.
- CIESLUK, Joseph, *National Parishes in the United States*, (Canon Law Studies, n°. 190) Washington (DC), CUA Press, 1944.

- CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DU CANADA, *Normes complémentaires au Code de droit canonique de 1983*, Ottawa, CÉCC, 1996.
- CONTENEAU, Georges, *La civilisation phénicienne*, Paris, Payot, 1926.
- CORBON, Jean, *L'Église des Arabes*, Paris, éd. du Cerf, 1977.
- CORIDEN, James A., Thomas J. GREEN, et Donald E. HEINTSCHEL (éd.), *The Code of Canon Law: A text and Commentary*, New York, Paulist Press, 1985.
- CORM, Georges, *Quelques réflexions méthodologiques et historique libanaise sur la perception de la société libanaise par les élites des communautés chrétiennes, La nouvelle société libanaise*, t. 3, Kaslik, USEK, 1984.
- COURBAGE, Youssef, *Chrétiens et juifs dans l'Islam arabe et turc*, Paris. Fayard, 1992.
- CUSSACK, Barbara et T. SULLIVAN, *Pastoral Care in Parishes Without a Pastor: Applications of Canon 517, Section 2*, Washington (DC), CLSA, 1995.
- DAGHER, Youssef, *Les Patriarcats maronites, textes et études*, Beyrouth, Imp. catholique, 1957.
- DAOU, Boutros, *Tarikh al-mawarinat, تاريخ الموارنة (Histoire des maronites)*, t. 1, Beyrouth, Dar Annahar, 1970.
- DAOU, Boutros, *Histoire religieuse, culturelle et politique des Maronites*, Beyrouth, Jdaïdat El-Maten, 1985.
- DAOU, Boutros, *Tarikh mawarinat loubnan, تاريخ موارنة لبنان (L'histoire des maronites du Liban)*, t. 2, Beyrouth, Dar Annahar, 1972.
- DAOU, Boutros, *Protestation en faveur de la perpétuelle orthodoxie des maronites*, Beyrouth, Imp. catholique, 1900.
- DEIDRICH, Ferdinand, *Jurisdiction of the Latin Ordinaries over their Oriental Subjects*, (Canon Law Studies, n° 229), Washington (DC), CUA Press, 1946.
- DE TYR Guillaume, *Le royaume de Jérusalem*, 3 t., Beyrouth, Éd. de l'Orient, 1992.
- DEVRESSE, Robert, *Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe*, Paris, J. Gabalda, 1945.
- DE CLERCQ, Charles, *Patriarcats en droit oriental*, t. 6, Paris, Letouzey et Ané, 1949.
- DE CLERCQ, *Les Églises unies d'Orient*, Paris, Bloud et Gay, 1934.

- DIB, Pierre, *Histoire de l'Église maronite*, Beyrouth, La Sagesse, 1962.
- DIB, Pierre, *L'Église maronite*, t.1, Paris, Letouzey et Ané, 1930.
- DICK, Ignace, *Qu'est ce que l'Orient chrétien?*, Paris, Tournai Casterman, 1965.
- DICK, Ignace, *Les melkites: grecs orthodoxes et grecs catholiques des patriarchats d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem*, Turnhout, Brepols, 1994.
- DIRIAN, Youssef, *Nabzhah târikhiyya fi asl at-tâ'ifa al-mârûniyya wa istiqlâliha bi-jabal lubnân min qadîm ad-dahr hatta-l-ân*, نَبْذَةُ تَارِيخِيَّةٍ فِي أَصْلِ الطَائِفَةِ الْمَارُونِيَّةِ وَاسْتِقْلَالِهَا فِي جَبَلِ لُبْنَانَ مِنْ قَدِيمِ الدَّهْرِ حَتَّى الْآنَ (*Précis historique sur l'origine de la communauté maronite et son indépendance au Mont Liban depuis l'Antiquité jusqu'à présent*), Beyrouth, éd. Canaan, كنعان, 1919.
- DUNAND, Maurice, *Byblos, son histoire, ses ruines, ses légendes*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1963.
- DUSKIE, Aloysius, *The Canonical Status of the Orientals in the United States* (Canon Law Studies No. 48), Washington, DC, CUA Press, 1928.
- DZIOB, Michael, *The Sacred Congregation for the Oriental Churches* (Canon Law Studies, n° 214), Washington, DC, CUA Press, 1945.
- EDDE, Émile, *Les Phéniciens et la découverte de l'Amérique*, Beyrouth, Kreim, 1969.
- EDELBY, N. et I. DICK, *Les Églises orientales catholiques*, Décret « Orientalium Ecclesiarum » Paris, Cerf, 1970.
- EDELMANN, Éric, *Jésus parlait araméen*, Paris, Éd. Du Relié, 2001, 461 p.
- EID, Émile., *La figure juridique du patriarche*, Rome, (sans nom d'éditeur), 1963.
- EL-BOUSTANI Fouad Ephram, *Mar Maroun*, مار مارون (*Saint Maron*), Beyrouth, manchourat ad-Daïrah, 1965.
- EL-DOUAIHI, Estephan, *Histoire de la communauté maronite*, Beyrouth, Chartouni, 1890,
- EL-DOUAIHI, Estephan, *Les annales*, Réalisation de l'Abbé Fahd, Beyrouth, Lahd Khater, 1983.
- EL-HAGE, Fouad, *Kitabou al-Namous, d'Ibn al-Qila'i*, Kaslik, USEK, 2001.
- EL-HAYECK, Élias, *The Maronites of the Middle Ages*, Toronto, Église Notre-Dame du Liban, 1986.

- FARES, Walid, *Atta'adoudiya fi loubnan, التعددية في لبنان (Pluralisme au Liban)*, Kaslik, USEK, 1979.
- FARES, Walid, *Le rôle des chrétiens du Liban et les chrétiens du Proche-Orient*, Beyrouth, Machreq international, 1985.
- FARIS, John D., *The Eastern Catholic Churches: Constitution and Governance, According to the Code of Canons of the Eastern Churches*, Brooklyn, N.Y., St. Maron Publications, 1992.
- FARIS, John D., *The Communion of Catholic Churches: Terminology and Ecclesiology*, Brooklyn, (N.Y.), Preferred Book Publishing House, 1985.
- FARIS, John D., *The Code of Canons of the Eastern Churches: A Pastoral-Canonical Manual for Bishops*, Washington (DC), NCCB, 1992.
- FEGHALI, Joseph, *Histoire du droit de l'Église Maronite*, t.1, Paris, Letouzey et Ané, 1962.
- FRAZEE, Charles A., *Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire*, Londres, Cambridge University Press, 1983.
- GABRIEL, Michael Abd-allah, *Tarikh el-kanisa el-antakia al-Souriania al-Marounia, تاريخ الكنيسة الانطاكية السريانية المارونية (Histoire de l'Église antiochienne syrienne maronite)*, t. 2, Baabda (Liban), édition Baabda, (1904).
- GALLAGHER, Clarence (éd.), *The Code of Canons of the Oriental Churches*, Rome, St. Thomas Christian Fellowship (Marthoma Yogam), 1991.
- GEMAYEL, Nasser, *Les échanges culturels entre les maronites et l'Europe (1584-1789)*, t. 1, Kaslik, USEK, 1984.
- GEMAYEL, Nasser, *Les échanges culturels entre les maronites et l'Europe*, t. 2, Beyrouth, La Sagesse, 1984.
- GROUSSET, René, *L'empire du Levant, Histoire de la question d'Orient*, Paris, Payot, 1943.
- HAJJAR, Joseph, *Le Vatican, la France et le Catholicisme oriental 1878-1914*, Paris, Beauchesne, 1979.
- HAJJAR, Joseph, *Les chrétiens uniates du Proche-Orient*, Paris, Éd. du Seuil, 1962.

- HAJJAR, Joseph, *L'Europe et les destinées du Proche-Orient (1815-1848)*, Paris, Beauchesne, 1970.
- HAYEK, Michel, *History and Record of the Second World Maronite Congress*, New-York, Hayatt, 1980.
- HAYEK, Michel, *L'Église maronite et la terre*, New-York, éd. Hayat, 1980.
- HITTI, Philippe, *Le Liban dans l'histoire, depuis les plus anciennes époques historiques jusqu'à notre ère*, Beyrouth, Éd. Franklin, 1959.
- HOKAYEM, Antoine, *L'équilibre confessionnel dans la vie politique au Liban : Ruptures et rajustements depuis le milieu du XIX^e siècle jusqu'au pacte de 1943, La nouvelle société libanaise*, t. 3, Kaslik, USEK, 1984.
- HOURANI, Albert, *Minorities in the Arab World*, Londres, Oxford University Press, 1947.
- HOURANI, Albert, *Syria and Lebanon : A Political Essay*, Londres, Oxford University Press, 1946.
- Initiation, Reception, and the Eastern Churches: A Directory for the Diocese of Lansing*, Lansing, MI, Diocese of Lansing, 2002.
- INTERNATIONAL ORGANIZATION FOR MIGRATIONS, *Migration and Health*, t. 2, New York, IOM Publications, 1992.
- JANIN, Raymond, *Les Églises orientales et les rites orientaux*, 5^e éd., Paris, Letouzey et Ané, 1997.
- KADUPPIL, Joseph, *Ministry of Governance of the Eparchial Bishops: Nature and Limits*, (JCOD diss.), Rome, Pontifical Oriental Institute, 2002.
- KANE, Thomas, *The Jurisdiction of the Patriarchs of the Major Sees in Antiquity and in the Middle Ages*, (Canon Law Studies, n° 276), Washington, DC, CUA Press, 1949.
- KARAMBAI, Sebastien, *Structures of Decision-Making in the Local Church*, Bangalore, Theological Publications in India, 1995.
- KARALEVSKI, Cyrille, « Antioche », dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, t. 3, Paris, éd. Letouzey et Ané, col. 565, 1964.
- KATTAR, Élias, *Al-marouniah fi amsiha wa ghadiha, المارونية في أمسها وغدها (La maronité, passé et avenir)*, Ghostga (Liban), Deir Sayedet an-Naser Nesbaieh, 1997.
- KERCHRID, Salah Eddine, *Le vrai visage de l'Islam*, Paris, Imp. B.M., 1967.

- KHATER, Lahd, 'Adate wa taqalid, عادات وتقاليد (*Coutumes et us*), Beyrouth, Daccache, 1970.
- KHOURY, Paul, *Islam et Christianisme, dialogue religieux et défi de la modernité*, Beyrouth, Heidelberg Press-Lebanon, 1973.
- KHOURY, Paul, *La religion et les hommes, Essai sur les dimensions anthropologiques de la religion*, Jounieh, Imp. Saint-Paul Harissa, 1984.
- KILIAN, Sabbas, *Theological Models for the Church*, New York, Alba House, 1976.
- KOCHUTHUNDIL, John, *A Study of Reciprocal Rights and Obligations of the Eparchial Bishop and Presbyters in the Light of the Code of Canons of the Eastern Churches*, New York, Saint Maron Publications, 1998.
- KURI, Sami, *Une histoire du Liban à travers les archives des jésuites (1816-1845)*, Beyrouth, Dar el Machreq, 1985.
- LEKKIT, Josephus, *De iure canonico orientali*, Québec, Universitas Lavallensis, 1947.
- LEROY, Jules, *Les maronites syriaques*, Paris, Peintures, 1964.
- MADEY, John, *Orientalium Ecclesiarum: More than Twenty Years After*, Paderborn, , Eastern Churches Publications, 1987.
- MAKANZE, Francis, *The Parish Priest as Shepherd of the Parish Community According to Canon 519*, Rome, Pontifical University Urbaniana, 1995.
- MAKKI, Mohammad Ali, *Loubnan min al fath al- 'arabi ilal fath al-Ousmani, لبنان من الفتح العربي الى الفتح العثماني (Le Liban depuis la conquête arabe jusqu'à la domination ottomane)*, Beyrouth, Dar-Al-Nahar, 1979.
- MALEK, Charles, *Question libanaise*, Kaslik, USEK, 1977.
- MANGALATHIL, Joy, *Metropolitans of Patriarchal or Major Archiepiscopal Churches (JCOD diss.)*, Rome, Pontificium Institutum Orientale, 1997.
- MARINI, Francis, *The Power of the Patriarch: Patriarchal Jurisdiction on the Verge of the Third Millennium*, New York, St. Maron Publications, 1998.
- MARINI, Francis, *The Power of the Patriarch: An Historical-Jurisdical Study of Canon 78 of the Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (JCOLD diss.)*, Rome, Pontificium Institutum Orientale, 1994.

- MARINI, Francis, (éd.), *Comparative Sacramental Discipline in the CCEO and CIC*, Washington, DC, CLSA, 2003.
- METRI, Tarek, *L'Église orientale et le monde arabe musulman : Les travaux du deuxième congrès général de l'Église des Grecs melkites catholiques*, Arrabwa (Liban), Centre des études stratégiques, des recherches et des documentations, 1994.
- MOGHAIZEL, Joseph, *Les chrétiens libanais face à l'Avenir, la nouvelle société libanaise*, Kaslik, USEK, 1984.
- MOUBARAC, Youakim, *Pentalogie antiochienne, domaine maronite*, t. 2, Beyrouth, Cénacle Libanais, 1984.
- MOUWANNES, Joseph, *La personnalité libanaise*, Kaslik, USEK, 1973.
- NAAMAN, Paul, *La Maronité: constantes et variables de vie*, Kaslik, USEK, 1980.
- NAAMAN, Paul, *Théodore de Cyr*, Kaslik, USEK, 1987.
- NAAMAN, Paul, *Al-marouniya bayn eddine wad dawlah, المارونية بين الدين والدولة (La maronité entre la politique et la religion)*, Kaslik, USEK, 1970.
- NAJJAR, Abdallah, *Mazhab addourouz wat tawhid, مذهب الدروز والتوحيد (la confession des druzes et le monothéisme)*, Le Caire, Dar el-Ma'aref, 1965.
- NEDUNGATT, George, *The Spirit of the Eastern Code*, Bangalore, Dharmaram Publications, 1993.
- NEDUNGATT, George, *A Companion to the Eastern Code*, Rome, Pontificio Istituto Orientale, 1994.
- NEDUNGATT, George, *A Guide to the Eastern Code: A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Church*, Rome, Pontificio Istituto Orientale, 2002.
- NOUJAIM, Boulos, *La question du Liban, étude d'histoire diplomatique et de droit international*, Jounieh, Imp. Biban, 1962.
- O'SULLIVAN, B. Anthony, *Pastoral Options for Minority Communities Applied to the Archdiocese of Wellington* (JCD diss.), Ottawa, Saint Paul University, 1999.
- PALLATH, Paul, *The Synod of Bishops of Catholic Oriental Churches* (JCOD diss.), Rome, Pontificium Institutum Orientale, 1994.
- PERONCEL-HUGOZ, Jean-Pierre, *Une croix sur le Liban*, Alençon, Imp. Jugain, 1984.

- PINTO, Pio V., *Commento al Codice dei canoni delle Chiese orientali*, Cité du Vatican, Libreria editrice Vaticana, 2001.
- POSPISHIL, Victor J., *Interritorial Canon Law Problems in the United States and Canada*, Chesapeake City, MD, Saint Basil's, 1955.
- POSPISHIL, Victor J., *Eastern Catholic Church Law*, Brooklyn, NY, St. Maron Publications, 1993.
- POSPISHIL, Victor J., *Ex Occidente Lex: From the West – The Law. The Eastern Catholic Churches Under the Tutelage of the Holy See of Rome*, Carteret, NJ, Saint Mary's Religious Action Fund, 1979.
- POSPISHIL, Victor J., *Code of Oriental Canon Law: The Law of Persons*, Ford City, PA, Saint Mary's Ukrainian Catholic Church, 1960.
- POSPISHIL, Victor J., *Eastern Catholic Church Law, According to the Code of Canons of the Eastern Churches*, Brooklyn (N.Y.), St. Maron Publication, 1993.
- POSPISHIL, Victor J. et John D. FARIS, *The New Latin Code of Canon Law and Eastern Catholics*, Brooklyn (NY), Dioceses of St. Maron, 1984.
- RABBAT, Edmond, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel. Essai de synthèse*, Beyrouth, Publications de l'Université libanaise, 1973.
- RAPHAEL, Pierre, *Le rôle du Collège maronite romain dans l'orientalisme aux XVI^e et XVII^e siècles*, Beyrouth, Kalifé, 1950.
- RAPHAEL, Pierre, *Le rôle des maronites dans le retour des Églises orientales*, Beyrouth, Khalifé, 1935.
- RAWLINZON, George, *History of Phoenicia*, Seattle, WA, Worldwide School, 2001.
- RIZK, Karam, *Les événements de 1860 et le premier Mutasarrifiyya : tenants et aboutissants du Grand-Liban*, Kaslik, USEK, 1992.
- ROBERSON, Ronald, *The Eastern Christian Churches: A Brief Survey*, Rome, Pontificio Istituto Orientale, 1999.
- RUSTOM, Assad, *L'Église de la cité de Dieu, Antioche la Grande*, 3 t., Beyrouth, Al-Nour, 1958.
- SAADE, Jean S., *Al fikr al-marouni as'souryani fi al-tarikh, الفكر الماروني السرياني في التاريخ (La pensée maronite-syriaque dans l'histoire)*, Liban, éd. CC, 1997.

- SALACHAS, Dimitri, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese catholichae oriental: structure ecclesiali nel CCEO*, Rome, Edizioni Dehoniane, 1993.
- SALACHAS, Dimitri, *L'iniziazione cristiana nei Codici orientale e latino : Battesimo, cresima, eucaristia nel CCEO e nel CIC*, Rome, Edizioni Dehoniane, 1991.
- SALHAB, Nasri, *La France et les maronites*, Beyrouth, Dar Al-Mashreq, 1997.
- SALIBI, Kamal, *Tarikh Loubnan al-mou'asser*, تاريخ لبنان المعاصر (*L'histoire du Liban moderne*), Beyrouth, Dar-An-nahar, 1969.
- SALIBI, Kamal, *L'identité libanaise au creuset de l'histoire*, Paris, éd. Naufal, 1989.
- SCHON, Dietmar, *Der Codex Canonum Ecclesiarum orientalium und das authentische Recht im christlichen Orient: Eine Untersuchung zur Tradition des Kirchenrechts in sechs katholischen Ostkirchen*, Würzburg, Augustinus-Verlag, 1999.
- SKAFF, E., *The Place of the Patriarchs of Antioch in Church History*, Newton Center, MA, Sophia Press, 1993.
- SKELICK, Timothy, *An Evaluation of Transfer of Rites* (JCL thesis), Washington, DC, CUA, 1978.
- SOULS, Becket, *Eastern Canon Law Bibliography* (éd. révisée), Brooklyn, NY, Saint Maron Publications, 1994.
- SULLIVAN, Francis, *From Apostles to Bishops*, New York, The Newman Press, 2001.
- TUEINI, Ghassan, *Laissez vivre mon peuple! Le Liban à l'O.N.U.*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1984.
- TYSON, Joseph, *A Study of Early Christianity*, New York, Macmillan, 1973.
- UNITED STATES CATHOLIC CONFERENCE OF BISHOPS, *Eastern Catholics in the United States of America*, Washington, DC, United States Catholic Conference, 1997.
- VALLAVANKOTT, Joseph, *The Nature of an Extra-territorial Eparchy with Special Reference to the Eparchy of Kalyan*, JCOd diss., Rome, Pontificium Institutum Orientale, 1997.
- VARGHESE, Mammen, *The Laity and Their Cooperation in Church Governance According to the Provisions of CCEO and the Tradition of the Malankara Catholic Church* (Exerpta ex Dissertatione ad Doctoratum), Rome, Pontificium Institutum Orientale, 1996.

VOLOGNES Jean-Pierre, *Vie et mort des chrétiens d'Orient, des origines à nos jours*, Paris, Fayard, 1994.

ZIADE, Pierre, *Histoire diplomatique de l'indépendance du Liban*, Beyrouth, Imp. al-Hliat, 1969.

ŽUŽEK, Ivan, *Index analyticus Codicis canonum Ecclesiarum orientalium*, Rome, Pontificium Istitutum Studiorum Orientalium, 1992.

III- Articles

- ABBASS, Jobe, « Canonical Dispositions for the Care of Eastern Catholics outside Their Territory », dans *Periodica*, 86 (1997), pp. 321-362.
- ABBASS, Jobe, « Alienating Ecclesiastical Goods in the Eastern Catholic Churches », dans *Folia Canonica*, 5 (2002), pp. 125-148.
- ABBASS, Jobe, « Two Codes in Comparison », dans *Kanonika*, 7 (1997), pp. 91-131.
- AERTS, G., « Pastoral Care of the Oriental Faithful », dans *Australasian Catholic Record*, 54 (1977), pp. 133-141.
- ANTAKI, E., « L'émigration syro-phénicienne dans l'histoire », dans *le Lien* (Liban), 25 (1960), pp. 271-281.
- ARBUCKLE, Gerard, « Migrants and Pastoral Care », dans *The Jurist*, 46 (1986), pp. 452-473.
- ARULSAMY, S., « The Issue of Rites: A Pastoral Care », dans *Indian Theological Studies*, 30 (1993), pp. 264-287.
- ASHBROOK HARVEY, Susan, « Women's Service in Ancient Syriac Christianity », dans *Kanon*, 16 (2000), pp. 226-241.
- AYMANS, Winfried, « Apostolic Authority in God's People », dans *Theology Digest*, 27 (1979), pp. 239-242.
- AYMANS, Winfried, « Synodale Strukturen im Codex Canonum Ecclesiarum orientalium », dans *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 160 (1991), pp. 367-389.
- BAYLOUNI, Antoine, « L'Église syrienne catholique au Liban », dans *Al-Manarat*, 27 (1986) et 27 (1987).
- BREYDY, Michael, « Dialogo canonico entre orientales y occidentales », dans *Estudios de deusto*, 9 (1961), pp. 140-150.
- BROGI, Marco, « Codificazione del diritto commune delle Chiese orientali cattoliche », dans *Revista española de derecho canónico*, 45 (1988), 7-30.
- BROGI, Marco, « Il nuovo Codice orientale e la Chiesa latina », dans *Antonianum*, 66 (1991), pp. 35-61.
- BROGI, Marco, « Nomine vescovili nelle Chiese orientali cattoliche », dans *Kanon*, 7 (1985), pp. 124-141.

- BUCCI, Onorato, « Il Codice di diritto canonico orientale nella storia della Chiesa », dans *Apollinaris*, 55 (1982), pp. 370-448.
- CANON LAW SOCIETY OF AUSTRALIA AND NEW ZEALAND, « Catholics of Eastern Rites in Australia », dans *Australasian Catholic Record*, 48 (1971), pp. 286-309.
- CARNERERO PENALVER, J., « La atención pastoral de los fieles de otras iglesias 'sui iuris' en territorio latino », dans *Estudios Eclesiásticos*, 78 (2003), pp. 715-742.
- CARALLI, Paul , « Fakhr ed-Din II, Prince du Liban, 1590-1635 », dans *Revue Patriarcale*, n° 610 (1935), pp. 1-67.
- CASTILLO LARA, Rosalio, « Some Reflections on the Proper Way to Approach the Code of Canon Law », dans *Communicationes*, 17 (1985), pp. 267-286.
- CENALMOR, Daniel, « Iter esquemático y fuentes de las obligaciones y derechos de todos los fieles en el CIC 83 y en el CCEO », dans *Fidelium iura*, 5 (1995), pp. 51-84.
- CHARON, Charles, « L'origine ethnographique des melkites », dans *Échos d'Orient*, 68 (1968), pp. 1-42.
- CHIRAMEL, Jose, « Hierarchical Structuring in the Oriental Legislation », dans *The Code of Canons of the Eastern Churches: A Study and Interpretation*, Alwaye, (Inde), St. Thomas Academy for Research, 1992, pp. 91-107.
- CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DU CANADA, « Statuts », dans *Studia Canonica*, 20 (1986), pp. 219-229.
- CONGRÉGATION DES ÉGLISES ORIENTALES, « Déclaration sur les liens entre les patriarchats orientaux et les évêques de leur rite demeurant en dehors de leur patriarchat, 25 mars 1970 », dans *Osservatore romano*, 23 avril 1970. Traduction française dans *DC*, 67 (1970), p. 458.
- CRISTESCU, Maria-Ionela, « 'Unitas' » and 'varietas ecclesiarum' a Vital and Resplendent Force, Safeguarded in CCEO by the Relation "ius commune" – "ius particulare" », dans *Kanon*, 19 (2006), pp. 160-207.
- CRUZ MUSOLES CUBEDO, M., « Evolución histórica del proceso de reunificación de la Iglesia en Oriente », dans *Revista española de derecho canónico*, 60 (2000-2001), pp. 399-410.
- DAOU, F., « Inculturation et unité des Églises au Moyen-Orient » dans *Irénikon*, 77 (2004), pp. 316-333.

- DE PAOLIS, Velasio, « La Chiesa e le migrazioni nei secoli XIX e XX », dans *Ius canonicum*, 63 (2003), pp. 13-49.
- DE VRIES, William, « Origin of the Eastern Patriarchates and their Relationship to the Power of the Pope », dans *Archiepiscopal and Patriarchal Autonomy*, Thomas BIRD and Eid PIDDUBCHESHEN (éd.), New York, Fordham University, 1972, pp. 14-21.
- DE HALLEUX, André, « The Catholicity of the Local Church in the Patriarchat of Antioch After Chalcedon », dans *The Jurist*, 52 (1992), pp. 109-129.
- DOUMITH, M., « De l'unité du Code de droit dans l'Église catholique », dans *Antiochena*, 7 (1965), pp. 23-27.
- DUPREY, Pierre, « La structure synodale de l'Église dans la théologie orientale », dans *Proche Orient Chrétien*, 20 (1970), pp. 123-145.
- EDELBY, Neophytos, « Unity or Plurality of Codes, Should the Eastern Churches have Special Code? », dans *Concilium*, 8 (1973), pp. 20-25.
- EDELBY, Neophytos, « Scope of Patriarcal Authority Outside the East », dans *The Jurist*, 29 (1969), pp. 174-182.
- EID, Émile, « La revision du Code de droit canonique oriental: histoire et principes », dans *Année canonique*, 33 (1990), pp. 11-27.
- EID, Émile « La synodalité dans la tradition orientale », dans *Ephemerides Iuris Canonici*, 48 (1992), pp. 9-27.
- EL-HAEK, Elias, « Revision of the Eastern Code of Canon Law: A Monumental Task », dans *The Jurist*, 34 (1974), pp. 408-412.
- EL-HAEK, Elias, « Maronite Rite », dans *New Catholic Encyclopedia*, vol. 9, New York, McGraw Hill, 1967, pp. 245-253.
- ERDÖ, P., « La codification du droit des Églises orientales est-elle une latinisation ? », dans *Revue de droit canonique*, 51 (2001), pp. 323-333.
- FARIS, John D., « The Codification and Revision of Eastern Canon Law », dans *Studia Canonica*, 17 (1983), pp. 449-485.
- FARIS, John D., « Territory and the Eastern Catholic Experience in the United States », dans *Folia Canonica*, 5 (2002), pp. 51-58.

- FARIS, John D., « An Overview of the Code of Canons of the Eastern Churches », dans *New Commentary of the Code of Canon Law*, John P. BEAL, James A. CORIDEN, et Thomas J. GREEN, (éd.), New York, Paulist Press, 2000, pp. 27-44.
- FARIS, John D., « Inter-Ritual Matters in the Revised Code of Canon Law », dans *Studia Canonica*, 17 (1983), pp. 239-259.
- FARIS, John D., « Toward a Recognition of the Status of the Eastern Churches in the Catholic Communion of Churches », dans *The Living Light*, 32 (1996), pp. 50-57.
- FARIS, John D., « Canonical Issues in the Pastoral Care of Eastern Catholics », dans *CLSA Proceedings*, 53 (1991), pp. 154-164.
- FARIS, John D., « Synodal Governance in the Eastern Churches », dans *CLSA Proceedings*, 50 (1988), pp. 212-226.
- FARIS, John D., « Eastern Churches in the Western World », dans *Catholic Near East*, 26 (2000), pp. 20-25.
- FARIS, John D., « One and Many Churches », dans *Catholic Near East*, 24 (1998), pp. 7-12.
- FARIS, John D., « Synodal Governance in the Eastern Catholic Churches », dans *CLSA Proceedings*, 49 (1987), pp. 212-226.
- FARIS, John D., « Code of Canons of the Eastern Churches and Temporal Goods », dans *Church Finance Handbook*, K. MCKENNA, L. DINARDO, and J. POKUSA (éd.), Washington, DC, CLSA, 1999, 27-43.
- FARIS, John D., « Pastoral Care of Migrants and the Code of Canons of the Eastern Churches », dans *CLSA Proceedings*, 63 (2001), pp. 85-99.
- FEGHALI Michel, « La famille catholique au Liban », dans *Revue d'Ethnographie*, 6 (1925), 14-24.
- FÜRST, Carl Gerold, « Zur Entstehungsgeschichte der cann. 780 § 2 und 781 CCEO im interkonfessionellen und interreligiösen Kontext », dans *Kanon*, 15 (1999), pp. 82-97.
- GALADZA, P., « The Future of Eastern Catholic Theology », dans *Logos*, 39 (1998), pp. 1-3.
- GALADZA, P., « What is Eastern Catholic Theology ? Some Ecclesial and Programmatic Dimensions », dans *Logos*, 39 (1998) 1, pp. 59-70.

- GRANIAN, Antranik, « La communauté arménienne catholique », dans *Al-Manarat*, 27 (1986) et 28 (1987), pp. 46-65.
- GREEN, T. J., « The Latin and Eastern Codes : Guiding Principles », dans *The Jurist*, 62 (2002), pp. 235-279.
- GREGORIOS III, « L'élection des évêques dans l'Église grecque-melkite catholique, Étude présentée à la Plénaria de la Congrégation pour les Églises orientales », dans *Le Lien*, 69 (2004), pp. 58-71.
- GRIBOMONT, J., « Documents sur les origines de l'Église maronite », dans *Parole de l'Orient*, 5 (1974), pp. 95-132.
- HADDAD, Fouad, « Le patriarcat grec orthodoxe d'Antioche et de tout l'Orient », dans *Al-Manarat*, 27 (1986) et 28 (1987), pp. 39-54.
- HERVADA, Javier, « Significado actual del principio de la territorialidad », dans *Fidelium iura*, 2 (1992), pp. 221-239.
- ISTAVRIDIS, Vasil T., « The Ecumenical Patriarchate and Europe », dans *Kanon*, 15 (1999), pp. 98-112.
- JARAWAN, Eva, « Les canons des rites orientaux », dans *Nuntia*, 3 (1976), pp. 79-88.
- KARALEVSKI, Cyrille, « Antioche », dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, t. 3, Paris, éd. Létouzey et Ané, col. 565, 1964.
- KASPER, W., « Perspectives de renouveau pastoral pour les Églises orientales patriarcales », dans *Le Lien*, 69 (2004), pp. 42-48.
- KHAIRALLAH, Philippe, « L'église melkite: être ou ne pas être », dans *Le Lien*, 3 (1974), pp. 66-81.
- KODR, Georges, « Le christianisme arabe et l'occident, les chrétiens arabes » dans *Journal an-Nahar*, 12 juillet 1987.
- KOIKAKUDY, Joseph, « History and Characteristics of the Oriental Code of Canon Law », dans *Canonical studies*, 4 (1990), pp. 25-34.
- KRIKORIAN, Mesrob K., « Conflict of Laws and Respective Rules within the Community of the Oriental Orthodox Churches », dans *Kanon*, 18 (2004), pp. 57-77.
- « Le Filioque : une question qui divise l'Église ? » Déclaration commune de la Commission théologique orthodoxe-catholique d'Amérique du Nord, Saint Paul's College, Washington, DC, 25 octobre 2003, dans *Irénikon*, 77 (2004), pp. 69-100.

- LEGRAND, H., « La synodalité mise en œuvre par le concile local de l'Église orthodoxe russe de 1917-1918. Réflexions d'un catholique », dans *Irénikon*, 76 (2003), pp. 506-531.
- LE TOURNEAU, Dominique, « Le caractère personnel et territorial de la *potestas* des Patriarches orientaux », dans *Folia Canonica*, 5 (2002), pp. 85-94.
- LORUSSO, L., « La Chiesa Maronita », dans *O Odigos*, 19 (2001) 4, pp. 13-14.
- MADEY, J., « The Eparchial Administrator and His Juridical Powers », dans *Christian Orient*, 24 (2003), pp. 170-177.
- MAILA, Joseph, « Pas de Liban viable sans coexistence », dans *L'actualité religieuse dans le monde*, 80 (1990), pp. 17-24.
- MENDONÇA, Augustine, « The Bishop as the Mirror of Justice and Equity in the Particular Church : Some Practical Reflections on Episcopal Ministry », dans *Canonical Studies*, 20 (2002), pp. 15-55.
- METZ, René, « Les deux Codes de l'Église romaine: le Code latin de 1983 et le Code oriental de 1990. Quelques réflexions sur les travaux de la codification », dans *Kanon*, 15 (1999), pp. 151-162.
- MIRAS, Jorge, « Reflejos de la sacramentalidad del matrimonio en la regulación jurídica del consentimiento en el CIC y en el CCEO », dans *Fidelium iura*, 14 (2004), pp. 133-160.
- MOUSSA DAOU, I., « Identité et révocation des Églises orientales catholiques. Extraits du rapport à la Plenaria de la Congrégation pour les Églises orientales (19-22 novembre 2002) », dans *Le Lien*, 69 (2004), pp. 37-41.
- NAU, François, « Opuscules maronites », dans *l'Orient chrétien*, 4 (1899), pp. 44-59.
- PAPATHOMAS, G., « Face au concept d' "Église nationale", la réponse canonique orthodoxe : l'Église autocéphale », dans *Année canonique*, 45 (2003), pp. 149-170.
- PINHEIRO, Anthony, « Bishop-Religious Relationship According to CIC and CCEO », dans *Canonical Studies*, 8 (1994), pp. 22-57.
- PITSAKIS, Konstantinos G., « Démission et "détrônement" des évêques : Une approche historique de la doctrine et de la pratique de l'Église orthodoxe », dans *Kanon*, 14 (1998), pp. 1-65.

- PLUMERFELT, Robert, « Reception of the Eucharist in the Latin Church by an Eastern Child », dans *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions*, 2002, Washington, DC, CLSA, 2002, pp. 165-171.
- PREE, Helmuth, « Die politische und gewerkschaftliche Bestätigung geistlicher Personen im CIC (1983) und im CCEO (1990) », dans *Folia Canonica*, 6 (2003), pp. 7-40.
- PUZA, R., « Démocratie et synode: le principe synodal dans une perspective historique, théologique et canonique », dans *Revue de Droit canonique*, 49 (1999), pp. 125-139.
- RAYMOND, J., « Le Liban religieux au XVIII^e siècle dans l'œuvre de Volney. Les Maronites. I, L'Origine des Maronites », dans *Parole de l'Orient*, 9 (1979-1980), pp. 239-254.
- « Relations entre les Églises patriarcales catholiques et le Siège apostolique de Rome. Document des patriarches catholiques orientaux », dans *Le Lien*, 69 (2004), 24-36.
- ŘEZAC, G., « Sur l'extension du pouvoir des patriarches et, en général, des Églises orientales sur les fidèles de leur rite » dans *Concilium*, 48 (1969), pp. 103-106.
- ROHBAN, L., « Le Synode libanais (1736) », dans *Commentarium pro religiosis et missionariis*, 82 (2001), pp. 347-363.
- RONDOT Pierre, « L'expérience du mandat français en Syrie et au Liban : 1918-1945 », dans *Revue générale de Droit international public*, 3-4 (1948), pp. 29-37.
- SABELLA, B., « L'émigration des arabes chrétiens: dimensions et causes de l'exode », dans *Proche-Orient-chrétien*, 47 (1997), pp. 141-169.
- SARKISSIAN, Sarkis, « L'Église arménienne orthodoxe », dans *Al-Manarat*, 27 (1986), pp. 22-41.
- SOUCKAR, M., « The Principle of Subsidiarity in the Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium », dans *Canon Law Society of America Proceedings*, 65 (2003), pp. 213-239.
- STAVROU, M., « Linéaments d'une théologie orthodoxe de la conciliarité », dans *Irénikon*, 76 (2003), pp. 470-505.
- SZABO, P., « Ancora sulla sfera dell'autonomia disciplinare dell'Ecclesia sui iuris », dans *Folia Canonica*, 6 (2003), pp. 157-213.
- TAFT, R. F., « Eastern Catholic Theology – Is There Any Such Thing ? Reflections of a Practitioner », dans *Logos*, 39 (1998), pp. 13-58.

- TATARYN, M., « What is Eastern Catholic Theology ? Beyond Classicism Towards Liberation », dans *Logos*, 39 (1998), pp. 89-107.
- THAZHATH, Andrews, « The Codex Iuris Canonici and the Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium », dans *Canonical Studies*, 6 (1992), pp. 65-83.
- THEODORET DE CYR, « Histoire des cénobites de Syrie », dans *Al Minbar*, 9 (1986), pp. 35-50.
- VADAKEL, S., « Hierarchical Structure of the Eastern Autonomous Church », dans *Canonical Studies*, 4 (1990), pp. 40-43.
- VADAKEL, S., « The Latin Church sui iuris », dans *The Jurist*, 62 (2002), pp. 280-293.
- VASI'L, Cyril, « Orientalische Kirchen in der Ekklesiologie und im Kirchenrecht der Katholischen Kirche: der Weg zum CCEO », dans *Kanon*, 19 (2006), pp. 125-159.
- VEGLIO, A. M., « La procédure d'élection des évêques dans les Églises orientales patriarcales. Présentation de la synthèse des rapports des consultants », dans *le Lien*, 69 (2004) 1, pp. 49-57.
- WOJCICHOWSKI, G., « Los derechos y deberes del Patriarca en el derecho canónico oriental », dans *Cuadernos doctorales*, 20 (2003-2004), pp. 227-344.

Note biographique sur le candidat

Talal HACHEM est né le 19 septembre 1970 à Hasbaya (Liban). Il a prononcé ses vœux temporels en 1990 et ses vœux perpétuelles en 1995 dans l'Ordre Libanais Maronite. Il est ordonné prêtre le 28 juillet 1999, et ce après treize ans passés dans les monastères de l'Ordre Libanais Maronite au Liban. En plus d'autres occupations dans sa congrégation, il a été professeur et aumônier. Après son ordination il a été directeur de l'école Notre Dame Du Liban à Dakar (1998-1999).

Détenteur d'un baccalauréat en théologie en 1998 (Université du Saint Esprit, USEK à Jounieh - Liban), il entreprend des études en droit canonique en France en 2000, et il obtient une licence et une maîtrise en droit canonique en 2002 (Université de Strasbourg).

Durant la rédaction de sa thèse de doctorat qui a commencé en 2003, il a été impliqué dans le ministère pastoral à la paroisse St Antoine Le Grand à Outremont (Montréal). Il est actuellement Supérieur du monastère St Antoine Le Grand et curé de sa paroisse.