

Series II. — « ANALECTA OSBM » — Sectio I,
Серія II. — « ЗАПИСКИ ЧСВВ » — Секція I.

ANTOINE JOUBEIR

LA NOTION CANONIQUE DE RITE

Essai historico-canonique

Ed. II

ROMAE 1961

PP. BASILIANI - VIA ICILIO 40 (Piazza S. Prisca)

ANALECTA ORDINIS S. BASILII MAGNI

SECTIO III

Series II. — « ANALECTA OSBM » — « ЗАПИСКИ ЧСВВ » - Серия II

Sectio I:

OPERA

vol. XIV

ANTOINE JOUBEIR

LA NOTION CANONIQUE DE RITE

ROMAE

Series II. — « ANALECTA OSBM » — Sectio I.
Серія II. — « ЗАПИСКИ ЧСВВ » — Секція I.

ANTOINE JOUBEIR

LA NOTION CANONIQUE DE RITE

Essai historico-canonique

Ed. II

ROMAE 1961

PP. BASILIANI - VIA ICILIO 40 (Piazza S. Prisca)

IMPRIMI POTEST

Romae, e Curia Generali Ordinis Basiliani S.ti Josaphat, die 27-IV-1961.

P. PAULUS P. MYSKIW
Protoarchimandrita - Superior Generalis

IMPRIMATUR

Romae, e Vicariatu Urbis, die 10-VII-1961.

✠ ALOYSIUS CARD. *Provicarius*

TABLE DES MATIÈRES

<i>Introduction</i>	VII
<i>Bibliographie</i>	IX
Ch. I - Les divers sens du mot rite	1
Histoire ancienne du mot rite, p. 2; de Célestin III à la fin du XVI s., p. 6; à partir du XVII s., p. 16.	
Ch. II - La complexité de la notion de rite	23
Les diverses sortes de rites, p. 24; deux aspects du rite canonique, p. 30; appartenance au rite, p. 34.	
Ch. III - Problèmes d'histoire dans la notion de rite	39
Division personnelle, p. 40; personnalité de la loi, p. 43; Communion, p. 46; Union des Eglises, p. 49; autonomie, p. 51; conséquences, p. 54.	
Ch. IV - Rite et liturgie	57
Importance exagérée prise par la liturgie, p. 57; corrections apportées par la vie pratique, p. 62; problèmes à revoir, p. 64.	
Ch. V - Rite et droit canon	71
La partie disciplinaire du rite n'est qu'une partie du droit canon, p. 71; place du droit rituel dans le système canonique de l'Eglise, ou place du droit oriental dans le droit canon, p. 74; « permixtio rituum », p. 77; le Code Oriental, p. 80.	
Ch. VI - Rite et communauté	83
Le rite avec ou sans la communauté, p. 84; la communauté reconstituée à partir de l'idée de rite, p. 90	
Ch. VII - A la recherche d'une définition	94
Conclusions des chapitres précédents, p. 94; la communauté, seul critère de distinction entre les divers rites canoniques, p. 97; le danger à éviter dans la définition du rite, p. 99.	

INTRODUCTION

Plus que difficile, le problème que le rite pose aux canonistes est un problème confus et diffus.

Le mot rite a trop de sens et on ne s'est pas encore préoccupé de mettre un peu d'ordre dans ses diverses acceptions; parce qu'il signifie aussi cérémonie religieuse, on a centré ses différents sens autour d'une idée imprécise de liturgie; si les canonistes insistent, quand il s'agit des Orientaux, sur l'aspect disciplinaire du rite, ils n'en reviennent pas moins, inconsciemment peut-être mais toujours, à considérer que la liturgie ou, plus généralement, les actes du culte constituent la partie fondamentale du rite.

L'idée de culte ne comporte pas les éléments nécessaires à la solution des problèmes que pose le rite en droit canon; un exemple très simple le prouve: les Maronites d'Amérique peuvent-ils s'en tenir, pour leurs obligations de carême, aux jours de jeûne ou d'abstinence fixés par le Patriarche maronite? La réponse la plus commune est affirmative et prétend que les décisions du Patriarche en la matière *déterminent le rite* auquel sont tenus tous les Maronites puisque jeûne et abstinence font partie du rite... A cette réponse on peut facilement objecter que les décisions patriarcales en cette matière ne sont qu'une dispense d'une partie de la loi du carême et qu'aucune autorité ne saurait accorder une dispense à ceux qui ne lui sont pas sujets...

Pour en finir avec les solutions qui ne soutiennent pas un examen logique, il fallait se pencher une bonne fois sur la notion de rite et se demander: « Qu'est-ce que le rite en droit canon? »

Cette demande risque d'ailleurs de se heurter à une objection préliminaire: d'aucuns pourraient prétendre que le droit canon constitue une partie du rite et que, par conséquent, il n'y a guère lieu de vouloir définir le rite dans le droit canon; logiquement, le rite précéderait le droit canon et si l'on voulait se poser une question en ce domaine il faudrait se demander: « Qu'est-ce que le rite? »

Le titre même de ce travail est une prise de position: parler de « notion canonique de rite » veut dire que l'on admet plusieurs concepts de rite, apparentés peut-être, mais différents.

Cette prise de position comporte une difficulté psychologique: elle paraît s'opposer non seulement à des idées établies mais presque à un enseignement officiel... Et il y a là de quoi effrayer sérieusement un débutant!

C'est une affirmation de Herman qui, plus que toutes les considérations et tous les arguments, encouragerait à prendre position: «...in illis quae ad ritum eiusque conceptum iuridicum in genere pertinent, hodie quoque alia controversa, alia omnino non explorata manent».¹

Cependant les idées établies et surtout les affirmations péremptoires de certains auteurs ont beaucoup influé sur l'esprit dans lequel a été rédigée cette dissertation: elle se tient un peu trop «sur la défensive» et n'ose pas toujours tirer complètement les conclusions...²

Si les points de vue indiqués dans ce travail sont acceptés, on pourrait revenir sur le sujet et le présenter sous une forme plus directe, peut-être aussi plus sereine, en tous cas moins intimidée.

«Il importe avant tout de bien penser», disait Pascal. Cette affirmation prend une valeur toute particulière quand il s'agit d'un concept auquel on revient sans cesse pour fonder des décisions et expliquer des différences; le rite en droit canon est un de ces concepts et il est important de l'étudier.

¹ Cf. *Orientalia Christiana*, vol. XXXII (1933), num. 89, p. 96: «De 'Ritu' in iure canonico».

² Alors que son autorité en ces questions était déjà reconnue, Herman semblait encore se ressentir des «affirmations péremptoires»... La note 1, p. 103, de l'article cité, est au moins curieuse: «*Piget me in hac re non sequi posse sententiam cl.mi CYRILLI KOROLEVSKIJ (vide Codificazione Canonica Orientale - Fonti tom. VIII, Romae 1932 p. 14 nota 9) viri ceteroquin ob insignem suam rerum omnium quae ad Orientem pertinent scientiam et generosum alios iuvandi studium maxima veneratione digni*».

BIBLIOGRAPHIE

Malgré une bibliographie très abondante au sujet des rites, les ouvrages qui peuvent aider à une étude directe de la notion canonique de rite restent très peu nombreux; il faut s'en souvenir car si l'on se laisse prendre à lire tout ce qui a été écrit à propos des rites, on s'arrête à des questions de détail, on s'intéresse à l'histoire de certaines figures canoniques, mais on n'étudie pas la notion de rite...

Pour bien connaître les divers rites qui font l'objet de cette étude, l'ouvrage le plus indiqué est:

COUSSA A.: *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali*, vol. I, Grotta Ferrata, 1948.

Comme étude directe de la notion canonique de rite, il semble n'y avoir rien d'autre que: HERMAN AE.: *De « Ritu » in iure canonico*, dans *Orientalia Christiana*, vol. XXXII (1933), num. 89, p. 96-158.

De conceptu « Ritus », dans *The Jurist*, vol. II (1942), num. 4, p. 333-345.

On lira aussi avec profit ce que les commentateurs du C.I.C. ont écrit à propos des canons 1 et 98; on pourrait recommander plus particulièrement:

MICHELIS G.: *Normae Generales Iuris Canonici*, éd. 2, Paris-Tournai-Rome, chez Desclée & Cie., 1949.

Principia Generalia de Personis in Ecclesia, éd. 2, même éditeur, 1955.

Dans ces ouvrages, on trouvera de nombreuses indications bibliographiques. Ces indications pourraient être groupées sous trois chefs:

Collections:

— *Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum: Collectio Lacensis*, vol. II, Fribourg, Br., 1870 ss.

ANATSSI, T.: *Bullarium Maronitarum*, Rome, 1911;

Collectio Documentorum Maronitarum, Livourne, 1924.

— *Bullarium Pontificium S. C. de Prop. Fide*, 5 vol., Rome, Typ. de la Prop., 1839-1842.

— CODIFICATION DU DROIT CANON ORIENTAL:

Fonti, vol. I-XII, XV, Typ. Pol. Vat., 1930 ss.; (Surtout le vol. VIII: *Studi Storici*)

Fontes: (série 2): Typ. Pol. Vat., 1935 ss.

Fontes: (série 3): Typ. Pol. Vat., 1943 ss. (Surtout vol. II: *Acta Innocentii III*).

DE MARTINIS, R.: *Iuris Pontificii de Prop. Fide pars prima*, 7 vol., Rome, 1888-1897; *pars secunda*, 1 vol., Rome, 1899.

— *Collectanea S. C. de Prop. Fide, seu decreta, instructiones, rescripta pro apostolicis missionibus*: éd. I, 1 vol., Rome, 1893; éd II, 2 vol., Rome, 1907.

DE MARTINIS, R.: *Benedicti XIV acta sive nondum, sive sparsim edita*, Naples, 1894.

GASPARRI-SEREDI: *C. I. C. Fontes*, 10 vol., Typ. Pol. Vat., 1923-1947.

HEFELE-LECLERCQ: *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, 19 vol., Paris, 1907 ss.

HEINER, F.: *Benedicti XIV Papae opera inedita*, Fribourg, Br., chez Herder, 1904.

JAFFÉ, PH.: *Regesta Pontificum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum 1198*, éd. 2, 2 vol., Leipzig, 1885-1888; travail continué par A. POTTHAST, jusqu'à l'année 1304, 2 vol., Berlin, 1874-1875.

MAINARDI-COCQUELINES: *Magnum Bullarium Romanum*, 32 vol., Rome, 1733-1762; travail continué par la publication de 19 vol., Rome, 1835-1857.

MANSI, J. D.: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima Collectio*, 31 vol., Rome, 1759-1798; travail continué par L. PETIT et J.-B. MARTIN: vol. 32 à 58, Paris, 1905-1927.

- NILLES, N.: *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in terris coronae S. Stephani*, Innsbruck, 1885.
- WELYKYJ, A. G.: *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*, dans « *Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni* », vol. I, Rome, 1953; vol. II, Rome, 1954.
- A ce premier groupe, on doit adjoindre les Synodes plus récents des communautés orientales, qui n'ont pas encore été publiés dans les Collections.

Rapports entre droit canon latin et droit canon oriental:

- ARNDT, A.: *Die gegenseitigen Rechtsverhältnisse der Riten in der katholischen Kirche*, dans « *Arch. für kath. Kirchenrecht* », 1894, t. 71, pp. 193-238.
- De rituum relatione iuridica ad invicem*, (Analecta Ecclesiastica num. 5), Rome, 1895.
- CAPPELLO, F. M.: *Ius Ecclesiae Latinae cum iure Ecclesiae Orientalis comparatum*, dans « *Gregorianum* », vol. VIII, fasc. 4 (1926), pp. 489-510.
- DAUSEND, H.: *Das interrituelle Recht im Codex Iuris Canonici*, Paderborn, 1939.
- FREY, A.: *Die Riten der Katholischen Kirche in ihrem Verhältnisse zu einander*, dans « *Der Katholik* », 1903, I, p. 506-525; II, pp. 32-45 et 117-140.
- HERGENRÖTHER, I.: *Die Rechtsverhältnisse der verschiedenen Ritus innerhalb der katholischen Kirche*, dans « *Arch. für Kathol. Kirchenrecht* », 1862, t. 7 et t. 8; deux parties dans chaque tome.
- PETRANI, A.: *De relatione iuridica inter diversos ritus in Ecclesia Catholica*, Rome-Turin, Marietti, 1930.
- POSPISHIL, V. J.: *Interritual Canon Law problems in the United States and Canada*, Chesapeake City, 1955.

Ouvrages historiques ou descriptifs:

- ARQUILLIÈRE, H. X.: *Saint Grégoire VII* (Essai sur sa conception du pouvoir pontifical), Paris, 1934.
- ATTWATER, D.: *The catholic eastern Churches*, Milwaukee, 1935.
- BARDY, G.: *L'autorité du siège romain et les controverses du III^e siècle*, Paris, 1924.
- BATTIFOL, P.: *Cathedra Petri* (Etudes d'histoire ancienne de l'Eglise), Paris, 1938.
- BAUR, C.: *Der christliche Orient*, Munich, 1930.
- BELIN, M. A.: *Histoire de la latinité de Constantinople*, éd. 2, Paris, 1894.
- BÉRANGER, L. E.: *Les Ukrainiens catholiques du rit grec-ruthène au Canada*, Québec, 1945.
- BOJAN, C.: *Les Bulgares et le patriarcat oecuménique*, Paris, 1905.
- BRÉHIER, L.: *Le schisme oriental du XI^e siècle*, Paris, 1899.
- CAMODEA dei CORONEI: *L'autonomia ecclesiastica degli Italo-Albanesi delle Calabrie e della Basilicata*, éd. 2, Rome, 1893.
- CHARON, C.: (voir aussi C. KOROLEVSKIJ): *Le XV centenaire de S. Jean Chrysostome et ses conséquences pour l'action catholique dans l'Orient gréco-slave*, Rome, 1909.
- CHEIKHO, L.: *La nation maronite et la Compagnie de Jésus aux XVI^e et XVII^e s.*, Beyrouth, 1923.
- CORSWAREN.: *La liturgie byzantine et l'union des Eglises*, Avignon, 1926.
- COTRONEO, R.: *Il rito greco in Calabria*, Reggio di Calabria, 1902.
- COURET, A.: *La Palestine sous les Empereurs grecs*, Grenoble, 1869.
- DUCHESNE, E.: *Le Stoglav ou les Cent Chapitres*, Paris, 1920.
- DUCHESNE, L.: *Les Eglises Séparées*, Paris, 1894.
- Histoire Ancienne de l'Eglise*, éd. 6, Paris, 1911.
- Origines du culte chrétien*, Paris, 1925.
- DVORNIK, F.: *Les Slaves, Byzance et Rome*, Paris, 1926.
- Lo scisma di Fozio* (trad. italienne des « Edizioni Paoline »), Rome, 1953.
- GATTI C. - KOROLEVSKIJ C.: *I riti e le chiese orientali*, Gênes-Sampierdarena, 1942.
- GAY J.: *L'Italie méridionale et l'Empire byzantin depuis l'avènement de Basile I jusqu'à la prise de Bari par les Normands, 867-1071*, Paris, 1904.

- GUÉPIN A.: *Uu apôtre de l'union des Eglises au XVII s.: saint Josaphat*, Paris-Poitiers, 1898 (2 vol.).
- HERBIGNY M. d': *De Deo universos evocante ad sui regni vitam seu de primaeva Ecclesiae institutione*, Paris, 1920.
L'Anglicanisme et l'Orthodoxie grécoslave, Paris, 1922.
- HERGENRÖTHER I.: *Photius, Patriarch von Konstantinopel*, Regensburg, 1867.
- HOFFMAN H. L.: *De Benedicti XIV latinisationibus*, Cité du Vatican, 1955.
- JANIN R.: *Les Eglises orientales et les rites orientaux*, Paris, 1926.
Les Eglises séparées d'Orient, (Bibl. Cath. des sciences religieuses), Paris, 1927.
- KOROLEVSKIJ C.: *Histoire des Patriarcats Melkites*:
t. II, La période moderne, Rome, 1910;
t. III, Les institutions, Rome, 1911.
- LAMBERTINIS P. De: (= Benoît XIV): *De servorum Dei beatificatione et canonizatione*, Bologne, 1734 ss.
- LEIB B.: *Rome, Kiev et Byzance à la fin du XI s. (1088-1099)*, Paris, 1924.
- LUCHAIRE A.: *Innocent III. La question romaine d'Orient*, Paris, 1907.
Innocent III. Le Concile du Latran et la réforme de l'Eglise, Paris, 1908.
- MACCARONE M.: *Chiesa e Stato nella dottrina di Papa Innocenzo III*, Rome, collection « *Late-ranum* », 1940.
- MARINI N.: *Il primato di S. Pietro e de' suoi successori in S. Giovanni Crisostomo*, Rome, 1919.
- MARTIN V.: *Les Congrégations Romaines*, Paris, 1930.
- MICHEL P.: *L'Orient et Rome. Etude sur l'union*, Paris, 1894.
- NORDER W.: *Das Papsttum und Byzanz*, Berlin, 1903.
- PANAITESCU E.: *Latinità e cristianesimo nell'evoluzione storica del popolo romeno*, Rome, 1923.
- PAPP-SZYLACZY J.: *Enchiridion Iuris Ecclesiae Orientalis Catholicae*, éd. 2, Nagy Varad, 1830.
- PARGOIRE J.: *L'Eglise Byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905.
- PIERLING P.: *La Russie et le Saint Siège*, Paris, 1896.
- QUETIN H.: *Jean Dominique Mansi et les grandes collections conciliaires*, Paris, 1900.
- RABUT E.: *La plus ancienne décrétale*, Paris, 1904.
- RICCIOTTI J.: *Roma cattolica e Oriente cristiano*, Florence, 1935.
- RODOTÀ P. P.: *Dell'origine, progresso e stato presente del rito greco in Italia*, 3 vol., Rome, 1758-1763.
- SIDAROUSS S.: *Des patriarchats. Les patriarchats dans l'Empire Ottoman et spécialement en Egypte*, Paris, 1907.
- SOLOVIEV W.: *La Russie et l'Eglise universelle*, Paris, 1899.
- SOUARN R.: *Memento de théologie morale à l'usage des missionnaires*, Paris, 1907.
Praxis missionaria in Oriente servata, Rome, 1911.
- Statistica, con cenni storici, della gerarchia e dei fedeli di rito orientale*, Cité du Vatican, 1932.
N. B.: travail publié par la S. Cong. Orientale, sans indication d'auteur; l'auteur en est Korolevskij.
- STREIT C.: *Atlas Hierarchicus*, Paderbon, 1913.
- WERNER O.: *Katholischer Missionsatlas*, Fribourg, Br., 1885. (N. B.: traduit en français, l'année suivante, par V. Graffier).
- On ne peut pas oublier les articles publiés dans les divers DICTIONNAIRES et dans les REVUES ou PÉRIODIQUES qui traitent soit de droit canon soit de questions orientales.

CHAPITRE I

LES DIVERS SENS DU MOT RITE

Le mot RITE semble poser un problème difficile, voire insoluble : doublé en langue française par le mot RIT,¹ d'une étymologie incertaine, remontant aux origines même de la langue de Rome, bien connu des classiques latins comme terme de culte, de droit, de poésie, ce mot, après une période de relative désuétude, devait être repris par la littérature ecclésiastique, se faire une place dans le vocabulaire technique de la liturgie et du droit canon et y connaître un singulier destin. On ne voit pas toujours comment retrouver un sens fondamental unique dans les sens très divers que le mot rite peut prendre aujourd'hui.

Il s'agit là, en bonne partie, d'une impression fondée sur l'histoire longue et complexe de ce mot et renforcée par les définitions, plutôt a priori, qu'on s'est habitué à en donner : on définit généralement le mot rite sans tenir compte de toutes ses acceptions... La préoccupation de présenter un tableau d'ensemble des divers sens de ce mot, dans toutes les époques qui s'en sont servies et dans tous les domaines où il est entré, n'est point fréquente ;² pratiquement, l'idée de rite n'a jamais été étudiée que de manière partielle.

Avant de s'engager dans une analyse de l'idée de rite en droit canon, il fallait, dans la mesure du possible, combler cette lacune ; on ne peut pas s'entendre sur la notion canonique de rite sans avoir des idées précises sur les divers sens que le mot rite peut avoir.

Ces sens sont très nombreux ; on se perdrait assurément à vouloir les étudier tous, les analyser et cataloguer ; il faut se contenter de quelques observations générales qui permettent de s'orienter dans l'histoire du mot rite et délimiter les sens de ce mot qui intéressent davantage le droit canon,

¹ En français l'on écrit RITE ou RIT ; d'aucuns voudraient que RITE ait un sens plutôt général d'ordre prescrit dans les cérémonies du culte, tandis que RIT resterait réservé à un ensemble de cérémonies religieuses propres à une Eglise chrétienne déterminée ; beaucoup d'exemples pourraient illustrer cette distinction, mais rien ne la confirme : le *Larousse du XX siècle* n'en dit rien, et ses citations n'en tiennent aucun compte ; le *Litté*, autorité en matière de langue française, dit RITE ou RIT indifféremment, avec un seul pluriel, RITES ; mais il reconnaît que, contre l'usage, on trouve RITS au pluriel.

² DAUSEND, dans son *Das Interrituelle Recht im C.I.C.*, présente un essai de ce genre, pp. 48-58 ; mais il s'occupe surtout de distinctions liturgiques...

déblayant ainsi le terrain pour une étude directe de la notion canonique de rite.

Ainsi posé, le problème des divers sens du mot rite cesse d'être insoluble; il reste tout de même un problème difficile: les documents qui présentent de l'intérêt pour la compréhension de l'idée de rite en droit canon sont très nombreux et cette idée n'est pas un concept philosophique que l'on puisse analyser a priori mais une idée qui s'est formée avec le temps, une notion complexe et imprécise dont il est souvent difficile d'exprimer tout le contenu.

Cette complexité et cette imprécision se trouvent déjà dans le plus ancien parmi les documents connus qui ait donné au mot rite le sens spécial qui fait parler aujourd'hui d'une notion canonique de rite; il s'agit d'un rescrit de Célestin III compilé dans les *Décrétales*. (I, II, 9).

On ne peut pas cependant ne pas s'intéresser aux sens que le mot rite a pu avoir avant ce rescrit; il faut les étudier pour se faire une idée du sens général de ce mot, des évolutions qu'il a subies, des nuances qu'il traîne.

Pour les sens du mot rite qui intéressent plus directement le droit canon, il y a lieu d'insister surtout sur la période allant de Célestin III à la fin du XVI^e siècle; cette délimitation un peu arbitraire se justifie par le fait que la fin du XVI^e siècle produira le premier document pontifical employant dans un même texte des formules, contenant le mot rite, qui n'avaient été jusqu'alors jamais réunies.

A partir du XVII^e siècle, les différents sens du mot rite sont déjà formés; l'histoire de ce mot ne présentera que peu de nouveauté; cette nouveauté consistera d'ailleurs dans l'expression en termes clairs de ce que les formules en usage disaient déjà implicitement.

Quand, au XIX^e siècle, surtout avec Pie IX et le Concile du Vatican, on commencera à discuter du sens du mot rite, il s'agira en fait non plus de l'histoire ou des divers sens de ce mot, mais de théorie, plus ou moins explicite, cherchant à expliquer le concept même de rite en droit canon.

1. - Aujourd'hui le mot rite appartient presque exclusivement au vocabulaire ecclésiastique et fait penser de suite aux cérémonies du culte; des expressions comme rites orphiques, rites chinois, rites maçonniques, partent de l'idée religieuse de cérémonie et semblent n'avoir qu'un sens analogique, voire sacrilège. Mais ce sens du mot rite n'est-il pas trop étroit? Peut-il expliquer tous les emplois que les classiques latins faisaient du mot RITUS ?

On pourrait être tenté de préciser d'abord le sens originaire du mot *ritus*

en remontant à son étymologie, pour penser ensuite à un sens général capable d'expliquer les divers emplois que le mot a connus; ce serait entrer dans un cercle vicieux: ritus n'a aucune étymologie sûre!³

Pour indiquer une possible origine à ce mot, les philologues se sont toujours fondés sur le sens général qui leur semblait devoir lui être attribué; en conséquence, les étymologies qu'ils proposent n'ont aucune valeur absolue; elles peuvent seulement indiquer comment ils comprenaient l'idée générale de rite d'après les textes qu'ils avaient lus.

D'aucuns semblent donner à ritus un sens directement religieux; Louis Lanzi lui assignait ainsi une origine étrusque, ERIETU, terme employé dans les Tables Eugubines et signifiant ministère sacré;⁴ il ne se séparait pas de son époque; un de ses contemporains définissait le mot italien *rito* dans les termes suivants: « Questa parola deriva dal latino ritus che appunto significa maniere, cerimonie, costumanze, termini di religione presso li stessi pagani ».⁵ Aujourd'hui encore ce sens général de coutume religieuse ou de cérémonie du culte n'est pas complètement abandonné puisque l'on avance, comme origine possible de ritus, la racine sanscrite RTAM qui signifie ordre prescrit par la religion...

On est allé plus loin et le mot *ritus* a été rattaché à la magie que beaucoup d'historiens croient inséparable des actes religieux et sociaux de l'ancienne Rome. « In linea generale applicabile a tutte le religioni, per rito s'intende la norma che guida lo svolgimento di un'azione sacra. Questa forma è fissata dalla tradizione religiosa che ne ha da principio sperimentato l'efficacia e che esige sia ripetuta fedelmente affinché la comunicazione tra un individuo o un gruppo e la divinità si attui con efficacia di risultati. Questo concetto di fissità è indispensabile per l'idea genuina di rito ».⁶ C'est précisément cette idée de fixité qui a fait penser à la magie...⁷

Mais rattacher ainsi le mot *ritus* principalement aux actes du culte chez les Romains, surtout comprendre ce mot comme l'on comprend ce culte, c'est certainement hasardeux. Même si le culte des Romains a pris parfois une tournure que l'on pourrait aujourd'hui appeler magique, rien ne prouve que cela puisse rejaillir sur l'idée première de rite; bien plus, les emplois connus du mot *ritus* font douter de son origine religieuse.

Dans l'ancienne Rome, à l'époque historique, *ritus* n'est déjà plus un

³ L'*Enciclopedia Cattolica*, publiée dans la Cité du Vatican, en 1953, le réaffirmait encore; voir au vol. X, le mot RITO.

⁴ *Saggio di linguistica*; voir au mot ritus, dans le *Lexikon totius latinitatis*, de FORCELLINI.

⁵ *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, par Gaetano MORONI; Venise, 1852; le mot rite, au vol. 58.

⁶ *Enciclopedia Cattolica*, 1. c., col. 1.055.

⁷ Cf., dans le *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, l'article sur le mot rite; voir surtout p. 874.

mot d'usage courant; c'est un mot choisi, réservé aux écrivains, qui lui donnent bien, assez souvent, un sens de coutume religieuse et de cérémonie du culte, mais l'accompagnent presque toujours, en ce cas, soit de l'adjectif *sacer*, soit d'un déterminatif désignant l'une des cérémonies du culte romain: *sacri ritus*, *ritus sacrificii*, *ritus sacrorum*, *ritus piandi*...⁸ *Ritus* paraît ainsi avoir un sens plus général et ne prendre l'idée religieuse que de son complément.

Cela paraît d'autant plus évident que *ritus* est souvent employé sans aucune référence à des actes du culte; plus particulièrement, Ovide consacra l'ablatif *ritu* dans le sens de « comme il se doit », « avec succès »;⁹ l'adverbe latin « rite », dont l'usage restera toujours très fréquent, ne semble guère devoir admettre une origine religieuse;¹⁰ les juristes aussi ont connu le mot *ritus* et ne lui donnent, le plus souvent, aucune signification religieuse; le titre II du livre XXIII du *Digeste*, par exemple, s'occupera « de ritu nuptiarum »; l'on chercherait en vain dans les soixante-huit paragraphes codifiés sous ce titre une allusion quelconque à des actes du culte ou à des cérémonies, même non religieuses...¹¹

Tout cela explique bien pourquoi le *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines* a résumé: « Le mot *ritus* ne paraît pas avoir eu en latin un sens aussi limité que le mot français rite, dans lequel domine nettement l'idée religieuse ».¹²

Ces constatations ont amené la grande majorité des linguistes à comprendre de manière plus large le sens fondamental de *ritus*; certains, remontant au grec, ont fait dériver *ritus* de RHYO, variante de RHEO, qui signifie couler; *ritus* serait le cours, la marche, la suite des détails d'une action.¹³ Avec bien d'autres, le Littré a renvoyé au substantif sanscrit RITI, allure, disposition, usage, et au verbe RI, qui signifie aller;¹⁴ Vaniček enfin faisait dériver *ritus* « comme ratus, ratio, reus, de la racine sanscrite RA, qui exprime l'idée de compte, d'appréciation, d'accommodement ».¹⁵

Le mot est trop ancien pour que son origine ne prête pas à discussion;

⁸ Pour l'emploi du mot *ritus* par les classiques latins, voir l'excellent résumé de DAUSEND, I. c., pp. 48-49.

⁹ *Metamorph.*, 15, 93.

¹⁰ PAULUS, Exc. 337: « Quod enim fit rite, id ratum ac rectum est »; VARRON, de Leg., I, VII, 88: « Quod enim fit rite, id ratum ac rectum est; ab eo Accius 'recte perfectis sacris' vult accipi ».

¹¹ Sans mentionner le *Digeste*, le *Lexikon totius latinitatis* expliquera: « Ritus nuptiarum sunt leges de matrimonio ineundo »; voir au mot *ritus*.

¹² Cf. p. 870, au début.

¹³ Voir le *Lexikon totius latinitatis*, I. c.; noter cependant que le sens religieux reste pour Forcellini sinon le sens fondamental, au moins le sens plus strict de *ritus*...

¹⁴ *Dictionnaire de la langue française*, par E. LITTRÉ; Paris, Hachette, 1873; t. IV, p. 1736.

¹⁵ Voir citation et référence dans *Diction. des Ant. Gr. et Romaines*, p. 869, au mot rite.

cependant, des tentatives faites pour remonter à l'étymologie du mot *ritus*, on peut retenir que ce mot exprimait d'abord *l'ordre* dans l'action, *la manière de faire un acte, et non pas l'acte lui-même*; plus tard, l'acte ainsi organisé par le rite semblera devoir être surtout un acte religieux, mais cette limitation ne provient pas du sens fondamental de rite; des exemples sans nombre, pris au cours des siècles, pourraient confirmer que *ritus* déborde largement le cadre des actes du culte.

Il n'en reste pas moins vrai qu'on a souvent tendu à expliquer le rite par le culte; déjà aux dernières de la République Festus écrivait: « Ritus est approbata consuetudo, et praecipue in sacris administrandis »;¹⁶ ce texte n'est pas isolé; on pourrait le rapprocher de certains passages de Servius,¹⁷ de Varron,¹⁸ et d'autres... Vers la fin du VIII^e siècle P. C., Paul Diacre abandonnera l'adverbe « praecipue » pour affirmer tout simplement: « Ritus est mos comprobatus in administrandis sacrificiis ».¹⁹

Cette simplification étonne d'autant plus que le mot rite tend, après Paul Diacre, à élargir encore et à diversifier ses significations, on le trouvera par exemple dans la réponse de *Nicolas I aux consultations des Bulgares* en un sens que l'on ne peut guère rapprocher de l'idée de sacrifice,²⁰ un peu plus tard, il aboutira à des acceptions qui paraîtraient aujourd'hui pour le moins inattendues; du Fresne en rapporte une, avec textes à l'appui, rarement citée: « Ritus, idem quod consuetudo, seu praestatio »; il a lu, dans un document de la fin du XI^e siècle: « stipendia, vel aliquem ritum solvere »; et « Ritus parochiales, praestationes quae a parochis seu curionibus exiguntur »; le document remonte à la moitié du XII^e siècle: « ab eis vel familiis suis nemo ritus parochiales exigat ».²¹

En français aussi, le mot rite a connu, et conservé jusqu'aux XVII^e et XVIII^e siècles, des emplois indépendants de toute idée de cérémonie religieuse; le Littré en cite des exemples. En italien des expressions comme « accludere i documenti di rito » restent très courantes et n'ont aucun rapport avec les actes du culte; l'on pourrait même montrer que *rito*, dans la formule matrimoniale italienne, « dichiarare uniti in matrimonio secondo il rito della santa romana Chiesa », ne signifie guère une cérémonie...

¹⁶ Festus, 289; voir dans le *Lexikon* de Forcellini, l. c.

¹⁷ Ad *Aeneid*, VIII, 836; le *Diction. des Ant. Gr. et Romaines* a essayé de reconstruire ce texte qui a été mal conservé; cf. l. c.

¹⁸ *De leg.*, I, VII, 88; voir dans le *Lexikon* de Forcellini, l. c., et dans la *Real Encyclopädie* de Pauly, au mot rite.

¹⁹ Voir dans le *Lexikon* de Forcellini; ce texte, très connu, semble avoir été l'une des causes de la limitation du sens de rite.

²⁰ MANSI, t. 15, col. 402 ss.; au § X (col. 406) on peut lire: «...et quia judaizare populum compellit ut exteriorem legis ritum revocet...».

²¹ *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*, conditum a Carolo du FRESNE, Domino du Cange; Niort, 1886; voir au mot ritus.

Si on limite le sens fondamental de rite, il devient difficile d'expliquer la diversité des sens que prend ce mot, de retrouver une unité de base sous cette diversité... Il est plus facile de comprendre comment Festus Servius, et d'autres, aidés probablement par les emplois de ritus dans la Vulgate, ont pu faire admettre, par des auteurs qui n'étaient pas toujours des linguistes, la définition simplifiée par Paul Diacre.

Cette définition, que l'on donne encore, du mot rite ne rend pas compte de tous les emplois de ce mot. L'on peut conclure, sans crainte de se tromper, que le rite indique tout d'abord la manière correcte, la manière reconnue de faire un acte, donc la manière traditionnelle aussi, puis l'acte lui-même, religieux, juridique ou social.

2. - Cette manière limitée de définir le rite peut sembler ne pas intéresser l'histoire de ce mot pour la période qui va de Célestin III à la fin du XVI^e siècle: lancé par une *décrétale*, le mot rite prend des acceptions nouvelles, devient un *mot technique dans les rapports de Rome avec les chrétientés d'Orient* et nul ne pense à le définir... Mais ce même mot se fait aussi tout naturellement *une place dans un autre domaine: celui des travaux et des études liturgiques*; il arrivera que l'idée de culte ou de liturgie, que le mot rite suggérait déjà à Festus et à Paul Diacre, prédominera de nouveau, renforcée par l'absence d'une distinction nette entre les deux domaines de la liturgie et des rapports de Rome avec l'Orient... Avant le Concile de Trente, on peut encore parler de formules propres à chacun de ces deux domaines, mais une conséquence inattendue de ce Concile sera de rendre encore plus forte l'impression que le mot rite est avant tout un terme de liturgie.

Célestin III (1191-1198) s'est servi du mot rite dans un sens qui contraste nettement avec la définition limitée qu'on en avait donnée; à partir de l'idée générale de coutume, ce mot prend chez lui un sens nouveau et une valeur toute spéciale: « *Quum secundum regulas ecclesiasticas et sanctorum instituta Pontificum, sacri sunt ordines in certis temporibus conferendi, quidam Graeci episcopi ritus sui et consuetudinis observantiam in Latinos clericos exercentes, eos ad sacros ordines passim provehunt, qui non sunt praeterquam in IV temporibus conferendi... Nolumus autem de cetero commixiones et consuetudines rituum in ordinibus observari...* ».²²

Du point de vue du vocabulaire, rien n'y préparait: les documents pontificaux antérieurs ne s'étaient servis du mot rite que rarement et dans un sens très vague, complètement étranger au sens nouveau que lui donnait Célestin III;²³ l'idée exprimée par le mot rite dans ce rescrit n'est pas nou-

²² X, I, 11, 9.

²³ Voir le texte de Nicolas I^{er} cité plus haut, ou la lettre de Léon IX à Michel Cérullaire et à Léon d'Achrida, au § VI (MANSI, t. 19, col. 636); le mot rite était plutôt rare dans un document pontifical.

velle, mais la manière d'exprimer cette idée par le mot rite y est si sûre qu'on est en droit de se demander s'il n'y a pas lieu de supposer que cet emploi n'était pas nouveau et que des documents plus ou moins contemporains du rescrit de Célestin III, disparus par la suite ou peu connus aujourd'hui, l'avaient déjà introduit.²⁴

On a voulu voir dans cette décrétale le premier document qui se soit servi du mot rite comme « *synonyme d'organisation juridique dans le sens que l'on confond communément avec le sens même d'Eglise* »;²⁵ c'est forcer un peu le texte et y expliquer le mot rite à partir d'une évolution qu'il n'a subie que plus tard.

Pour ne pas courir le risque de fausser l'interprétation de cette décrétale, il faut chercher dans ce qui l'a précédée d'autres textes à mettre en rapport avec elle; à vrai dire, un seul pourra être utilement rappelé; Léon IX, commentant la liberté dont jouissaient les Grecs à Rome, avait écrit à Michel Cérulaire: « ... nullum eorum adhuc perturbatur vel prohibetur a PATERNA TRADITIONE sive CONSUETUDINE »;²⁶ le rapprochement à faire avec l'expression de Célestin III paraît évident: « Quidam Graeci episcopi RITUS SUI et CONSUETUDINIS observantiam in Latinos clericos exercentes... »; *ritus suus et consuetudo* équivaut à *paterna traditio sive consuetudo*; les deux expressions sont identiques.

Pour exprimer ces « traditions » propres aux diverses Eglises, ou aux divers peuples dans l'Eglise, le mot *consuetudo* que les deux papes ont repris, pouvait paraître un terme de droit au sens trop précis; *traditio* aussi avait déjà un objet bien déterminé; *ritus*, par contre, pouvait paraître trop vague, mais, avec du temps, il s'imposera.

Et c'est précisément ce qui étonne dans ce rescrit: pour Célestin III le mot rite semble s'être déjà imposé puisque chez lui le rite apparaît déjà non seulement comme *la manière traditionnelle d'agir d'un peuple*, l'équivalent - un peu plus adéquat - de tradition et de coutume, mais aussi *comme un système organique qui semble presque avoir une vie indépendante de ceux qui s'en servent*: « *nolumus commixtiones et consuetudines rituum in ordinibus observari,...* ».

Il est certain pourtant que cette possibilité de *considérer le rite comme un système ayant une sorte de vie propre* n'est pas consciente chez les papes qui ont suivi immédiatement Célestin III. Innocent III donnera encore au mot rite un sens que seule la « *paterna traditio* » de Léon IX rend bien, mais le mot rite ne sera pas le seul à exprimer cette idée; *consuetudo* ou *mos*

²⁴ Il faudrait chercher dans le bullaire des papes qui se sont occupés davantage de l'Orient à cette époque: Pascal II, par exemple, (1099-1118) et Lucien II (1144-1145).

²⁵ ROBERTI, dans *Nuovo Digesto Italiano*, vol. XI, p. 844.

²⁶ MANSI, t. 19, col. 653, § 29.

le substituent indifféremment: « *secundum morem Graecorum fuerit ordinatus* »;²⁷ « *cum Nos ipsi Graecos nonnisi juxta nostram consuetudinem consecremus* »;²⁸ « *edoceri quoque de sacrificiorum aliorumque sacramentorum ritu per Sedem Apostolicam postulasti, utrum debeas Graecos permittere ut ea exercent more suo, vel compellere ad ritum potius Latinorum. Ad quod fr. t. breviter respondemus, ut eos tamdiu in suo ritu sustineas, si per te revocari non possunt, donec super hoc Apostolica Sedes maturiori consilio aliud duxerit statuendum* ».²⁹

Ce dernier texte prouve assez que l'hésitation n'était pas seulement dans la terminologie; les idées elles-mêmes n'étaient pas claires...

Conservant toujours ce sens fondamental de manière d'agir d'une Eglise, le mot *rite désignera* chez Innocent III et Innocent IV soit une tradition dans son ensemble, comme on l'a déjà vu, soit un simple détail de cette tradition; en ce sens de détail il sera le plus souvent déterminé par l'acte auquel on se réfère: ce sera le « *ritus ungenti per totum corpus* », par exemple; mais on trouvera aussi le mot *rite* au pluriel pour désigner la tradition tout entière; le chapitre 53 du IV^e Concile du Latran parlera des dîmes à payer « *secundum suos ritus* »; et l'on se demandera toujours s'il convient de traduire *ritus* par un autre mot que celui d'*habitude, de coutume*...

Beaucoup plus rarement, on trouvera aussi ce mot, dans la première moitié du XIII^e siècle, dans le sens que lui donnait le Digeste dans le titre « *de ritu nuptiarum* »; Innocent III l'a employé en ce sens (*edoceri de ritu sacramentorum*) et la présentation que fait St. Raymond du rescrit de Célestin III ne peut pas être comprise différemment: « *Graeci a Latinis ordinari non debent, nec e contra, si in ritu ordinandi sunt diversi* »; *ritus ordinandi* n'est ni l'ordination, ni la coutume d'ordonner de telle ou telle manière; Célestin III parlait du temps des ordinations...³⁰

L'hésitation dans le sens du mot *rite*, jointe à l'incertitude sur la manière de traiter les coutumes différentes de celles de Rome, amènera facilement les successeurs d'Innocent III à étendre tellement le sens du *rite* qu'il finira par se confondre avec toute la religion. Déjà en 1232, Grégoire IX écrivait au provincial des Dominicains de Pologne: « *...exstirpatis vitiis, ritus ibi catholicus propagatur* »;³¹ un siècle plus tard, Jean XXII parlera

²⁷ Cf. *Acta Innocentii III*, par Theodosius HALUŠČŮNSKYJ, Typog. Polyg. Vaticana, 1944; volume paru dans la 3e. série des Sources pour la Codification du droit canon oriental; p. 208.

²⁸ *IBID.*, p. 341.

²⁹ *IBID.*, p. 319. Ce texte est un extrait d'un bref au patriarche latin de Constantinople, daté du 2-8-1206.

³⁰ Ces mots de St. Raymond sont pris à l'introduction qu'il met au début du paragraphe qui contient le rescrit de Célestin III; pour le sens même du rescrit, voir le texte cité plus haut.

³¹ Cf. *Documenta Pontificum Romanorum Historiam Ucrainae Illustrantia*, par A. WELYKYJ; vol. I, publié à Rome en 1953, p. 20-21, num. 6.

de *ritus erroneus*, *ritus scismaticus*, et exhortera à revenir au rite de l'Église Romaine.³²

Cette extension du sens du mot rite aura un effet qui, de prime abord, peut paraître curieux : elle agira sur la manière de comprendre les coutumes différentes de celles de Rome ; Grégoire IX exhortait le « roi de Russie », qui avait fait preuve de vouloir se soumettre au Souverain Pontife, à « ritus et mores christianorum Latinorum devote suscipere »³³ ... La confusion des idées menait tout droit à la latinisation !

Dans tous ces emplois du mot rite, les canonistes ne veulent pas toujours voir un sens propre aux rapports de Rome avec l'Orient chrétien, bien distinct de l'acception liturgique ; plus ou moins consciemment, ils ont souvent cru pouvoir tout expliquer par la liturgie.

Il est indéniable que, dans la terminologie ecclésiastique, le mot rite a presque toujours un fond religieux ; la Vulgate déjà, à la suite de quelques classiques romains, en avait fait un équivalent de coutume religieuse, *un synonyme de cérémonie*. C'est ce sens que connaît St. Thomas d'Aquin ;³⁴ à partir du XIII^e siècle, les Souverains Pontifes déterminent presque toujours le mot rite par une cérémonie du culte ; tout cela fera Herman, par exemple écrire : « Usus vero quibus Romani Pontifices hanc vocem applicant, omnes fere ad liturgiam spectant. Sic Innocentius IV loquitur de « ritu seu consuetudine ungenti , in baptizando, per totum corpus », de « antiquo ritu secundum quem patriarcha una cum episcopis et archiepiscopis eius suffraganeis... simul chrisma conficit »...³⁵

Mais un examen plus attentif des documents pontificaux imposent une distinction : rite en liturgie et rite dans les rapports de Rome avec l'Orient sont presque à considérer comme deux mots différents ; ce n'est que vers la fin du XVI^e siècle, après le Concile de Trente, que les deux sens commencent à se confondre.

Rite en liturgie est mis en rapport avec le mot cérémonie et finira par donner l'expression « ritus ac caeremoniae » qu'on trouvera dans un document pontifical traitant des Orientaux seulement dans le cours des dernières années du XVI^e siècle... Rite dans les relations de Rome avec l'Orient est en rapport avec les mots MOS, CONSUETUDO et donnera, dès le IV^e Concile du Latran, l'expression « mores ac ritus » ou l'opposition « more latino... ritu graeco », un peu postérieure, mais dont se servira encore Benoît XIV...

³² *IBID.*, p. 60 et 61, num. 40 et 41.

³³ *IBID.*, p. 19-20, num. 5.

³⁴ II^a - II^{ae}, q. 10, art. 11: ritus infidelium judaeorum...

³⁵ *Orientalia Christiana*, 1933 (vol. 32), num. 89, p. 97. Herman cite la *Collectio Lacensis*, mais on peut trouver ces textes, pris à la Constitution « *Sub Catholicae* », 6-3-1254, dans l'*Enchiridion Symbolorum* de DENZINGER aux numéros 449-450.

La formule « *ritus ac caeremoniae* » n'intéresse cette étude qu'à partir du moment où elle trouvera place dans des documents adressés à des Orientaux; c'est de *ritus*, mis en rapport avec *mos*, *consuetudo*, qu'il s'agit ici.

Pour se rendre compte que ce rite ne peut pas être expliqué par la liturgie, l'on peut partir, tout comme fait Herman dans le passage cité plus haut, de l'acte qui détermine le rite; il faut seulement se garder de vouloir expliquer le mot rite par son complément sous peine de ne pas rendre compte du mot lui-même; des expressions comme « *ritus ungenti* », « *ritus secundum quem patriarcha... chrisma conficit* » ne peuvent pas se traduire par onction, confection du saint-chrême; il faut traduire aussi le mot rite et dire: « la coutume d'oindre tout le corps », « la coutume selon laquelle le patriarche... fait le saint-chrême ». Dans ces expressions l'idée liturgique ne vient pas du mot rite mais de ce qui le détermine; il n'est guère difficile d'opposer aux citations qui précèdent d'autres textes qui déterminent le mot rite par des actes ou des obligations n'ayant aucun rapport avec la liturgie; le IV^e Concile du Latran, par exemple, rappelait, dans un texte déjà cité, que les dîmes doivent être payées par les fidèles « *secundum suos ritus* »; les dîmes ne font pas partie de la liturgie!

Cependant, au lieu de s'attacher à des textes isolés, on aurait avantage à essayer une considération d'ensemble; il suffira pour autant de se rapporter au Chapitre IV du IV^e Concile du Latran: « *Licet Graecos in diebus nostris ad oboedientiam Sedis Apostolicae revertentes, fovere ac honorare velimus, mores ac ritus eorum, in quantum cum Domino possumus, sustinendo, in his tamen illis deferre nec volumus nec debemus, quae periculum generant animarum et ecclesiasticae derogant honestati* ». ³⁶ Il ne saurait être question d'opposer ici *ritus* à *mores* et de voir en *ritus* des actes du culte tandis que *mores* désigneraient des coutumes juridiques ou sociales; Innocent III, qui fut l'âme de ce Concile, ne distinguait pas entre *ritus* et *mos*, et pareille distinction ne trouverait aucun fondement dans le contexte. Si l'on voulait indiquer quelques *mores ac ritus*, il suffirait de continuer la citation du même texte: « *Postquam enim Graecorum ecclesia cum quibusdam complicibus et fautoribus suis ab oboedientia Sedis Apostolicae se subtraxit, in tantum Graeci coeperunt abominari Latinos, quod inter alia, quae in derogationem eorum impie commitebant, si quando sacerdotes Latini super eorum celebrassent altaria, non prius ipsi sacrificare volebant in illis, quam ea tanquam per hoc inquinata lavissent; baptizatos etiam a Latinis ipsi Graeci rebaptizare praesumebant; et adhuc, sicut accepimus, quidam hoc agere non verentur* ». ³⁷ Ce sont là des rites que les Pères du Concile n'étaient pas dis-

³⁶ DENZINGER, num. 435.

³⁷ DENZINGER, num. 435.

posés à maintenir! Ils se montraient, par contre, disposés à distinguer en d'autres *mores ac ritus*. Ce n'est pas difficile de savoir lesquels: on peut les trouver catalogués par Photius comme points de divergence entre Rome et Constantinople;³⁸ des détails donnés par des documents pontificaux peuvent être trouvés dans la lettre de Léon IX au patriarche Michel Cérulaire et à Léon d'Achrida³⁹ ou, mieux encore, dans la réponse de Nicolas I^{er} aux consultations des Bulgares, qui date du temps même de Photius.⁴⁰

Ces *mores ac ritus* du IV^e Concile du Latran pourraient être compris comme « les particularités des Grecs »; cette manière de traduire reste imprécise mais présente l'avantage de ne rien ajouter aux documents historiques... Ces rites « particuliers » peuvent être des détails liturgiques comme des détails de n'importe quel autre secteur de l'activité ecclésiastique; le mot particularité doit suggérer bien moins une identité dans la manière de faire des autres que l'attachement des Grecs à leur propre manière; le mot rite suggère ici l'idée de divergences...

A partir de Grégoire IX le sens du mot rite commence à prendre une extension trop vaste; les documents le plus solennels sembleront même l'éviter. Ainsi, en 1439, le Concile de Florence l'ignore presque; le décret pour les Arméniens s'en servira une fois, mais l'on serait bien embarrassé d'en devoir y préciser le sens: « ...ab eis acquirate inquirentes eorum fidem tam circa divinae unitatem essentiae et divinarum personarum trinitatem, quam domini nostri Jesu Christi humanitatem et septem sacramenta, et alia ad fidem orthodoxam et *ritus* universalis Ecclesiae pertinentia »;⁴¹ le Concile de Florence dit *mos* ou *consuetudo* là où un moderne s'attendrait à trouver le mot rite.⁴²

Cependant, du XIII^e siècle jusqu'au Concile de Trente l'on trouve encore des documents ecclésiastiques traitant des Orientaux qui se servent du mot rite dans un sens moins vague; pour bien comprendre ces textes, il faudra toujours revenir aux considérations faites plus haut: la liturgie ne les explique pas; il s'agira de la tradition orientale, de la manière de faire des Orientaux et la liturgie n'en constitue qu'une partie. Au II^e Concile de Lyon (1274), le mot rite, dans la profession de foi de Michel Paléologue, ne saurait être limité à des considérations liturgiques; il désigne tou-

³⁸ On discute aujourd'hui le cas de Photius; voir à ce sujet, F. DVORNIK, *Lo scisma di Fozio*, traduction italienne des Edizioni Paoline, Rome, 1953; voir aussi les *Fonti de la Codification du droit canon oriental* (série D), vol. VIII, p. 173 num. 4 et p. 193.

³⁹ MANSI, t. 19, col. 635-656.

⁴⁰ MANSI, t. 15, col. 402 ss.

⁴¹ *Fontes C.I.C.*, vol. I, num. 52, p. 72, § 3.

⁴² Voir par exemple le § rapporté au num. 692 de DENZINGER: « Item in azymo sive fermentato... unumquemque scilicet juxta suae Ecclesiae sive Occidentalis sive Orientalis *consuetudinem* ».

tes les coutumes particulières des Grecs: « Confitentes vero haec, et approbantes, et acceptantes, et promittentes observare, ut superius dictum est, rogamus Magnitudinem vestram, ut Ecclesia nostra dicat sanctum Symbolum, prout dicebat hoc ante schisma, usque in hodiernum diem, et quod permaneamus *in ritibus nostris*, quibus utebatur ante schisma; qui scilicet *ritus* non sunt contra supradictam fidem, nec contra divina praecepta, nec contra vetus, et novum Testamentum, nec contra doctrinam sanctorum generalium Conciliorum, et sanctorum receptorum per sancta Concilia quae celebrata sunt a spirituali dominatione Ecclesiae Romanae ».⁴³

Le 6-9-1448, après le Concile de Florence, Nicolas V écrira aux Latins de Constantinople: « Pervenit ad aures nostras, quod in locis, quae catholicis in Graecia subjecta sunt, multi catholici, unionis praetextu, ad Graecos impudenter transeunt ritus. Mirati admodum sumus, mirarique non desistimus, nescientes, quid sit, quod eos a consuetudine, ac ritibus, in quibus nati, enutritique sunt, in alienigenarum ritus transposuit: nam, etsi laudabiles Orientalis Ecclesiae ritus sint, non licet tamen Ecclesiarum ritus permiscere, neque id unquam Sacrosancta Synodus Florentina permisit ».⁴⁴ On pourrait discuter cette terminologie et relever que Nicolas V fait suivre *consuetudo* au singulier de *ritus* au pluriel... Il faudrait peut-être y voir une conséquence de la confusion entre ritus-paterna traditio et ritus-points de divergence... Il importe davantage de souligner l'insistance avec laquelle Nicolas V rattache les rites à un peuple déterminé; ses expressions en cela, quoique légèrement modifiées quant au sens, font encore partie des expressions canoniques consacrées: ad graecos ritus transire, ecclesiarum ritus permiscere... Quant à donner à ce texte explication liturgique, il ne faut pas y songer: il s'agissait de célibat ecclésiastique.

Dans la constitution de Léon X « *Accepimus nuper* », du 26-5-1521, le rite se précise comme tout un système de vie chrétienne, mais la terminologie n'a pas encore choisi entre *ritus*, *mos* et *cosuetudo*; cette constitution dit indifféremment: « iuxta antiquam ipsorum consuetudinem », « graecos mores », « ritum graecorum »; on aurait pourtant beau jeu à y montrer l'impossibilité de réduire le rite à la liturgie: parmi les *ritus et observantiae* Léon X énumère le célibat ecclésiastique et l'obligation pour les prêtres grecs de porter la barbe; il s'occupe aussi des « viduae presbyterorum et clericorum graecorum *in castitate iuxta ritum graecorum viventes* »...⁴⁵

Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi, dans les rapports de Rome avec l'Orient, le rite, considéré soit comme un ensemble de particularités

⁴³ *Fontes C. I. C.*, vol. I, num. 35, p. 34.

⁴⁴ RAINALDI, an 1449, num. 10; cf. « *Allatae sunt* », § 20.

⁴⁵ Voir le texte de cette Constitution dans l'*Enchiridion*... de PAPP-SZILACYI, Ire édition, p. 367-380.

soit comme un détail singulier, ne peut pas être réduit à la liturgie : l'ensemble de cérémonies religieuses qui constituent une liturgie n'était nullement en cause avant le Concile de Trente ; la liturgie latine elle-même était beaucoup moins unifiée qu'aujourd'hui. Quand le rite avait pour objet un détail liturgique, il ne le considérait que sous l'aspect de la foi, des moeurs ou de la validité des sacrements ; le cas des azymes, par exemple, le montre bien : les Grecs ne voulaient pas reconnaître comme valide la consécration du pain non fermenté...

Cette perspective change avec le Concile de Trente : quand les protestants discutaient les rites de l'Eglise, c'était la nécessité même des cérémonies du culte qui entraînait en cause ; il leur semblait que, dépouillant la pratique chrétienne de ses cérémonies traditionnelles, ils mettaient l'homme plus directement en contact avec Dieu. En condamnant ces idées, le Concile de Trente traitera souvent des cérémonies religieuses ; il se servira du mot rite et le mettra en pleine lumière dans son sens liturgique.

Par ailleurs, les Pères du Concile avaient dans leur programme une réforme liturgique qu'ils ne pourront pas achever ; mais avant de se séparer (1563) ils demanderont au Souverain Pontife de vouloir bien s'en charger ; en exécution de ce désir, Pie V corrigera le Missel et le Bréviaire et les imposera - avec certaines réserves - à l'Eglise latine ; cela aussi contribuera à une plus grande confusion entre rite et liturgie.

Directement, les sens liturgiques que le Concile de Trente donne au mot rite n'intéressent guère les rapports de Rome avec les Orientaux ; mais l'influence de ce Concile fut si grande que sa manière de comprendre le mot rite finit par prévaloir dans presque toutes les définitions qu'on en donnait ; d'autre part, des textes entiers de ce Concile furent repris dans des documents adressés à des Orientaux... Avant la fin du xvi^e siècle, la distinction entre *mores ac ritus* et *ritus et caeremoniae* aura beaucoup perdu de sa valeur.

Pour le sens exact que le Concile de Trente donne au mot rite, on n'a pas encore fini de discuter.

Au xviii^e siècle, le Dictionnaire de Macri disait : « *Caeremoniae, iuxta Sacrum Concilium Tridentinum, est ipsa actio; ritus autem est modus praescriptus quo ipsa actio sacra facienda sit* ». ⁴⁶ Cette distinction est-elle vraiment fondée ? Macri se référait peut-être au canon 9 de la session XXII : « *Si quis dixerit, Ecclesiae Romanae ritum, quo submissa voce pars canonis et verba consecrationis proferuntur, damnandum esse...* » ; ⁴⁷ le Concile de

⁴⁶ DOMINIQUE MACRI, *Hierolexikon, sive Sacrum Dictionarium...* Venise, 1712; au mot *Caeremonia*.

⁴⁷ DENZINGER, num. 956

Trente reprendrait ainsi, en liturgie, le sens fondamental du mot rite : manière reconnue de faire un acte... Mais dans la même session, le chapitre 5, qui prépare le canon 9, emploie *ritus* en un pluriel qui ne paraît pas pouvoir admettre la distinction de Macri : « ... propterea pia mater Ecclesia ritus quosdam, ut scilicet quaedam submissa voce, alia vero elatiore in Missa pronuntiantur, instituit ». ⁴⁸

En fait, les auteurs discutent encore de l'opposition entre rite et cérémonie ; l'explication de Vermeersch-Creusen, par exemple s'éloigne sensiblement de celle de Macri : « Ritus et caeremonia, (si ea distinguere volueris) ita discriminari possunt, ut ritum dicas substantialem, intimam, praecipuam cultus publici ordinationem, caeremoniis vero magis accidentales, exteriores, secundarias partes designes ». ⁴⁹

Pour préciser le sens du mot rite dans le Concile de Trente, comme partout ailleurs, il faudra toujours revenir au contexte ; il faut étudier chaque cas pour savoir si l'expression rites et cérémonies équivaut à un seul mot, ou si chaque mot y a un sens propre ; le rite pourra être toute une cérémonie, ou une partie de la cérémonie ; ce tout ou cette partie se compose de prière et d'action ; le rite pourra être l'ensemble, ou l'action sans les prières, ou les prières sans l'action, ou même, comme l'explique Macri, se distinguer et des prières et de l'action pour désigner seulement la manière prescrite pour l'accomplissement de cet ensemble prières-action.

La liturgie a consacré définitivement le mot rite comme un terme du vocabulaire du culte. ⁵⁰ Dans ce sens, le mot a eu des dérivés dont le plus courant matérialise un peu les choses puisqu'il désigne un livre : le rituel ; un autre dérivé du mot rite rappelle opportunément que les querelles protestantes ont servi à l'étude des rites, au sens liturgique du mot : le ritualisme indique, dans les Eglises protestantes, la tendance de ceux qui cherchent à augmenter l'importance des cérémonies religieuses.

Cet aspect liturgique du rite devait être encore renforcé par Pie V ; l'effort dans l'unification des liturgies latines devait opposer, parmi les Latins, le « rite de l'Eglise de Rome » aux autres rites ; ⁵¹ cela donnait au mot rite un sens précis d'ensemble de cérémonies religieuses qui a eu beaucoup d'influence, par la suite, sur la manière de comprendre le mot rite quand il s'agit des Orientaux. Il serait difficile de préciser si, avant Pie V, le mot rite avait déjà été employé dans ce sens, mais après lui ce sens devient rapidement très courant ; au début du XVIII^e siècle, Macri, qui renvoie

⁴⁸ DENZINGER, num. 943.

⁴⁹ *Epitome Iuris Canonici*, Mechliniae-Romae, ed. 7^a, t. I, p. 64.

⁵⁰ C'est dans ce sens que l'on dit : Congrégation des Rites.

⁵¹ Cf., entre autres, Pie V, const. « *Sanctissimus* », du 28-3-1566 ; voir dans *Fontes C. V. C.*, vol. I, num. 110, pp. 196-197.

au mot cérémonie quand il traite du mot rite, écrira à propos de Mozarabico: « Così chiamato certo *rito sacro* osservato in alcune chiese della Spagna ». ⁵²

On ne soulignera jamais assez comment les acceptions liturgiques n'intéressent pas, en soi, le rite dans les rapports de Rome avec l'Orient.

Longtemps après le Concile de Trente, en 1595, l'Instruction Clémentine, longuement étudiée, consacra définitivement le mot rite dans un sens qui n'est pas liturgique et auquel on pourrait rapporter des définitions canoniques modernes comme celle de Cance: « Système liturgique et disciplinaire auquel se rattachent les personnes dans l'Eglise ». ⁵³

Sous Pie IV et Pie V le rite avait déjà pris une sorte de personnalité distincte et fini par désigner une tradition dans son ensemble, considérée comme un système de lois ayant une vie propre et dont on peut théoriquement traiter indépendamment du peuple qui s'en sert; Pie IV parlait ainsi de « *ritus graecanicus* », Pie V de « *ritus graecus* ». ⁵⁴ Le § 5 de l'Instruction Clémentine dira: « *Maritus latinus uxoris graecae ritum non sequatur. Latina uxor non sequatur ritum mariti graeci. Graeca uero uxor sequatur ritum mariti latini. Quod si id fieri non possit, quisque conjugum in suo ritu, Catholico tamen, manere permittatur. Proles sequatur patris ritum, nisi praevaluerit mater latina* ». ⁵⁵

Mais des textes du Concile de Trente trouveront place dans des documents adressés à des Orientaux. En 1575, Grégoire XIII impose aux Grecs qui viennent à l'unité de l'Eglise une formule de profession de foi qui, à côté d'une partie du décret du Concile de Florence pour l'union des Grecs, reprend tout un long passage de la profession de foi tridentine; on y lit notamment: « *Receptos quoque et approbatos Ecclesiae Catholicae ritus, in supradictorum omnium sacramentorum solemnibus administratione recipio et admitto* ». ⁵⁶ Le mot rite entrant ainsi, en un sens clairement liturgique, dans les rapports de Rome avec l'Orient. Le 23-12-1595, quelques mois après l'Instruction Clémentine, Clément VIII approuvait l'union de Brest-Litowsk conclue entre Latins et Ruthènes; il y parlait bien de rite comme de tout un système de vie chrétienne, mais, pour la première fois dans un document

⁵² *Notizia dei Vocaboli Ecclesiastici*, Venise, 1732.

⁵³ A. CANCE, *Le Code de droit canonique*, Paris, Gabalda, 1929; vol. I, p. 122, num. 117.

Pour l'Instruction Clémentine, voir étude et références dans les *Fonti* de la codification du droit canon oriental, vol. VIII, p. 249.

⁵⁴ Cf. les constitutions « *Romanus Pontifex* », du 16-2-1564 et « *Providentia Romani Pontificis* » du 20-8-1566.

⁵⁵ Voir *Fontes C. I. C.*, vol. I, p. 345.

⁵⁶ Voir DENZINGER, num. 1083-1085; Denzinger met bien en lumière la fusion des textes des deux Conciles.

de Rome traitant des Orientaux, il se servait de la formule « ritibus et caeremoniis ». ⁵⁷ La distinction des deux domaines dans lesquels évoluait le mot rite ne trouvait plus de justification dans les textes officiels!

3. - Le mot rite vivra ainsi, à partir du XVII^e siècle, une histoire curieuse.

Son acception générale, indépendante de toute idée de liturgie et de relations de Rome avec l'Orient, tendra à disparaître; en français, il deviendra de plus en plus rare, en ce sens; l'italien s'en sert encore pour dire, par exemple, *preghiere di rito, cerimonia di rito, documenti di rito...* Mais rito suggère dans ces expressions une idée d'ordre prédisposé, de fixité, qui semble provenir de l'ordre prédisposé et sacré qui doit régner dans les cérémonies religieuses... On a insisté sur cette idée d'ordre préétabli au point de vouloir retrouver des éléments de magie dans les origines même du mot rite.

L'acception liturgique du mot rite a peu évolué après le Concile de Trente; son sens exact reste discuté et il faudra toujours recourir au contexte pour le préciser. L'idée d'ensemble de cérémonies religieuses, qui permettait à Pie V d'opposer le rite de l'Église de Rome à des rites comme l'ambrosien ou le gallican, a donné à ce mot une acception nouvelle: l'étude des liturgies anciennes a amené les historiens à des regroupements basés sur l'évolution même de ces liturgies, parfois seulement sur la langue employée par elles; ces groupes ou familles liturgiques ont aussi pris le nom de rite; Benoît XIV parlait déjà de rite grec, syriaque, copte et arménien; ⁵⁸ l'on parle aujourd'hui de famille liturgique et de rite princeps, sans bien distinguer les deux concepts. ⁵⁹

L'idée liturgique dans le sens du mot rite deviendra de plus en plus envahissante; on cherchera à tout expliquer dans le rite par la liturgie, on finira même par se plaindre des Orientaux qui, dans l'idée de rite, joignent à la liturgie d'autres éléments... ⁶⁰

Cependant un sens du rite continuera à évoluer de manière naturelle, sans aucun rapport intrinsèque avec l'acception liturgique, dans les rela-

⁵⁷ Voir la compilation des documents pontificaux concernant les Ukrainiens, par A. Welykyj, déjà citée; vol. I, pp. 236-243; cf. surtout pp. 237, 238, 242.

⁵⁸ Cf. « *Allatae sunt* », du 26-7-1755, § 3; voir dans *Fontes C. I. C.*, vol. II, p. 457.

⁵⁹ Dans ce sens, plus ou moins clair, de famille liturgique, le canon 303 § 1, 1^o, du « de Significatione Verborum » pro Ecclesia Orientali, nomme cinq rites orientaux.

⁶⁰ Cf. KOROLEVSKIJ, dans les *Sources pour la codification du droit canon oriental*, série I, vol. VIII, p. 14, n. 9: « Per rito s'intende soltanto la liturgia e le regole che costituiscono la norma nella celebrazione dei divini uffici, del Ssmo. Sacrificio dell'Eucharistia e nell'amministrazione dei Sacramenti ed altre funzioni sacre. Ma moltissimi Orientali, specialmente Asiatici, confondono sotto la parola rito una quantità di altre cose: vi intendono il diritto canonico, qualche cosa di diritto civile, e perfino la propria nazionalità, se non sempre la cittadinanza ».

tions de Rome avec les Orientaux; on ne s'en apercevra pas et on dira que le mot rite pose un problème insoluble...

L'idée que Léon IX exprimait par la « paterna traditio » et que Célestin III indiquait par rite ou coutume se concrétise et se précise avec et après l'Instruction Clémentine; *consuetudo* et *mos* seront de moins en moins employés en ce sens; le mot rite s'imposera.

Les relations de Rome avec les Orientaux et les retours des Orientaux à la communion romaine se faisant de plus en plus nombreux, le mot rite trouvera un emploi chaque jour plus fréquent et servira à indiquer le mode propre à ces catholiques non-latins - unis à Rome, comme l'on dit encore - de pratiquer le christianisme. Ces manières différentes de vivre le christianisme dans l'unité de l'Eglise Catholique,⁶¹ qui semblent expliquer la décrétale de Célestin III, qui avaient déjà expressément servi de fondement au IV^e Concile du Latran pour une distinction entre les fidèles,⁶² qui avaient été énergiquement rappelées par Nicolas V au lendemain du Concile de Florence,⁶³ continuent à être le fondement d'une division administrative des fidèles catholiques. Cette division avait déjà provoqué beaucoup de querelles, quand, au début du XVII^e siècle, le Souverain Pontife dut intervenir encore dans une lutte de ce genre: Urbain VIII chercha à limiter sinon empêcher complètement, le passage des Ruthènes au rite latin.⁶⁴

Cette idée de passage d'un rite à un autre devait influencer sur le sens du mot rite; aujourd'hui on voudrait traduire rite par communauté, ou groupe de fidèles, dans les expressions comme *transire ad alium ritum*, *pertinere ad ritum*,⁶⁵ si l'on se souvient que Nicolas V disait « ad graecos ritus transire », on voit sans peine que cette traduction ne s'impose pas; le rite auquel on passe peut continuer à signifier la « tradition » à laquelle on s'oblige.⁶⁶

Avec les nombreux passages d'un rite à un autre l'ancienne manière de désigner les fidèles par un qualificatif national ou ethnique (Latini, Graeci, Armeni...) perd toute efficacité; ces qualificatifs cessent de désigner adéquattement la manière de vivre des fidèles dans l'Eglise puisque des Grecs et des Arméniens suivent le rite latin; encore une fois on aura recours au mot rite et dès le XVII^e siècle des expressions comme *episcopi graeci ritus* ou *fi-*

⁶¹ Graece vivere, latine vivere, sont des expressions qui dureront au moins jusqu'à Benoît XIV.

⁶² Cap. IX: « Quoniam in plerisque partibus intra eadem civitate atque dioecesim permixti sunt populi diversarum linguarum, habentes sub una fide varios ritus et mores... »

⁶³ Vide supra.

⁶⁴ Cf. *Collectio Lacensis*, vol. II, p. 602-604; MICHELS, dans son *Principia Generalia de Personis in Ecclesia*, donne un bon résumé de toute la question; voir la 2^e édition, publiée à Tournai, en 1955, par Desclée & Co., p. 316-323.

⁶⁵ Cf. HERMAN, dans *Orientalia Christiana*, 1. c., p. 104: « 5. persona moralis seu corpus quod tali universitate legum et consuetudinum regitur... c. 98: pertinere ad ritum, transire ad ritum ».

⁶⁶ Dans « *Pervenit ad aures* », voir supra.

deles ritus orientalis deviennent tout à fait courantes... Dans l'*Etsi Pastoralis*, Benoît XIV réunira les deux manières de dire : « Graeci et Albanenses graeci ritus », mais longtemps avant lui, l'Instruction Clémentine disait déjà : « Graeci et Albanenses graeco ritu viventes »...

Dans les rapports de Rome avec les Orientaux, le mot rite commencera ainsi à se substituer au mot nation qu'il finira par remplacer complètement; au XIX^e siècle, dans les réponses aux commissions qui préparaient le Concile du Vatican, le Patriarche Maronite écrira : « ... ed infatti non vi è alcun rito cattolico, che non faccia di tanto in tanto degli adepti in gran numero del suo rito scismatico, o eretico, non solo, ma anche noi Maroniti che non abbiamo ne eretici, ne scismatici del nostro rito... »;⁶⁷ et le Patriarche Melchite : « Egli è certo che ciascuno dei riti componenti la Chiesa cattolica ha dei propri abusi,... » « la mancanza d'un gius canonico proprio, e conformi agli usi di ciascun rito... ».⁶⁸ Un siècle avant eux, Benoît XIV trouvait déjà le mot nation inadéquat, et le complétait par le mot rite : « Monasterium porro monialium in Kesruano erectum a Graeco-Melchitis pro puellis suae nationis, et ritus, ante omnia declaramus eidem Graeco-Melchitarum nationi iure proprietatis acquisitum esse; ita ut puellae alterius cuiuscumque ritus, et nationis nullatenus quacumque de causa in eodem deinceps admitti possint... ».⁶⁹

Cet emploi spécial et extrême du mot rite au sens de communauté s'explique facilement : le mot nation se précisait trop en un sens politique; la nationalité commençait à se confondre avec la citoyenneté; pour substituer *natio*, on n'avait pas encore pensé au mot *communitas*, qui, en ce sens, attendra bien 1957 pour faire une timide apparition dans un document officiel du Saint-Siège;⁷⁰ des périphrases comme « Eglise de tel rite » ne sont pas toujours faciles à employer et prêtent souvent à confusion...⁷¹

Dans cette évolution qui fait du rite la nation, ou la communauté, une nuance linguistique a dû certainement agir; l'expression « *episcopi graeci ritus* », par exemple, demeure imprécise en latin; la traduction française oblige à préciser; si l'on dit : « évêques DE rite grec », sans article, le mot rite continue à désigner le « système liturgique et disciplinaire »; mais quand on dit : « évêques DU rite grec », le rite commence à n'être plus le système pour devenir la communauté... La langue italienne, qui a servi à la

⁶⁷ MANSI, t. 49, col. 190.

⁶⁸ IBIDEM, col. 200.

⁶⁹ *Demandatam*, § 22, voir *Fontes C. I. C.*, vol. I, p. 802.

⁷⁰ Voir le prologue au Motu Proprio « *Cleri Sanctitati* », qui promulgua le « *De ritibus orientalibus et de personis pro Ecclesiis Orientalibus* ».

⁷¹ Ainsi Benoît XIV emploie des formules, qui, pour être précises, deviennent compliquées : « *Missale chaldaicum iuxta ritum Ecclesiae nationis Maronitarum* »; voir au ch. VII, num. 5 du *de Ritibus*, dans FR. HEINER, *Benedicti XIV Papae opera inedita*, Fribourg, Herder, 1904.

rédaction de beaucoup de documents officiels de l'Église, rend bien cette nuance.

Le sous-entendu national dans l'idée de rite a fait prendre au mot rite un sens nouveau; le rite grec s'est subdivisé en une série de rites: ruthène, melchite, roumain... qui, pris en considération par le droit canon, rendent encore plus difficile la définition exacte du rite; ces subdivisions ne cadrent plus avec les anciennes dans lesquelles les différences liturgiques, restant parallèles aux différences disciplinaires, pouvaient paraître servir de base à la division des fidèles dans l'Église.

Que signifiait exactement le mot rite dans ces textes où il finit par se substituer au mot nation? Il n'est pas facile de le dire!

Au xvi^e siècle, Pie V, supprimant tous les privilèges que l'on dirait aujourd'hui de biritualisme, paraît y voir surtout la liturgie;⁷² aux xvii^e et xviii^e siècles, la séparation liturgique, qui continue rigoureuse, semble mener à la même conclusion.⁷³ Contre cette manière de voir l'on pourrait citer des auteurs comme Albizzi qui comprenaient le rite de manière beaucoup plus large: « Appellatione autem ritus continentur non solum ieiunia, et Missarum celebrandarum caeremoniae, sed quicumque officiorum recitandorum ordo, solemnitates, ac dies festi Iesu Christi, Immaculatae semper Virginis Mariae, ac reliquiae sanctorum hoc vel illo die, secundum Orientalis Ecclesiae decreta, sacrarum vestium formae, habitus religiosorum, sacramentorum administratio, mortuorum sepeliendorum modus, vitae ratio a Sacr. Conciliorum, Patrumque canonibus constituta, mores et consuetudines ecclesiasticae; et hos ritus Alumnis Collegiorum Graecorum per Europam constitutorum servandos proponit ».⁷⁴

Mais la lecture suivie des textes de ces siècles montre bien que le rite dans les affaires orientales et le rite en liturgie n'étaient pas clairement distingués. En dépendance directe des travaux de Benoît XIV, le *traité* consacré aux « Sacris Christianorum Ritibus » dans la *Theologia Moralis Universa* de Gabriel ANTOINE, S. J.,⁷⁵ ne fait point de distinction; il commence dans le sillage du Concile de Trente et parle du rite comme s'il s'adressait à des protestants, faisant du rite simplement une cérémonie du culte;⁷⁶ puis passant expressément à parler des Orientaux, il explique: « Ritus nomine

⁷² « *Providentia* », du 20-8-1566; voir dans *Fontes C. I. C.*, vol. I, p. 204-205.

⁷³ Voir tout le ch. II du *de Ritibus*, de Benoît XIV; o. c.

⁷⁴ FR. ALBIZZI, *De Inconstantia in Iure admittenda vel non*, Amsterdam, 1683; traité de *Inconstantia in fide*, ch. XXX, num. 328, p. 300.

⁷⁵ Cette oeuvre d'Antoine a été rééditée par Ph. Carboneano puis par le Conventuel Minorita; le traité sur les rites est déjà complet dans l'édition de Carboneano, Bologne, 1763.

⁷⁶ Voir le ch. IV par exemple.

intelligimus disciplinam Ecclesiae auctoritate stabilitam vel usu et consuetudine eadem auctoritate comprobata». ⁷⁷

Pour sortir de cette confusion il fallait analyser la notion de rite; cette analyse n'a pas été faite au XVIII^e siècle.

Au XIX^e siècle, Pie IX essaiera de préciser le contenu de l'idée de rite; il semblera le réduire à la liturgie, expressément opposée à la discipline. ⁷⁸

La note B au schéma de constitution *de Ritibus*, préparé pour le Concile du Vatican, - et qui n'a pas été officiellement étudié - reconnaîtra implicitement que la position de Pie IX ne concordait pas avec l'histoire du mot rite: « Itaque ritus nomine tam venire possunt mores recepti in sacrorum celebratione, seu in culto externo, quam mores universi qui religionem respiciunt. Primo sensu ritus vocabulum comprehendit liturgicam solam disciplinam, quaeque illi nectuntur, uti festa et ieiunia, secundo extendi posset ad canones, hoc est ad leges omnes, quibus sacra praesertim hierarchia regitur. Iuvat quosdam hoc altero sensu uti, atque ita utramque orientalium eorum disciplinam, canonicam et liturgicam exhibere uti a Romanis Pontificibus quin et a conciliis generalis probatam, imprimis vero a Benedicto XIV; quod profecto non minus alienum a veritate est, quam inopportunist et periculosum. Proinde, ne qua verborum aequivocatio suboriatur, necesse fuit monere quo sensu vox ista ritus a Concilio Vaticano adhibeatur, eiusque obiectivam significationem determinare, quod factum est in schemate, dum dicitur liturgica disciplina circa sacrosancti sacrificii celebrationem, sacramentorum administrationem, divinarum laudum personationem, festa atque ieiunia, omnemque divini cultus ordinationem versari ». ⁷⁹

Cette note prétendait délimiter le sens du mot rite et le texte préparé pour le Concile du Vatican essayait de corriger des expressions depuis longtemps courantes; l'on y tentait ainsi reprendre la formule « transitus ad observantiam alius ritus », que Benoît XIV avait employée et qui remontait bien à Célestin III... ⁸⁰ Le langage courant se plie difficilement aux distinctions théoriques et aux décisions qui ne tiennent pas compte de son évolution vécue: dans ce texte même on trouve bon nombre d'expressions dans lesquelles le mot rite ne peut point s'expliquer par la « disciplina liturgica... »

⁷⁷ *Loc. cit.*, ch. VIII, p. 168.

⁷⁸ Les citations peuvent être nombreuses; voir surtout « *In suprema Petri* », du 6-1-1848 et « *Non sine gravissimo* », du 24-2-1870.

⁷⁹ MANSI, t. 53, col. 901-902.

⁸⁰ Voir le ch. III de la constitution « *de Ritibus* »; *ibid.* col. 900. Pour Benoît XIV, voir « *Allatae sunt* », au § 3, dans *Fontes C. I. C.*, p. 457; il reprenait d'ailleurs un décret de la Propagande, de 1702.

Les canonistes réagiront contre cette apparente réduction de l'idée de rite à la liturgie; la définition proposée par Coussa représente bien leur opinion commune: « Ritus definiri potest complexus legum liturgicarum et disciplinarium praescriptionum ecclesiae determinatae propriarum ». ⁸¹

Cependant aucune définition ne rend compte de tous les emplois du mot rite; Coussa lui-même, dans la même oeuvre et seulement quelques pages avant de donner sa définition du rite, avait écrit: « Proprium dicimus ius quo regitur aliqua orientalis *Communitas seu Ritus*; particulare, quod viget pro aliquo coetu vel territorio certae *Communitatis seu Ritus* ». ⁸²

Le mot rite a ainsi un sens incertain, qu'il faudra toujours, si possible, préciser par le contexte.

Le Code de Droit Canon n'a pas échappé à cette règle générale; à la suite de Köstler, ⁸³ Herman a proposé une liste des acceptions que le mot rite peut y avoir:

« 1. actus liturgici, seu a. religiosi sollemnes (Köstler: Religionsbrauch, d. h. religiöse förmliche Handlung) c. 1169 § 2: ritus in probatis libris liturgicis; c. 2: r. et caeremoniae; cc. 1002, 2378, etc...

2. ordo et systema actuum liturgicorum (Köstler: Religionsbräuche, d. h. ein System religiöser Handlungen) c. 325: r. pontificalis; c. 576 § 1: r. praescriptus (professionis religiosae), etc...

3. complexus omnium legum et consuetudinum liturgicarum (Köstler: Religionsbrauchtum, d. h. Gesamtheit der religiösen Bräuche) c. 1004: ritus orientalis, ritus latinus; c. 257: (ubi ritus opponuntur disciplinae).

4. universitas legum et consuetudinum tum liturgicarum tum disciplinarium. Haec apud Köstler non inveniuntur et in C.I.C. certum exemplum forte non habent.

5. persona moralis seu corpus quod tali universitate legum et consuetudinum regitur, (Köstler: Kultverband oder Gemeinschaft, d. h. Zusammenschluss der kath. Gläubigen der gleichen Kultrichtung) c. 98: pertinere ad ritum, transire ad ritum.

6. vinculum quo fideles cum tali persona morali coniunguntur, seu ad determinatum complexum legum observandum tenentur, c. 98 § 2: ritum assumere ». ⁸⁴

Ces distinctions pourraient suffire, à la rigueur, pour l'interprétation du Code mais se révèlent inadéquates dès qu'il s'agit de poser une base pour l'analyse de la notion de rite.

⁸¹ A. COUSSA, *Epitome Praelectionum de Iure Ecclesiastico Orientali*, vol. I, Abbaye de Grotta Ferrata, 1948; p. 14, num. 9.

⁸² *IBID.*, p. 8, note 10.

⁸³ R. KÖSTLER, *Wörterbuch zum Kodex I. C.*, Munich, 1927.

⁸⁴ HERMAN, dans *Orientalia Christiana*, 1. c., p. 104-105.

La Codification du droit canon oriental n'aide pas d'avantage; le titre consacré à la signification de certains mots prend bien en considération le mot rite; le canon 303 § 1, 1° explique: « Ritus orientales de quibus decernunt canones sunt alexandrinus, antiochenus, constantinopolitanus, chaldaeus et armenus, aliique ritus quos uti sui iuris expresse vel tacite agnoscit Ecclesia ». - Non seulement on n'y trouve aucune définition, mais encore cette énumération indistincte des rites peut mener à des confusions.

Le mot rite pose un problème que la Codification du droit canon oriental n'a pas cherché à résoudre; il faudrait peut-être en chercher la raison dans les travaux qui ont préparé cette Codification... Les *Etudes Historiques sur les Sources du droit canon oriental*⁸⁵ semblent revenir à l'opposition que faisait Pie IX entre rite et discipline; la division en « disciplines », que font ces *Etudes Historiques*, ne devait pas simplifier une terminologie déjà compliquée; entre rite, discipline et communauté la confusion augmentera. Dans son travail pour la Codification du droit canon oriental, d'ERCOLE écrira: « I canonisti designano quei gruppi con il nome di rito, mentre altri vorrebbero si parlasse piuttosto di disciplina, ritornando ad una terminologia che si riscontra, per quanto non proprio nelle identiche proporzioni, nei lavori preparatori del Concilio Vaticano ».⁸⁶ Et l'on finira par trouver le mot discipline substituant le mot rite dans un canon qui donnait déjà au mot rite le sens de cérémonie religieuse: « Qui divinis ministeriis, per sacrum RITUM in propria DISCIPLINA receptum, mancipati sunt, clerici dicuntur ».⁸⁷ Le problème posé par le mot rite n'en devenait que plus complexe!

On ne peut pas prétendre imposer un sens unique du mot rite; ce mot a des sens divers. Il était nécessaire de s'en rendre bien compte avant de commencer une étude de la notion de rite pour ne pas commettre l'erreur de partir d'idées confuses groupées arbitrairement autour d'un élément déterminé a priori.

⁸⁵ *Codificazione Canonica Orientale, Fonti*, fascicolo VIII, Studi Storici sulle fonti del diritto canonico orientale, Typ. Polyg. Vaticane, 1932.

⁸⁶ GIUSEPPE D'ERCOLE, *La Personalità e territorialità delle Leggi e il Codice di Diritto Canonico Orientale*, Typ. Polyg. Vaticane, 1942, p. 91.

⁸⁷ Canon 38 § 1, 1° du De Personis pro Eccl. Or.

CHAPITRE II

LA COMPLEXITÉ DE LA NOTION DE RITE

A chaque sens du mot rite correspond une idée que l'on peut préciser et analyser; les sens nombreux que ce mot prend dans les documents législatifs de l'Eglise pourraient faire croire à plusieurs notions canoniques de rite s'écartant plus ou moins l'une de l'autre.

Cependant l'idée de rite comme ensemble de cérémonies religieuses, ou ensemble de lois propres à un groupe de catholiques et réglant pour eux soit la liturgie soit la discipline, prédomine dans le droit canon. Les rites qui désignent un de ces ensembles prennent des qualificatifs qui ont fini par les poser comme des systèmes ayant presque une personnalité juridique propre.

Mais même ainsi limité le mot rite reste loin d'être univoque; le qualificatif qui l'accompagne, parfois la phrase qui l'emploie, continuent à en modifier sensiblement le sens; l'on arrive de ce fait à plusieurs sortes de rites qu'il importe de confronter pour bien déterminer ceux qui intéressent de manière particulière la législation de l'Eglise.

Quand le droit canon s'occupe d'appartenance au rite (C.I.C.: can. 98 § 1; C.O.: can. 6 de Ritibus Orientalibus), de passage d'un rite à un autre (C.I.C.: can. 98 §§ 2-5; C.O.: can. 7-10 de Ritibus Orientalibus), du rite qui détermine la hiérarchie à laquelle les fidèles doivent obéissance (C.O.: can. 22 § 1 de Personis), il traite d'une figure canonique spéciale qu'il faut bien distinguer des autres avec lesquelles on l'a parfois confondue; quand on aura ainsi déterminé quel rite intéresse plus directement le droit canon on pourra voir que ce rite ne se présente pas comme un concept philosophique susceptible de définition a priori mais comme une donnée historique qu'il faut essayer de comprendre dans la complexité des choses vécues.

Pour être bien sûr de n'oublier aucune sorte de rite dans la confrontation qui s'impose il faut partir d'un cadre général suffisamment vaste; on peut opter pour celui que donnait déjà Benoît XIV: « *Orientalium autem Ecclesiarum omnibus notum est quatuor ritibus constare, graeco videlicet, armeno, syriaco et cophtico, qui sane ritus universi sub uno nomine Ecclesiae Graecae, aut Orientalis intelliguntur, non secus ac sub Ecclesiae Latinae Romanae nomine, ritus romanus, ambrosianus, mozarabicus, et varii peculiare ritus Ordinum regularum comprehenduntur* ». ¹ - La division

¹ « *Allatae sunt* », du 26-7-1755, § 3; cf. *Fontes C.I.C.*, vol. II, u. 457.

de l'Eglise en latine et orientale a donné lieu à l'idée de rite oriental et de rite latin; on peut remplacer dans le texte de Benoît XIV Eglise Orientale et Eglise Latine par rite oriental et rite latin.

Que ce cadre n'ait pas la valeur d'une vraie classification, qu'il se resente de circonstances historiques dont l'étude ne serait pas dénuée d'intérêt, on peut le concéder d'autant plus facilement que la comparaison des diverses idées ainsi exprimées par le mot rite le mettra mieux en lumière; mais ce cadre suffit - et cela seul importe ici - pour commencer la confrontation des diverses sortes de rites.

I. - L'opposition entre rite latin et rite oriental s'explique comme formule pratique basée sur l'administration de l'Eglise: les Orientaux, ou les Eglises Orientales, ou les rites orientaux (la terminologie est très hésitante en ce point) ne dépendent pas, à la Curie Romaine, des mêmes organes que les Latins; mais l'idée de rite n'est pas du tout la même quand il s'agit d'oriental et quand il s'agit de latin; on peut appartenir au rite latin, être soumis à la hiérarchie de (ou du) rite latin, etc... Appartenir au rite oriental n'est qu'une manière imprécise de s'exprimer: on n'appartient pas au rite oriental, mais à l'un des rites dits orientaux; le qualificatif oriental ne désigne pas un rite spécial; il peut servir à chacun des rites orientaux.

A première vue on est tenté d'objecter qu'il en va de même pour le qualificatif latin et qu'on peut nommer latins tous les rites que Benoît XIV groupe sous la dénomination d'Eglise Latine. L'objection vaudrait en partie mais elle appelle une distinction importante: les divers rites groupés par Benoît XIV sous le nom d'Eglise Latine Romaine sont des rites spéciaux; on ne passe pas du rite mozarabe au rite ambrosien; on n'appartient pas au rite dominicain; le rite romain ne détermine pas la hiérarchie à laquelle les fidèles doivent obéissance; ces rites ne sont que des liturgies; le droit canon ne s'en occupe pas directement; ils relèvent du droit liturgique.

Communément, il arrive souvent que l'on confonde rite latin et rite romain; en fait, il y a là deux espèces bien distinctes de rites: un *rite liturgique*, qu'on étudie en liturgie et auquel on ne peut pas penser quand on parle d'appartenance à un rite, et un *rite canonique* qui sert de base à la distinction des fidèles dans l'Eglise et soumet chaque groupe de fidèles à une législation propre et à une hiérarchie déterminée.

Le rite canonique n'est pas la somme des rites liturgiques; rite canonique et rite liturgique constituent deux espèces différentes, évoluant chacune dans son domaine propre.

Quand on appelle latins tous les rites liturgiques dont se sert l'Eglise Latine on est resté dans les limites d'un seul rite canonique; cela n'est pas vrai pour le rite oriental: après une première division, il se subdivisera en plusieurs rites canoniques.

Il faudrait d'ailleurs éviter de parler de divisions et subdivisions; cette terminologie qui rappelle trop une vraie classification ne convient guère au cadre esquissé par Benoît XIV; on ne peut pas, en rigueur de termes, diviser les rites de l'Eglise en rites latins et rites orientaux; l'idée de rite oriental reste trop vague pour pouvoir être opposée à l'idée très précise de rite latin.²

Si l'on voulait rendre vraiment compte de l'expression rite oriental on serait plutôt embarrassé; à travers des considérations confuses d'histoire et de géographie, elle constitue surtout un terme générique pour désigner tout ce qui, dans l'Eglise, n'est pas latin.³

Cette même imprécision des idées explique la généralisation de Benoît XIV: «...qui sane ritus universi sub uno nomine Ecclesiae Graecae, vel Orientalis intelliguntur»; tous ceux qui n'étaient pas latins ont été confusément réunis sous deux adjectifs qui désignaient l'Empire d'Orient.⁴

Cette identification de l'Oriental avec le Grec ne constitue souvent qu'une manière impropre de parler et l'on peut sourire quand Papp-Szilagyi parle des « Graeci Maronitae »...⁵ Cependant on doit se demander si certaines difficultés que posent aujourd'hui l'histoire du droit ecclésiastique oriental et son application ne proviennent pas de l'unification théorique de tous les Orientaux par la confusion de l'Oriental avec le Grec.⁶

En fait les rites dits orientaux se présentent aussi divers les uns des autres que le rite grec du rite latin et peut-être même davantage car l'on ne doit

² L'annuaire Pontifical oppose encore rites latins à rites orientaux, mais cela s'explique par l'identification qu'il fait du rite avec la liturgie: « Il RITO significa propriamente l'ordinamento della preghiera ufficiale, ossia la norma dell'azione liturgica autorevolmente fissata e che ha la sua espressione pubblica e concreta nella liturgia ». Voir dans l'édition de 1956, p. 1350.

³ Cette explication paraît être aussi celle de Coussa: « Ecclesia Rituum Orientalium. Hanc eligimus denominationem quia omnes comprehendit communitates et personas certo Ritui adscriptas, latino excepto Ritu ». Cf. *Epitome Praelectionum...*, vol. I, p. 4.

⁴ A propos des adjectifs oriental et grec, et de leur référence à l'Empire d'Orient, voir Coussa, *ibid.*, p. 4-6.

⁵ *Enchiridion Juris Ecclesiae Orientalis*, Magno-Varadini, 1862; voir § 126 de la I partie, et passim.

⁶ En avril 1923, Delpuch écrivait dans la revue *Stoudion*: « La confusion entre Eglise Orientale et Eglise Grecque en amène une autre non moins grave. L'Eglise Orientale est considérée comme un tout à peu près uniforme ayant les mêmes usages, la même discipline, avec des rites plus ou moins semblables, comme c'est le cas pour l'Eglise latine. Tout au plus soupçonne-t-on quelques divergences, mais combien légères! Tout est envisagé per modum unius. Pour établir la discipline orientale, on fait appel tour à tour au Concile des Maronites du Mont-Liban, au Concile de Zamosc des Ruthènes ou encore au Synode Arménien ou à celui des Coptes! Pour solutionner un cas de discipline arménienne, on s'est référé aux commentaires des canonistes byzantins du XII siècle. La lecture de plusieurs «vota» de consultants reproduits par Mgr. Petit dans sa continuation de Mansi est sur ce point instructive. On peut encore consulter les « Praelectiones » de Mansella sur les dispenses matrimoniales, etc. Papp-Szilagyi lui-même ne fait-il pas mieux encore en considérant les Maronites comme des Grecs-Catholiques? » *Stoudion*, num. 2, p. 53.

pas oublier que « les cultures qui ont concouru à la formation des rites byzantin et latin sont étroitement apparentées : les formes fondamentales de la culture syriaque appartiennent à un autre monde ».⁷

L'idée de rite oriental ne suggère quelque chose de concret qu'à partir du moment où le Saint-Siège commence à donner aux Orientaux une législation commune; l'oeuvre unificatrice que réalise la Codification du droit canon oriental aura beaucoup contribué à consolider cet aspect spécial de la notion de rite.

Ces idées de rite canonique et rite liturgique précisées par l'opposition du rite latin au rite romain peuvent servir de base à beaucoup de mises au point quand on les confronte avec les rites que, selon Benoît XIV, comprend l'Eglise Orientale; d'ailleurs on peut bien sur ce point compléter Benoît XIV et parler de cinq rites au lieu de quatre, selon une division devenue classique et consacrée par le *De Significatione Verborum* du Code Oriental: « Ritus Orientales de quibus decernunt canones sunt alexandrinus, antiochenus, constantinopolitanus, chaldaeus et armenus... » (can. 303 § 1, 1°).

Le rite arménien, selon le point de vue où l'on se place, sera dit rite canonique ou rite liturgique; le rite latin comporte plusieurs rites liturgiques; le rite arménien n'en comporte qu'un seul; on pourra, selon le cas, comparer le rite arménien soit au rite latin soit au rite romain.

Les rites alexandrin antiochien et chaldéen ne constituent ni des rites canoniques ni des rites liturgiques; on n'appartient pas au rite alexandrin; ce n'est pas le rite antiochien qui détermine la hiérarchie à laquelle certains fidèles doivent obéissance et on ne célèbre pas selon le rite chaldéen, au moins pas en ce sens du terme.⁸ Chacun de ces trois rites se subdivise; le rite alexandrin, par exemple, comprend le rite copte et le rite éthiopien; de ces subdivisions il faut répéter ce qui a été dit du rite arménien: selon le point de vue où l'on se place, elles seront dites rites canoniques ou rites liturgiques; on pourra, selon le cas, les comparer soit au rite latin, soit au rite romain.

Ces rites alexandrin, antiochien et chaldéen illustrent bien les idées de groupe ou famille liturgique et de rite princeps. D'ordinaire on confond rite princeps et famille liturgique; il y aurait pourtant une distinction à faire: le rite princeps indiquerait plutôt le rite ancien, historique, dont dérivèrent

⁷ Cf. POLYCARPE SHERWOOD, *Le sens du Rite, dans l'Orient Syrien*, 1957, vol. II, fasc. 3, p. 314. - L'auteur s'occupait surtout du rite syriaque, mais on pourrait en dire autant pour les rites copte et arménien. - La substitution du terme traditionnel de rite grec par celui de rite byzantin sera expliquée au chap. IV.

⁸ Chaldéen désigne ici le groupe syro-oriental, mais le même terme peut désigner aussi un rite individualisé.

les rites qui composent actuellement le groupe ou la famille liturgique; il y a là deux idées distinctes: le rite alexandrin, par exemple, comme rite princeps désignerait l'ancien rite d'Alexandrie, comme famille liturgique, le groupe formé des deux rites dérivés, le copte et l'éthiopien.

Les études qui ont amené au regroupement des rites actuels en famille de rites ont eu d'abord pour base la liturgie; c'est pourquoi l'on parle de famille liturgique... Mais, reprenant l'exemple du rite alexandrin, les rites copte et éthiopien constituent en même temps des rites liturgiques et des rites canoniques; tout aussi bien que d'un rite princeps dans la liturgie alexandrine, on peut parler d'une discipline alexandrine ancienne dont l'influence se ferait encore sentir en certains points soit dans la discipline ecclésiastique des Coptes soit dans celle des Ethiopiens...

Il fallait rappeler tout cela pour que l'idée de famille liturgique ne fausse pas la compréhension du rite canonique; au même effet, il est bon de noter encore comment il serait faux d'appliquer l'idée de famille liturgique au rite latin: les rites liturgiques dont se sert l'Eglise latine ne dérivent pas d'un rite princeps unique; le rite latin est un rite canonique qui admet une pluralité liturgique mais qui ne saurait en aucune manière être équipé à l'un des rites alexandrin, antiochien ou chaldéen.

Confronté avec les idées de rite canonique et rite liturgique, le rite grec (byzantin, constantinopolitain sont des qualificatifs moins anciens...) se présente de manière tout à fait particulière: à l'inverse du rite latin, il constitue non pas un rite canonique qui admet une pluralité liturgique, mais un rite liturgique unique qu'on retrouve substantiellement identique en plusieurs rites canoniques; il ne désigne pas, comme les rites alexandrin, antiochien et chaldéen, un rite liturgique princeps qui aurait évolué en un groupe de rites liturgiques dérivés, mais un rite liturgique actuel et unique; comme eux pourtant il désigne un groupe de rites qui, malgré l'unité liturgique et des affinités disciplinaires, se distinguent l'un de l'autre en tant que rites canoniques.⁹

Ce rite liturgique unique qui persiste dans la pluralité des rites canoniques grecs donne lieu parfois à une certaine hésitation; les idées n'étant pas bien précises, on tend à considérer en tout le rite grec comme un seul rite...

⁹ En fait les diverses communautés qui se servent du rite liturgique grec ont bien chacune ses particularités liturgiques; la plus importante est sans doute la langue liturgique propre que chaque communauté adjoint à la langue grecque; mais ce n'est certainement pas la seule... Cependant ces particularités n'empêchent pas les prêtres des différentes communautés de rite grec de concélébrer; les exemples particulièrement solennels de ces concélébrations ne manquent point.. L'on peut voir à ce propos: CYRILLE CHARON (alias, Korolevskij), *Le Quinzième Centenaire de S. Jean Chrysostome*, Rome, 1909, et les comptes-rendus des Congrès Eucharistiques Internationaux dans lesquels la concélébration des divers rites grecs commence à devenir une tradition.

Ceux qui vont aussi loin que Korolevskij restent rares : « On a rencontré des personnes croyant de bonne foi qu'un prêtre passé de la juridiction du patriarche d'Antioche (dit melchite) à celle du métropolitain de Galitch, par exemple, avait changé de rite alors qu'il n'avait fait que changer de juridiction, et voir dans ce cas l'un de ceux qui sont réservés au Saint-Siège ».¹⁰

Le plus souvent, cette incertitude perçoit de manière beaucoup plus subtile ; on aura, par exemple, une classification qui mettra le groupe des rites canoniques grecs face à chacun des autres rites canoniques orientaux individualisés ; ainsi Coussa expliquant la multiplicité des rites orientaux, met en note : « I. Byzantini sunt : Albanenses, Bulgari, Georgiani, Graeci, Italo-Albanenses, Iugoslavi, Melkitae, Rumeni, Russi, Rutheni, Hungari. - II. Aethiopes, vulgo Abyssini. - III. Armeni. - IV. Copti. - V. Syri et VI. Syro-Maronitae... ».¹¹

L'hésitation sur la place à donner aux Grecs dans une classification des rites peut avoir des répercussions en droit canon ; Herman s'en préoccupait en 1933 : « Italo-Graecus qui in Graecia domicilium acquisivit, initne valide matrimonium in octavo gradu (quarto gradu secundum computationem latinam) consanguineitatis? - Si eiusdem ritus est atque Graeci catholici ritus orientalis valide matrimonium inivit, cum impedimentum pro his septimo gradu circumscribatur. Si vero ritu diverso est, patria lege tenetur, quae - ut ius latinum ante Codicem I.C. - se usque ad octavum gradum extendit ».¹²

Il ne serait pas difficile de fonder cette hésitation sur des documents pontificaux ; dans la constitution « Demandatam », par exemple, Benoît XIV recourait, pour déterminer la discipline des Melchites, aux usages des autres Grecs, « leurs voisins »...¹³ Mais la pratique de l'Église est claire : le rite liturgique commun et les affinités disciplinaires ne suffisent pas à faire de tous les rites grecs un seul et même rite canonique ; aux divers rites canoniques grecs correspondent des communautés distinctes ; les évêques ruthènes d'Amérique du Nord n'ont aucune juridiction sur les Melchites qui habitent leurs éparchies... Malgré l'unité liturgique et les affinités disciplinaires, le rite grec, comme les rites alexandrin, antiochien et chaldéen, reste surtout confiné, pour un canoniste, dans la catégorie des concepts historiques et désigne un groupe de rites dont chacun doit être pris en considération individuellement.

¹⁰ Cf. *Stoudion*, février 1923, p. 3 : « Ce qu'il faut entendre par rite byzantin » - La réserve de ce cas au Saint-Siège, à l'époque où Korolevskij écrivait cet article, est à discuter, mais le changement de rite ne laisse pas de doute...

¹¹ Cf. *Acta Congressus Iuridici Internationalis* (1934), Rome, Institut Utriusque Iuris, 1937 ; vol. IV, p. 527, note 102.

¹² Cf. *Orientalia Christiana*, 1. c., p. 115-116. - On doit choisir un autre exemple depuis la promulgation de la nouvelle loi matrimoniale pour les Orientaux...

¹³ Cf. *Fontes C.I.C.*, vol. I, 795-803, passim, et surtout les §§ 3-6.

C'est un vieil axiome qu'à parler en général et sans distinguer on s'expose à dire autant d'erreur que de vérité. La confrontation des diverses sortes de rites doit servir tout d'abord à souligner que le rite en droit canon ne s'identifie ni avec le rite liturgique (rite romain, rite ambrosien...), ni avec le rite princeps (rite liturgique alexandrin, antiochien ou chaldéen considéré dans son ancienne forme), ni avec la famille liturgique (les rites liturgiques alexandrins, ou antiochiens, ou chaldéens), ni avec le groupe qui réunirait soit des rites seulement liturgiques (les rites liturgiques latins), soit des rites seulement canoniques (le rite grec considéré comme groupe de rites canoniques), soit des rites qui, selon le point de vue où l'on se place, peuvent être dits ou bien rites liturgiques ou bien rites canoniques (les subdivisions des rites alexandrin, antiochien et chaldéen). Ces idées de rite principal, de famille liturgique, de rite liturgique, se retrouvent toujours derrière la notion canonique de rite mais ne se confondent pas avec elle; à cette notion répondent des rites bien individualisés. L'on doit noter encore qu'un rite bien individualisé n'est pas pour autant un rite dérivé: les rites latin et arménien répondent bien à la notion canonique de rite sans que l'on puisse à leur propos parler de dérivation.

Cette notion canonique de rite n'a pas encore été assez étudiée pour que les canonistes s'entendent sur le nombre actuel de rites qu'ils doivent prendre en considération; Herman écrivait en 1933: «*Hodie a scriptoribus iuris canonici, omissis minoribus differentiis, quae inter eos inveniuntur, hae species superiores et inferiores rituum enumerari solent:*

Ritus graecus seu byzantinus: qui continet ritum graecum purum, ritum melchiticum, ritum bulgarum, ritum rumaenorum, ritum ruthenum.

Ritus armenus: qui non habet partes.

Ritus syrus: qui continet ritum syrum purum, ritum maroniticum, ritum chaldaeum, ritum malabaricum.

Ritus coptus: qui continet ritum coptum et ritum aethiopicum.

Enumeratio paulo diversa invenitur in «*Statistica*» recenter curis S. Congregationis pro Ecclesia Orientali evulgata. Ibi secundum scientiae recentioris postulata quinque ritus seu disciplinae distinguuntur, in ulteriore vero divisione sub his quinque generibus non indicantur ritus sensu canonico intellecti, sed «*gentes*» (gli elementi etnici) a quibus hi ritus servantur. Proinde hoc schema habetur:

Ritus alexandrinus: Copti et Aethiopes.

R. Antiochenus vel syrus: Malankareses, Maronitae, Syri puri vel Syri simpliciter.

R. armenus.

R. byzantinus vel graecus: Albanenses, Bulgari, Georgiani, Graeci,

Italo-Albanenses, Jugoslavi ritus orientalis, Melchiti, Rumeni, Russi, Rutheni, Hungari ritus orientalis.

R. chaldaeus vel syro-chaldaeus: Chaldaei et Malaberenses ».¹⁴

Herman donnait alors des critères pour distinguer les rites canoniques les uns des autres et concluait: « Iam haec criteria applicantes primo stabiliemus ritus sensu iuris canonici pleno et perfecto non esse quinque illas species superiores ritus supra notatas sed species inferiores sub illis contentas, i. e. non ritus byzantinus, syrus, etc. sed ritus ruthenus, ritus rumenus, ritus syrus purus, ritus malabaricus etc... ».¹⁵

Partant de ces distinctions et se fondant sur ces critères l'on peut penser à dresser une liste complète des rites canoniques; mais cela n'intéresse pas ici; ce qui intéresse ici c'est d'analyser cette notion de rite canonique.

2. - Ces rites canoniques se présentent sous deux aspects bien différents.

Pour qui essaie de les analyser, ils apparaissent surtout comme des systèmes liturgiques et disciplinaires; le rite liturgique peut varier dans le même rite canonique, comme chez les Latins, ou rester identique en plusieurs rites canoniques, comme chez les Grecs; quant à la discipline elle présentait naguère un système propre à chaque rite canonique mais la codification du droit canon oriental est en train de réduire ce concept de droit propre à chaque rite canonique au niveau de simple droit particulier... La discipline de l'Eglise finit par ne connaître que deux systèmes: le latin et l'oriental; de ce fait les différences entre les divers rites canoniques, conçus comme des ensembles liturgiques et disciplinaires, se limitent sensiblement: le rite melchite, par exemple, qui serait ainsi compris comme la liturgie grecque et le droit canon oriental ne diffère des autres rites canoniques grecs que par quelques particularités liturgiques et les points de droit spécial que lui reconnaît encore le nouveau Code... On dirait que l'Eglise abandonne l'idée des rites canoniques individualisés...

Pour qui, au contraire, considère ces rites sous leur autre aspect, celui des effets canoniques, l'impression change complètement: loin de perdre de sa valeur, la notion de rite en droit canon acquiert chaque jour plus d'importance puisque les Orientaux commencent à être organisés à l'échelle universelle et qu'on les regroupe, en divers pays, sous l'autorité d'un Ordinaire unique quand on ne leur donne pas directement des évêques de leur rite...

Il faut bien distinguer ces deux aspects du rite canonique si l'on veut faire la lumière sur la confusion qu'ils empêchent de voir.

¹⁴ Cf. *Orientalia Christiana*, I, c., p. 110-111.

¹⁵ *IBID.*, p. 113; Herman affirme en note que les canonistes en général ne font pas clairement cette distinction; aujourd'hui il faut ajouter: ni le Code Oriental; le *de Signif. Verborum*, can 303 § 1, 1° s'en ressent...

Historiquement, le rite, même en droit canon, ne fait que préciser l'idée que Léon IX exprimait par la *paterna traditio*; ses définitions courantes, qui le limitent à la liturgie et à la discipline, peuvent paraître trop étroites; récemment encore Sherwood essayait d'en élargir les horizons, parlant de culture en général et surtout de philosophie et de théologie,¹⁶ mais il n'est pas difficile de comprendre que les canonistes se soient limités au domaine plus aisément susceptible d'être organisé par des décisions autoritaires, c'est-à-dire à la discipline ecclésiastique et à la liturgie...

De ce point de vue, le rite ne pose qu'un problème: comment en expliquer la diversité?

L'explication la plus commune demeure une explication liturgique. Pour s'en convaincre il suffirait de recourir encore une fois à l'*Epitome Praelectio-num...* de COUSSA: dans la bibliographie placée au début du titre I « de Ritibus Orientalibus », c'est presque uniquement à des oeuvres liturgiques que le lecteur est renvoyé, « pro influxu quem habet de facto ritus liturgicus in determinanda disciplina uniuscuiusque communitatis »;¹⁷ de la liturgie, on passera à la discipline, mais sans expliquer comment: « Ritus liturgici orientales primarii, seu principes sunt quinque: I. Antiochenus, II. Alexandrinus, III. Byzantinus seu Constantinopolitanus, IV. Chaldaeus, et V. Armenus. Ex his alii derivantur ritus. Unde quinque potiores sive fundamentales disciplinae ».¹⁸ Les différences liturgiques y semblent être la cause (UNDE) des différences disciplinaires...

Cette manière d'expliquer le rite en droit canon ne dit ni comment les Latins qui se servent de plusieurs rites liturgiques sont tous soumis à une discipline ecclésiastique unique, ni comment les Grecs qui, substantiellement, se servent tous de la même liturgie ont pu avoir, jusqu'à la codification du droit canon oriental qui s'achève, des disciplines diverses...

Les rites liturgiques différents ont naturellement donné lieu à des droits liturgiques différents mais on ne voit absolument pas quelle influence ils auraient eu sur la discipline des diverses communautés.

Pie IX, qui disait rite et entendait surtout la liturgie, avait déjà opposé rite et discipline, rappelé que la discipline des Orientaux n'est pas immuable, qu'elle peut être adaptée aux temps nouveaux, que sa réforme ne comporte aucun manquement au respect de la tradition orientale ou aux promesses, souvent réitérées par les Souverains Pontifes, de conserver les

¹⁶ POLYCARPE SHERWOOD, *Le sens du Rite, dans l'Orient Syrien*, 1957, vol. II, fasc. 3, pp. 297-314.

¹⁷ Cf. vol. I, p. 11. - Dans le même sens, voir aussi le « *Supplementum ratione habita Litterarum Apostolicarum Pii PP. XII 'Cleri Sanctiati' Motu Proprio datarum* », publié par COUSSA à Grotta Ferrata en 1958.

¹⁸ *IBID.*, p. 11-12.

rites orientaux.¹⁹ On peut discuter la terminologie de Pie IX; il n'en demeure pas moins vrai que la réforme préconisée par lui est presque complètement réalisée sans que les rites canoniques en aient disparu pour autant.

L'explication liturgique de la diversité des rites fait perdre de vue le concept de rite canonique; elle concentre l'attention des auteurs sur le rite liturgique, vu surtout dans le rite grec, et réduit la question des rites canoniques à un simple cas de juridiction (voir Korolevskij, dans le texte cité plus haut) ou à des problèmes relevant de la diversité des *éléments ethniques*; « Multiplicitas rituum, dit Coussa expliquant les difficultés que devait affronter la codification du droit canon oriental, et consequens illa respectivorum fontium, praecipuam efformavit difficultatem. Ritus enim differunt inter se liturgicis praescriptis necnon disciplinaribus, imo inter plura elementa ethnica ad eundem ritum pertinentia non modica conspiciuntur disciplinaria discrimina, puta apud Melkitas et Ruthenos ».²⁰

Le droit canon sépare Ruthènes et Melchites et les fait appartenir à des rites canoniques distincts; les différences liturgiques n'expliquent ni les différences disciplinaires ni la diversité des rites canoniques.

Dire que Melchites et Ruthènes appartiennent au même rite revient à classer les rites melchite et ruthène dans le même groupe des rites canoniques grecs; en fait appartenir à un rite est une expression technique (voir les can. 98 C. I. C. et 6 de Ritibus Orientalibus) qui a des effets pratiques; c'est l'appartenance au rite qui impose la liturgie dont on se sert, la discipline que l'on doit suivre et la hiérarchie à laquelle on doit obéissance. Ainsi les rites auxquels appartiennent des fidèles constituent une catégorie spéciale de rites qui, pour être distingués des autres rites, sont dits ici rites canoniques.

Ces rites auxquels appartiennent des fidèles posent un problème: quand on les a bien distingués des autres rites, comment les comprendre? Quand on a bien distingué les divers *systèmes liturgiques et disciplinaires* auxquels appartiennent des fidèles, faudra-t-il dire que la liturgie et la discipline s'imposent à un fidèle parce que ce fidèle leur appartient?

Il est toujours possible de ne voir là qu'un jeu de mots, une question de vocabulaire... et passer outre! En vérité, la difficulté est sérieuse.

Comme la diversité des rites canoniques, les effets attribués au rite en droit canon trouvent leur explication non pas dans un concept de *système liturgique et disciplinaire* mais dans une autre idée qui, d'abord intimement liée à l'idée de rite, à la longue se confondit avec elle: l'idée de nation.

¹⁹ Cf. supra; voir par exemple « Non sine gravissimo », du 24-2-1870, dans *Fontes C.I.C.*, vol. III, num. 555, p. 43.

²⁰ *Acta Congressus Iuridici Internationalis*, ouvrage déjà cité; vol. IV, p. 527.

Il n'y a pas lieu d'insister beaucoup sur le sens à donner ici au mot nation; il ne s'agit guère du sens moderne selon lequel la nation exprime la citoyenneté avec sa précision politique; il ne s'agit pas non plus d'entendre par nation un groupement racial dont les origines se perdraient dans la nuit des temps; l'idée de nation se fonde ici sur quelque chose d'ethnique au sens propre de ce mot qui désigne le groupement naturel d'individus de même langue et de même culture; l'on ne doit même pas beaucoup insister sur l'unité de langue... Par nation, il faut comprendre ici simplement le groupe d'individus qui, à un moment donné de l'histoire, prend conscience de son unité.

Cette idée nationale, élastique et confuse, a été à la base des rapports entre Rome et les diverses chrétientés d'Orient. On ne peut pas parler de rite sans parler de nation; l'un ne se comprend pas sans l'autre; on ne peut pas expliquer comment Léon IX parlait à Michel Cérulaire des Grecs qui, à Rome, se trouvaient encouragés à persévérer dans leur « *paterna traditio* » sans recourir à l'idée plus ou moins claire de nation; pour comprendre ce que Nicolas V écrivait aux Latins de Constantinople: « *ad graecos impudenter ritus transire* », « *ritus alienigenarum* », pour comprendre les décisions de l'Instruction Clémentine: « *Proles sequatur patris ritum, nisi praevaluerit mater latina* », c'est encore à l'idée de nation qu'il faut recourir... Avant de dire « *ritus graecanicus* », « *ritus graecus* » (xvi^e siècle), les documents pontificaux disaient « *ritus graecorum* »; la distinction des catholiques par leur rite est plutôt récente dans l'Eglise; la première distinction était nationale puisque l'on disait *Latini, Graeci*...

*Une infinité de textes du XVII^e et du XVIII^e siècles disent expressément que le rite est chose propre à une nation; le 9-5-1705, par exemple, Clément XI, rappelant les décisions de ses prédécesseurs, écrivait au Cardinal Kollonich: « ...in quibus decernitur ac districte praecipitur tum Latini tum Graeci tum quaecumque demum nationes quae proprium ritum ab Apostolica Sede approbatum habere noscuntur, eum perpetuo ita custodiant, ut nemini tum Latinorum tum Graecorum liceat sive in consecrationibus sive in ordinationibus aut in divinis officiis aut in sacramentorum administratione alterius nationis ritum, aut alium ab eo cui primum addicti sunt, usurpare, sub quovis titulo vel praetextu, etiamsi spes propagandae aliquando magis Catholicae Religionis affulgeret ».*²¹

Le rite était ainsi compris comme une loi; chaque nation avait sa loi, son rite propre.

Mais rite et nation ont agi l'un sur l'autre.

²¹ N. NILLES, S. J., *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in terris coronae S. Stephani*, Innsbrück, 1885, p. 47.

Par l'évolution normale de sa discipline, par la législation spéciale qu'elle recevait de Rome, chaque nation précisa son rite, le distinguant ainsi davantage des autres rites avec lesquels il avait des affinités; ainsi, les chrétiens qui jadis formaient le groupement unique appelé grec se scindèrent en plusieurs groupements; cette différenciation nationale eut pour résultat une différenciation disciplinaire et même une certaine différenciation liturgique, et l'on eut des rites canoniques nouveaux...

Le passage à l'observance d'un autre rite transforma l'idée de nation; le Grec qui passait à observer le rite latin cessait d'être grec, au moins devant l'Eglise; à la longue, le qualificatif national ne suffit plus à distinguer les divers groupements chrétiens; il fallut recourir à des périphrases comme *Rutheni graeci ritus*, *Albanenses graeci ritus* car on trouvait aussi, et nombreux, des Ruthènes latins et des Albanais latins, i. e. qui suivaient le rite latin...

Précisant ainsi le qualificatif national, le rite finit par constituer comme une nationalité par-devant l'Eglise; ce concept nouveau n'est pas individualisé et on ne le distingue pas du rite...

On s'en tient à l'élément plus visible et on considère que passer d'un rite à un autre signifie tout simplement passer d'un système liturgique et disciplinaire à un autre système liturgique et disciplinaire. Le principe juridique suivant lequel un individu ne peut être soumis à une loi qu'à travers le groupe auquel il appartient peut paraître aujourd'hui vaine subtilité tant on s'est habitué à l'idée que passer d'un rite à un autre signifie « passer à l'observance d'un autre rite »; le changement de communauté que le passage d'un rite à un autre comporte apparaît comme la conséquence et non la cause immédiate du changement de rite.²²

L'ancienne idée de nation cède ainsi la place à l'idée de rite; le rite ne se confond pas avec la nation mais la supplante!

3. - Parce qu'elle maintient cette équivoque l'explication traditionnelle de l'appartenance au rite ne peut pas être acceptée.

Le Code de droit canon et le Code Oriental ont cru trouver cette explications dans une formule de Benoît XIV; modifiant des détails aux termes du C. I. C., le canon 6 § 1 *de Ritibus Orientalibus* décide: « *Inter varios ritus ad illum quis pertinet cuius caeremoniis legitime baptizatus fuit* ».

L'adverbe « legitime », ajouté aux termes du C. I. C., devait exclure

²² On pourrait tenter un exemple et dire que de cette manière, un Français « passe aux lois libanaises » pour devenir libanais, mais on risque fort de s'entendre objecter qu'il n'y a pas de nationalités dans l'Eglise Catholique...

de cette règle générale les trois exceptions : cas de nécessité grave, de dispense ou de fraude; on peut ajouter aussi : cas d'ignorance ou d'erreur. Sans discuter cette terminologie qui qualifie d'illégitime le baptême administré par « un ministre d'un autre rite » en cas de nécessité grave ou de dispense, on peut se contenter d'observer qu'il y a un rite bien déterminé dans lequel une personne doit être baptisée normalement, i. e. en dehors des exceptions énumérées; mais, si le rite dans lequel une personne doit être baptisée est déterminé, comment comprendre que ce soit le baptême qui détermine le rite auquel cette personne appartient?

Si Paul doit être baptisé dans le rite maronite, il y a lieu de chercher d'où vient cette obligation et non pas de conclure que cette obligation, une fois accomplie, fera de Paul un maronite; le canon 6 § 1 *de Ritibus Orientalibus*, complété par le § 2, semble dire : « Paul sera maronite parce qu'il devait être baptisé dans le rite maronite »; l'obligation n'a pas été expliquée, ni l'appartenance au rite.

Pour arriver à une explication vraie il faut sortir de l'équivoque; ce n'est pas dans les cérémonies du baptême, donc dans une liturgie, qu'il faut chercher un fondement à l'appartenance au rite; si, prescindant du canon 98 § 1 C. I. C., qui donne non pas un ordre mais une explication, on parlait du canon 756 § 1 C. I. C. (*Proles ritu parentum baptizari debet*), on verrait surgir tout naturellement le fondement cherché : l'appartenance au rite a pour fondement l'idée d'origine, bien connue des juristes romains et presque oubliée du droit canon moderne. Or les Romains disaient : « *Origo facit municipem* ». L'origine était pour eux la cause naturelle, et principale, du titre de citoyen... L'appartenance au rite ramène ainsi aux idées de nationalité et de nation.

Confondant les cérémonies du baptême avec le baptême lui-même, on peut penser, à première vue, que la règle dictée par le canon 98 § 1 C. I. C., et reprise par le canon 6 *de Ritibus Orientalibus*, est bien fondée en théologie; on peut croire que, ici encore, tout commence par le baptême; on a l'illusion de se trouver devant une conséquence immédiate du principe codifié par le canon 87 C. I. C. (canon 16 de *Personis pro Ecc. Or.*) : « *Baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona cum omnibus Christianorum iuribus et officiis...* ». En fait, il s'agit ici des cérémonies du baptême, donc d'une liturgie; le baptême lui-même constituera l'homme « *persona in Ecclesia Christi* », mais le rite liturgique dont on s'est servi ne déterminera pas nécessairement le rite auquel appartient le nouveau baptisé; au contraire, ce rite liturgique était lui-même déjà déterminé : « *Proles ritu parentum baptizari debet* ».

La discussion du canon 98 C. I. C. pourrait se prolonger encore; il se-

rait intéressant de voir comment supprimant le mot « catholicos » aux termes du § 1 de ce canon, le canon 6 § 1 *de Ritibus Orientalibus* semble étendre aux chrétiens non-catholiques le principe que la personne appartient au rite dans lequel elle a été baptisée... En réalité, il faut discuter le principe lui-même et non seulement son extension.²³

Il faut surtout noter que Benoît XIV ne peut pas être cité à l'appui du canon 6 § 1 *de Rit. Or.*; Benoît XIV envisageait un problème plus vaste que celui des personnes qui ont le rite de leur baptême déjà déterminé; à la question: « Unde desumatur, alium quidem Latini, alium autem Graeci ritus esse », il donnait une double réponse:

« ... Origo et fundamentum baptismus est... Cum per baptismum fiat suscepti ritus Graeci, vel Latini professio, ita ut ad Latinum ritum spectent, qui Latinis caeremoniis baptizati fuerunt, qui vero ritu Graeco sacramentum Baptismi susceperint in Graecorum numero sunt habendi.

« Haudquaquam tamen hoc sufficiens est, quoties agitur de Infantibus: in hisce siquidem ulterius aliquid requiritur, ut a Baptismo alterutro modo recepto baptizatum huius, vel alterius ritus esse statui possit ».²⁴

La distinction est importante: l'on peut en effet parler d'origine quand il s'agit de ceux dont les parents sont déjà chrétiens; mais il faut considérer aussi le cas des convertis, nés de parents infidèles. A ces derniers, on aurait pu appliquer le principe général de Benoît XIV et dire qu'ils appartiennent au rite dans lequel ils sont baptisés; il aurait suffi de préciser que cela n'est pas une conséquence nécessaire du baptême, ou du rite liturgique du baptême, mais une disposition positive de l'Eglise; l'Eglise doit en effet soumettre ses nouveaux adeptes à l'un de ses *systèmes liturgiques et disciplinaires* en vigueur; elle peut déterminer que le système qu'ils doivent suivre sera celui dont les cérémonies du baptême reçu font partie... Mais l'Eglise peut aussi laisser au nouvel adepte le choix entre les divers systèmes... Benoît XIV semble avoir adopté une solution mitigée: sa *professio ritus* paraît supposer un choix implicite. Le C. I. C. a retenu la règle générale, sans distinguer; le Code Oriental applique la règle générale à ceux dont le rite est déjà déterminé par l'origine et adopte expressément la seconde solution pour ceux à qui cette règle aurait dû s'appliquer: « In-

²³ La place même du canon 98 § 1 C. I. C. prête à discussion: si le rite intervient dans la détermination des effets canoniques de l'âge et de la consanguinité, par exemple, ne doit pas penser au rite avant de déterminer ces effets? Le Code Oriental a placé le titre « *de Ritibus Orientalibus* » avant le canon correspondant au canon 87 C. I. C.; le rite atteint les personnes avant les autres circonstances qui influent sur leur condition canonique...

²⁴ Voir le *De Ritibus*, de Benoît XIV, publié par HEINER et déjà cité; ch. I, num. 1 et 2.

fidelis catholicam amplectens fidem libere potest ritum eligere » (can. 12 *de Rit. Or.*).

En réalité, aucun des deux Codes ne peut se réclamer de Benoît XIV.

Que l'on doive, après la décision du Code Oriental, appliquer aux nouveaux convertis le bénéfice du can. 6 § 2 *de Rit. Or.* ne semble pas une opinion difficile à soutenir : un musulman qui, étudiant en Europe, se convertirait et choisirait d'appartenir au rite melchite pourrait être baptisé par un prêtre latin, en l'absence d'un prêtre melchite, sans devenir pour autant latin.

Il sera peut-être plus difficile de s'entendre sur le sens précis à donner au mot infidèle dans le can. 12 *de Rit. Or.* : le fils d'un arménien catholique, par exemple, qui, à l'âge de 10,15 ou 25 ans, demande personnellement à être baptisé, doit-il être considéré en droit canon comme fils d'arménien catholique ou comme « infidelis catholicam fidem amplectens? »... De sa règle générale, Benoît XIV excluait seulement les « Infantes » ; le can. 10 *de Rit. Or.* décide que, si le père change de rite, ses fils impubères le suivent automatiquement en ce changement ; l'idée d'origine et de nationalité obligerait même un majeur à se faire baptiser dans le rite de son père... Ce cas dépendra évidemment de l'opinion commune que se feront les interprètes du nouveau Code, à moins qu'une Interpretation Authentique ne vienne le trancher.

L'appartenance au rite paraissait suffisamment expliquée par les cérémonies du baptême ; en conséquence, beaucoup de cas pratiques n'ont pas été envisagés par le législateur...

Si l'on doit recourir à l'idée d'appartenance au rite pour déterminer quels sont les rites canoniques, il va de soi qu'on ne s'entendra jamais sur la notion de rite canonique tant qu'on n'aura pas étudié les problèmes que cette idée soulève.

L'on peut discuter de la définition à donner au rite ; l'ancienne idée de nation peut ne pas en être un élément intégrant ; mais on ne peut pas continuer à expliquer les différences disciplinaires d'un rite à un autre par les différences liturgiques, ni l'appartenance au rite par les cérémonies liturgiques du baptême.

La liturgie, par laquelle on essaie communément d'expliquer l'appartenance au rite, n'a pas logiquement les effets qui lui ont été attribués ; la diversité disciplinaire peut poser des problèmes mais n'explique pas comment les fidèles se rattachent dans l'Eglise à tel rite plutôt qu'à tel autre ; l'ancienne idée nationale, qui aurait pu fournir cette explication, s'est tellement perdue dans l'idée de rite qu'il y a lieu de se demander aujourd'hui si le rite doit être expliqué par la nation ou bien, inversement, la nation par le rite.

Il n'est pas sans intérêt de s'attarder un peu sur ces assertions avant de penser à une possible définition du rite ; ce travail comportera donc trois

chapitres intitulés respectivement Rite et liturgie, Rite et droit canon, Rite et communauté. Le mot communauté remplace le mot plus traditionnel de nation dont le sens aujourd'hui n'est plus ecclésiastique.

Cependant avant de commencer ces trois chapitres, il y a intérêt à revoir certaines conceptions historiques qui, croisant les deux idées de rite et de nation, ont influé sur leur évolution; c'est pourquoi ces trois chapitres seront précédés d'un chapitre intitulé: Problèmes d'histoire dans la notion de rite

CHAPITRE III

PROBLÈMES D'HISTOIRE DANS LA NOTION DE RITE

Avant d'être divisés en provinces et en diocèses, les fidèles se divisent actuellement dans l'Eglise par le rite auquel ils appartiennent.

Pour expliquer comment ces rites se sont formés, il n'est point besoin de remonter aux premiers temps de l'Eglise, voire à Notre-Seigneur, et de constater que « *Christus Dominus quoad ritus sacros Ecclesiae pauca reliquit. Essentiales caeremoniae in celebratione sacrificii et in administratione sacramentorum, oratio 'Pater Noster' ac nonnullae benedictiones, - haec fere omnia quae immediate a Christo tradita accepimus* »;¹ cela pourrait valoir pour l'étude des rites liturgiques, mais les rites liturgiques ne s'identifient pas avec les rites canoniques et ce n'est pas à cause de la liturgie que le droit canon s'intéresse singulièrement plus au rite arménien, par exemple qu'au rite ambrosien.

Plus encore, il ne suffit pas de renforcer la diversité liturgique initiale par la diversité disciplinaire pour expliquer comment les rites sont à la base d'une division des fidèles dans l'Eglise; quand on relève que « *primis christianae religionis saeculis, in rebus liturgicis et disciplinaribus, iuxta opinionem hodie a plerisque doctis receptam, magna inter varias ecclesias varietas vigeat* »,² on ne peut s'empêcher de penser que Milan aussi différerait de Rome et par la liturgie et par la discipline sans avoir pour autant constitué un rite canonique spécial; « *exceptis quibusdam regulis valde antiquis quae ubique servabantur, singulae regiones, singuli fere loci proprios usus sequebantur* ».³

Les différences liturgiques et disciplinaires ont joué un rôle important dans la formation des rites canoniques actuels, mais ces rites posent au canoniste un problème qui ne sera pas compris s'il n'est pas placé d'emblée dans son cadre naturel qui est celui de l'organisation juridique de l'Eglise.⁴

Cette organisation, qui comporte des points immuables parce que fixés

¹ A. PETRANI, *De variis ritibus catholicis ac de suprema eos moderandi auctoritatem*, dans *Apollinaris*, 11, 1938, n. 4, p. 502-514.

² Ae. HERMAN, *De conceptu ritus*, dans *The Jurist*, vol. II (octobre 1942) num. 4, p. 333.

³ HERMAN, *ibid.*

⁴ Du point de vue canonique, la question des rites intéresse bien plutôt le traité théologique *De Ecclesia* que des études de liturgie; elle est liée à des traités de droit canon comme le traité *De Iure Publico Ecclesiastico* ou le traité *De Clericis in specie* (C. I. C., can. 215-486),

par Notre-Seigneur lui-même, laisse toutefois une grande marge à une adaptation toujours renouvelée aux circonstances de temps et de lieu.

Situer la notion canonique de rite dans l'histoire de l'organisation juridique de l'Eglise aide à préciser cette notion et donne une base logique solide pour la compréhension des problèmes qui continuent à peser sur elle.

Ce recours à l'histoire ne va pas sans difficultés pratiques: on risque fort de perdre de vue l'objet de cette étude si l'on s'attache trop aux détails historiques; plus encore, certains points de l'histoire de l'Eglise ou de l'histoire du droit canon, qui intéressent la question des rites, ont été jusqu'ici peu étudiés ou pas du tout... Il faut cependant essayer d'arriver à une vision générale de la question renvoyant à des études d'histoire pour la précision des divers points pris en considération; tout au plus peut-on s'arrêter un moment quand l'idée avancée exige certaines explications.

Il faut noter aussi qu'il ne peut guère s'agir ici d'envisager dans son ensemble le problème complexe de l'organisation juridique de l'Eglise, ni même de faire l'histoire de cette organisation; les historiens d'ailleurs n'ont pas encore répondu à toutes les questions qu'ils se sont posées à ce sujet, notamment pour ce qui concerne le premier siècle de la vie de l'Eglise.

Mais la question des rites n'exige pas tant; pour bien la poser, il suffit de recourir à l'histoire connue et d'y situer deux transformations importantes subies par l'organisation juridique de l'Eglise: le passage de la division territoriale à la division personnelle et le passage de la *Communio Ecclesiarum* à l'Eglise centralisée; à partir de ces deux transformations l'on peut voir, dans les grandes lignes, comment s'est formée la notion canonique de rite et quels problèmes elle comporte aujourd'hui.

1. - De manière générale on peut affirmer que du premier Concile de Nicée (325) au Concile de Chalcédoine (451) l'Eglise s'est organisée autour de l'idée des cinq patriarchats.

Si l'on veut être plus exact, il faut corriger cette assertion en certains points: de fait, Rome rejeta pendant des siècles le canon 28 du Concile de Chalcédoine qui élevait Constantinople à la dignité patriarcale et lui recon-

bien plus qu'au traité De Sacramentis qui, expliquant les lois sur les rites et cérémonies du baptême, s'occupe du rite dans lequel un enfant doit être baptisé (can. 756).

En effet, les traités De Ecclesia et De Iure Publico Ecclesiastico ne peuvent pas se désintéresser de la question des rites parce que cette question pose un problème de gouvernement de l'Eglise, et le gouvernement de l'Eglise intéresse ces deux traités; le traité De Clericis in specie ne peut pas prescinder totalement de la question des rites parce qu'il explique comment est organisée la hiérarchie ecclésiastique et, dans cette explication, il y aurait au moins à laisser vide et marquée la place où s'insère la hiérarchie de rite oriental...

naissait un second primat d'honneur dans l'Eglise;⁵ Chypre revendiqua toujours son autonomie vis-à-vis de Constantinople d'où on voulait qu'elle relevât; la Chaldée et l'Arménie n'ont jamais dépendu d'Antioche beaucoup plus que nominalement...⁶

Néanmoins un fait est clair: la division territoriale de l'Eglise à l'époque ne saurait être contestée! Les églises ont des frontières; c'est par les territoires qu'on les distingue. Le canon 6 du premier Concile de Nicée peut être cité comme un exemple: « Antiqua consuetudo servetur per Aegyptum, Lybiam et Pentapolim, ita ut Alexandrinus Episcopus horum omnium habeat potestatem. Quia et urbis Romae Episcopo parilis mos est »; tous les textes de l'époque ne connaissent pas d'autre manière de diviser l'Eglise, sans exception des canons discutés comme le canon 3 du premier Concile de Constantinople et le canon 28 du Concile de Chalcédoine...

Cette division territoriale claire rejaillissait sur la manière de concevoir la discipline ecclésiastique; S. Augustin rapporte le conseil que lui donnait S. Ambroise: « Cum Romam venio, ieiuno sabbato; cum hic sum, non ieiuno. Sic etiam tu, ad quam forte ecclesiam veneris, eius morem serva si cuique non vis esse scandalo, nec quemquam tibi ». ⁷ Un siècle plus tard, Denys le Petit, scythe immigré à Rome, s'adaptera si bien en tout aux habitudes romaines que l'on notera comment il était devenu *moribus omnino romanus*.

Au XI^e siècle, quand la séparation entre Rome et Constantinople allait se consommer, cette division territoriale de l'Eglise avait déjà été sérieusement entamée.

D'abord, la politique aidant l'hérésie, des Eglises différentes s'étaient constituées sur un même territoire; des hiérarchies intruses avaient été créées de toutes pièces, parallèlement à la hiérarchie catholique (Jacobites); l'Empereur était intervenu pour créer une hiérarchie orthodoxe là où des hérétiques occupaient, ou cherchaient à occuper, les postes de commandement ecclésiastique (Alexandrie, par exemple). A côté de cela, des chrétientés entières, avec leur hiérarchie canonique, s'étaient séparées (Chaldée et Arménie)...⁸

Des quatre patriarchats dont les sièges se trouvaient situés dans l'Empire

⁵ Pour un exposé bref et complet de ce point, cf. COUSSA, *Epitome Praelectionum...*, o. c., vol. I, p. 56-61.

⁶ Pour ces questions, voir L. DUCHESNE, *Eglises Séparées*, Paris, 1894. - La sensibilité historique de Duchesne est merveilleuse, mais il faut être en garde contre les propositions canoniques qu'il suggère...

⁷ Epître 54, à Januarius, c. 2; cf. P. L., t. 33, col. 201.

⁸ Cette distinction entre hiérarchie canoniquement constituée qui se sépare et hiérarchie intruse qui se crée parallèlement à une hiérarchie canonique devrait être prise en considération dans l'étude du problème difficile de la juridiction des évêques dissidents.

d'Orient, seul celui de Constantinople ne s'était pas scindé en plusieurs communautés; il s'était au contraire élargi par les empiètements des Empereurs sur les territoires qui relevaient du patriarcat de Rome... Très tôt Constantinople exercera ce que Korolevskij appellera « une sorte de protectorat moral » sur les patriarcats d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem divisés et affaiblis; ⁹ Empereur et Patriarche en arriveront même à nommer des patriarches qui seront patriarches d'Antioche mais résideront à Constantinople; le patriarcat de Constantinople faisait ainsi vraiment figure de super-patriarcat et décidait de faire reconnaître son titre de « patriarcat oecuménique » expliquant, pour Rome, que ce titre ne s'étendait qu'au monde d'Orient...¹⁰

En même temps que ces scissions et ces transformations modifiaient la structure extérieure de l'Eglise, et en dehors de tout schisme ou hérésie, une division ecclésiastique personnelle prenait place à côté de l'ancienne division territoriale: on sait que Michel Cérulaire, mécontent de Rome et de ses légats, avait fait fermer les églises et les couvents des Latins de Constantinople; Léon IX lui avait alors écrit: « Ecce in hac parte, Romana Ecclesia quanto discretior, moderatior et clementior vobis est. Siquidem cum intra et extra Romam, plurima Graecorum reperiantur monasteria sive ecclesiae, nullum eorum adhuc perturbatur vel prohibetur a paterna traditione, sive sua consuetudine; quin potius suadetur et admonetur eam observare ». ¹¹ Grecs de Rome, Latins de Constantinople ou de Jérusalem, cela se disait déjà au IX^e siècle, probablement même auparavant; ¹² en Terre-Sainte, dès les temps de S. Jérôme, des moines se distinguaient en Grecs, Arméniens et Syriaques...¹³

Ce passage inconscient à une division personnelle des fidèles dans l'Eglise était lourd de problèmes auxquels les canonistes ne se sont pas encore assez intéressés: quelle était, par exemple, la situation canonique de ces Latins de Constantinople que le patriarche Cérulaire persécutait?... Et, tout d'abord, qui fallait-il considérer comme Latin de Constantinople? Seuls les Occidentaux de passage, ou aussi ceux qui s'y étaient établis, ou encore les

⁹ *Fonti* du droit canon oriental, vol. VIII, p. 201.

¹⁰ L. BRÉHIER, *Avant le schisme du XI siècle, les relations normales entre Rome et Constantinople*, dans *Documentation Catholique*, 1928, t. 19; cf. col. 395, avec renvoi à Mansi, t. XII, col. 982. - Comme l'auteur dépend de Duchesne, il faut prendre garde aux points de vue canoniques...

¹¹ MANSI, t. 19, col. 653, ou bien P. L., t. 143, col. 764.

¹² La bibliographie est abondante sur cette matière; on peut trouver des indications dans l'article cité plus haut de Bréhier, ou dans B. LEIB, *Rome, Kiev et Byzance à la fin du XI siècle*, Paris, A. Picard, 1924.

¹³ S. JÉRÔME, *ép.* 108, num. 19; cf. P. L., t. XXII, col. 896.

descendants de ces derniers? C'était déjà, en embryon, le problème moderne de l'appartenance au rite.

Avant donc que Michel Cérullaire ne séparât définitivement Constantinople de Rome, le patriarcat de Rome, ou d'Occident, s'était insensiblement transformé en Eglise Latine; plus exactement, il restait patriarcat de Rome quand il s'agissait de la hiérarchie et devenait Eglise Latine quand il s'agissait des fidèles... Par delà les limites territoriales, une distinction personnelle suivait les chrétiens dans leurs pérégrinations et leurs émigrations. De la même manière, Constantinople, avec ce qui lui restait uni des trois autres patriarcats d'Orient, devenait l'Eglise Grecque. Les luttes entre Grecs et Latins absorbaient tellement la hiérarchie ecclésiastique que l'on pensait peu aux autres chrétientés...

La juridiction universelle du Souverain Pontife peut faire oublier aujourd'hui les difficultés canoniques qu'entraînait la transformation du patriarcat de Rome, pour ce qui concerne les fidèles, en Eglise Latine; il n'en va pas de même pour Constantinople. Quelle juridiction fallait-il reconnaître au patriarche de Constantinople sur les Grecs de Rome? Et sur les Latins de Constantinople?... Un élément de déséquilibre s'était imperceptiblement glissé dans l'organisation ecclésiastique: la hiérarchie continuait à avoir une juridiction limitée territorialement tandis que la division des fidèles avait pris un fondement personnel; cette situation n'était pas commode puisque le pouvoir des supérieurs n'atteignait plus tous ceux qui se réclamaient de leur autorité. Avec le temps on devait arriver à faire un patriarche distinguer entre *proprios subditos* et *sui ritus fideles*...¹⁴ Au XI^e siècle, on insistait seulement sur la juridiction territoriale et cela pouvait fournir à Léon IX une occasion de louer « la modération et la clémence » de Rome, mais cela soumettait aussi les fidèles à l'intolérance de Michel Cérullaire...

Plus encore, la situation nouvelle comportait une difficulté qu'on n'envisageait pas: à quelles lois étaient tenus les Grecs de Rome? Les paroles même de Léon IX montrent qu'on n'avait pas prêté assez d'attention au problème: « ...suadetur et admonetur eam (= paternam traditionem) observare »; il n'y est pas parlé d'obligation et pourtant c'était déjà tout le problème de la personnalité de la loi qui se posait.

2. - Les canonistes se sont habitués à considérer la personnalité comme une qualité de certaines lois, qui vient de la volonté du législateur et qui fait que ces lois suivent les sujets de ce législateur n'importe où, même en dehors du territoire sur lequel ce législateur a juridiction.¹⁵ Les lois dont

¹⁴ Cf. can. 32 § 3 de Matrimonio pro Eccl. Or.

¹⁵ On peut penser aussi à une loi du Saint-Siège, donnée pour une partie de l'Eglise délimitée territorialement et ayant valeur de loi personnelle.

les canonistes discutent la personnalité ou la territorialité seront toujours des lois particulières, c'est-à-dire établies pour une partie de l'Eglise délimitée territorialement; quand une loi est donnée pour l'Eglise universelle, il n'y a plus lieu de discuter son caractère personnel ou territorial (Can. 13 § 1, C.I.C.).

Cependant territorialité ou personnalité de la loi peuvent qualifier non seulement des lois particulières, et considérées isolément, mais tout un système juridique; il y a même deux manières de comprendre le système de la personnalité de la loi: celle des juristes et celle des historiens. Un juriste parlerait de personnalité de la loi si un état souverain ne reconnaissait la force de ses lois que pour ses sujets et prétendait n'imposer que ses lois à tous ses sujets, à ceux qui se trouvent entre les limites de son territoire, comme à ceux qui se trouvent en dehors d'elles; les étrangers, par contre, qui se trouveraient sur le territoire de cet état continueraient à être régis par leurs propres lois nationales. Un historien, de son côté, parlera de système de la personnalité de la loi quand le même état souverain reconnaît à ses sujets des systèmes juridiques différents et leur permet de régler leurs rapports privés selon le système propre au groupe auquel ils appartiennent; c'est ce second système de la personnalité de la loi qui a été appliqué dans le Nord de l'Italie quand les Lombards se sont installés dans les confins de l'ancien Empire Romain...

Ces deux manières de comprendre *le système de la personnalité* de la loi trouvent leur fondement dans l'idée de nationalité: les juristes, qui en ont suivi l'évolution, la considèrent sous son aspect actuel de citoyenneté et ne peuvent comprendre la personnalité de la loi sans la pluralité d'états souverains; les historiens, qui s'en tiennent à l'idée de nationalité connue des siècles passés, pensent aux rois lombards, par exemple, qui distinguaient leurs sujets en Lombards et Romains et reconnaissaient à chaque groupe ou nation une loi propre ou nationale.

On serait tenté de dire de suite que *la modération et la clémence* de Léon IX sous-entendaient déjà le système de la personnalité de la loi à la manière des historiens, et d'ajouter que le seul fait que l'Eglise fasse établir un Code Oriental de droit canon parallèle au Code en vigueur pour l'Eglise latine prouve assez que l'Eglise vit encore ce système de la personnalité de la loi reconnaissant à ses enfants deux manières canoniques de vivre la vie chrétienne.

L'on en conclurait que le rite, système liturgique et disciplinaire, est une loi personnelle, dans le sens des historiens.

Mais la question n'est pas si simple!

De Léon IX au Code Oriental de droit canon, qui s'achève, la situation

a changé. Canoniquement, on ne peut pas comparer la « paterna traditio » dont parlait Léon IX à la loi pontificale que présente le Code Oriental. La loi propre aux Orientaux, devenue pontificale, devient par le fait même universelle et suit partout les Orientaux indépendamment de toute considération sur le rite; avant le nouveau Code Oriental, la personnalité du rite donnait à une loi, censée décrétée par des autorités au pouvoir territorialement limité, une portée universelle. Ce problème du rite, comme loi personnelle, trouve dans le Code Oriental une solution indirecte; il est contourné; avec le nouveau Code on peut parler de système de la personnalité de la loi à la manière des historiens: le pouvoir souverain unique dans l'Église reconnaît aux fidèles deux systèmes canoniques différents; avant le nouveau Code, et surtout du temps de Léon IX, chaque système semblait dépendre d'une autorité particulière...

C'est pour cela d'ailleurs que les canonistes ont beaucoup hésité avant d'admettre la valeur personnelle du rite; quand ils l'ont fait, au XX^e siècle, ils ont encore souvent retiré d'une main ce qu'ils concédaient de l'autre! Herman, en 1933, a bien résumé la situation: « Hodie, prorsus indubitatum est ritum habere vim personalem ideoque personam sequi quocumque ierit; ¹⁶ tantummodo de illis quae ex hoc principio deducenda sunt disputatio habetur ». ¹⁷ Ainsi, par exemple, beaucoup de canonistes, partant de la juridiction territoriale limitée de l'épiscopat maronite, refusaient de voir dans le Synode Libanais, quoique approuvé *in forma specifica*, une loi qui, de par soi, pût atteindre les Maronites domiciliés en dehors du patriarcat; si ces canonistes considéraient les Maronites domiciliés en dehors du patriarcat tenus quand même à l'observation du Synode Libanais, c'était seulement parce que le droit canon n'avait prévu rien d'autre pour eux et qu'il n'est pas concevable que des fidèles ne soient soumis à aucune loi. Cette opinion pouvait d'ailleurs trouver un fondement dans le titre même que la rédaction officielle donnait à ce Synode: « Synodus Provincialis... ». La division territoriale de la hiérarchie ne cadrerait pas avec la division des fidèles et les conséquences s'en faisaient sentir. ¹⁸

* Le texte que Herman citait ici ne justifiait pas clairement son assertion: « Quicumque orientalis, extra patriarchale territorium commorans, sub administratione sit cleri latini, ritui tamen suo permanebit adscriptus; ita ut, nihil diuturnitate aliave causa ulla suffragante, recidat in ditionem Patriarchae, simul ac in eius territorium reverterit ». (*Orientalium dignitas*, n. 9).

¹⁷ Dans *Orientalia Christiana*, I. c., p. 138.

¹⁸ Aujourd'hui il est clair que, en dehors des lois données par le Saint Siège, aucune législation ne peut atteindre tous les membres d'une communauté orientale; l'épiscopat maronite, par exemple, peut légiférer pour les Maronites domiciliés dans le patriarcat, mais ses lois n'atteindront pas les Maronites de l'émigration. Quant aux lois données par le Saint Siège, elles valent le plus souvent pour tous les Orientaux et non pour une communauté orientale; l'idée de loi propre à un rite s'estompe et cède la place à l'idée de loi particulière, qui serait d'ailleurs doublement limitée, et par le rite et par le territoire...

En fait, la pleine reconnaissance de la valeur personnelle du rite, avant le nouveau Code Oriental, aurait amené les canonistes à concevoir un système de la personnalité de la loi à la manière des juristes; cela pouvait leur répugner semblant sous-entendre une division du pouvoir souverain dans l'Eglise; mais, même aujourd'hui, on ne peut pas se référer au pouvoir souverain unique dans l'Eglise pour y parler sans distinction de personnalité de la loi à la manière des historiens.

3. - Le pouvoir souverain dans l'Eglise n'a pas toujours été exercé de la même manière: au système de la *Communio Ecclesiarum*, propre aux premiers siècles, s'est substituée, avec le temps, une forme de gouvernement monarchique centralisé.

Réfléchir sur le passage d'un système à l'autre peut aider à mieux comprendre le problème, désormais plus historique que pratique, de la personnalité de la loi dans l'Eglise et donner un point de départ sûr pour la solution d'autres problèmes que l'actuelle organisation de l'Eglise avec sa division en rites continue à poser aux canonistes.

L'Eglise universelle s'est tout d'abord organisée comme un ensemble d'Eglise locales, entre lesquelles le lien le plus évident était la *Communio*, relation de fraternité chrétienne qui supposait l'unité de la foi.¹⁹ Dans cette *Communio Ecclesiarum*, la place de Rome était nettement supérieure; le pouvoir de Rome sur les autres Eglises fut exprimé très tôt par des termes comme *potestas, sollicitudo, primatus...*²⁰ le mot *primatus* devait prévaloir par la suite.

Avec le temps, cette organisation se précisa; des centres se créèrent; la particularité initiale continua: Rome est en même temps une Eglise et le chef de l'Eglise.

Ce système de gouvernement a été profondément modifié après le schisme d'Orient. Duchesne a souligné cette modification: «...entre la papauté féodale qui se termine à Benoît IX et la papauté réformatrice qui s'annonce par Hildebrand et s'affirme en Grégoire VII, il y a, on ne peut le nier, une différence assez marquée; une différence assez forte pour expliquer que, de ce chef, une nouvelle protestation soit venue s'ajouter à celles que l'on formulait jadis à Constantinople. Il serait maladroit et incorrect de dissimuler un tel changement ».²¹

¹⁹ Cf. LUD. HERTLING, S. J., *Communio und Primat*, dans les « *Miscellanea Historiae Pontificiae* » publiés par l'Université Grégorienne, Rome, Herder, 1943. - On trouvera, à la p. 6, une excellente définition de la *Communio*: « *Communio* ist jene einigende Band, das die Gläubigen und vor allem die Bischöfe zu der einen katholischen Kirche zusammenschliesst, und das nicht lediglich in der Gemeinsamheit des Glaubens oder der Gesinnung besteht ».

²⁰ Cf. P. BATTIFOL, *Cathedra Petri*, dans la Collection « *Unam Sanctam* »; Paris, les éditions du Cerf, 1938; le ch. I.

²¹ *Eglises Séparées*, p. 160. - Tout le chapitre IV (p. 113-162) peut illustrer cette citation.

Renvoyant à l'auteur lui-même pour les mises au point que cette affirmation comporte, l'on doit surtout retenir que « vouloir dissimuler un tel changement » serait une suprême maladresse : cela risquerait de faire croire que le changement commencé par Grégoire VII puisse avoir quelque incidence sur les droits de Rome et du Souverain Pontife...²²

La « papauté réformatrice qui s'affirme avec Grégoire VII » pose historiquement la question de la centralisation dans l'Eglise. Ce n'est pas l'histoire qui fera décider si « la centralisation ecclésiastique... n'est pas un idéal, mais un moyen »,²³ qui fixera le minimum indispensable de centralisation que l'unité de l'Eglise requiert, qui déterminera les limites que cette centralisation ne peut pas dépasser puisque Notre-Seigneur, dans l'Eglise qu'il a voulue UNE, a constitué les Apôtres à côté de Pierre. L'histoire doit noter que le passage de la *Communio Ecclesiarum* à l'Eglise centralisée ne s'est pas effectué de manière brusque, que Grégoire VII n'a pas changé, d'un coup et radicalement, le système administratif de l'Eglise. Une certaine centralisation se note dès les premiers temps ; l'évêque parfaitement autonome et traitant avec ses collègues à la manière d'un confédéré n'a jamais été une figure historique ; outre les droits de Rome, toujours reconnus, on assiste, dès les premières années de la vie de l'Eglise, à un effort de centralisation pour ainsi dire spontané ; « l'institution des métropoles n'attendra pas la période 220-230 pour révéler son existence. Dès la fin du second siècle, dès le temps de la controverse sur la Pâque, on découvre que les Eglises se groupent pour aviser aux intérêts de la foi et de l'ordre, et on découvre que ces groupements se font autour des vieilles Eglises-Mères. Ce qui est vrai d'Ephèse ou d'Edesse est plus vrai encore d'Antioche ou d'Alexandrie. Le rôle de Carthage en Afrique ne s'explique que par sa qualité d'Eglise-Mère ».²⁴

Cette centralisation qui s'est faite autour de plusieurs centres montre bien que le premier Concile de Nicée, en reconnaissant des prérogatives aux évêques d'Alexandrie et d'Antioche, ne faisait que rendre officiel ce qui était déjà un état de fait.

Quoique dispersée autour de plusieurs chefs, cette centralisation entamait déjà sérieusement l'idée plus simple de *Communio Ecclesiarum*, et

²² Il faut, au contraire, souligner ce changement pour ne pas accepter que l'on traite également la théologie et l'histoire, pour ne pas ériger en principe indérogable ce qui n'a été qu'une phase du gouvernement de l'Eglise ; replaçant ainsi dans leur cadre les arguments historiques en faveur du pouvoir de Rome, on leur donne plus de poids ; distinguant entre histoire et théologie, on comprendra mieux l'histoire et on se gardera de souscrire au souhait ingénu de voir se reconstituer l'axe Rome-Byzance...

²³ L. DUCHESNE, *Eglises Séparées*, o. c., p. VI.

²⁴ P. BATTIFOL, *Cathedra Petri*, o. c., p. 12.

nul ne saurait prétendre que la tradition se soit tenue, plus tard, au droit officiel selon lequel un patriarche (le mot commence à prendre un sens précis après le Concile de Chalcédoine) avait très peu de pouvoirs en dehors des jugements en appel et du sacre de ses suffragants, réserve faite des droits des métropolitains... On sait que Constantinople nommait même des patriarches!

Mais aucune centralisation n'a encore éliminé complètement du système de gouvernement de l'Eglise l'ancienne idée de *Communio Ecclesiarum*; il ne s'agit guère de la terminologie ecclésiastique qui fait dire d'un évêque catholique qu'il est en communion avec le Saint Siège; il s'agit d'un fait juridique profond: le mode selon lequel Rome exerce ses pouvoirs sur les Eglises non-latines n'a pas encore été formulé de manière cohérente, et constante, avec la centralisation de l'Eglise. Dans l'Eglise centralisée, le Souverain Pontife intervient dans une Eglise orientale tout aussi bien, et de la même manière, qu'il intervient dans l'Eglise latine; cependant des décisions anciennes encore en vigueur rappellent les temps où le Patriarche d'Occident, intervenant dans une Eglise orientale, agissait de plein droit et restait dans la tradition mais intervenait dans une AUTRE Eglise.

La centralisation commencée par Grégoire VII n'a atteint pleinement que l'Eglise latine; aux Eglises d'Orient, qui se sont substituées aux divisions territoriales du v^e siècle, le système de la *Communio Ecclesiarum* continue encore, d'une certaine manière, à s'appliquer.

Entre Grégoire VII et le Concile de Florence les rapports de Rome avec l'Orient ne se précisent pas. L'histoire de ces rapports est loin d'être faite, mais ce que l'on sait des conceptions juridiques de l'époque, de la manière de concevoir la loi et le législateur en ces quatre siècles, du titre d'*Imperator Spiritualis* que prend le Souverain Pontife quand les maîtres du droit considéraient l'Empereur comme source exclusive de la loi, confronté avec l'hésitation dont témoignait déjà expressément Innocent III au sujet des Orientaux (*ut eos tamdiu in suo ritu sustineas, si per te revocari non possunt, donec super hoc Apostolica Sedes maturiori consilio aliud duxerit statuendum*),²⁵ suffit pour que l'on puisse affirmer que l'Eglise maintient pour les Orientaux quelque chose du régime qui précéda le schisme du xi^e siècle, à côté de la centralisation en vigueur pour les Latins. Ce régime spécial est exprimé par l'idée d'union des Eglises.

Pour bien comprendre cette idée d'union des Eglises il faut partir de bien loin: les théologiens ne distinguent pas entre primauté et suprême juridiction; on risque même de passer pour hérétique si l'on s'avise de

²⁵ Cf. *Acta Innocentii III*, o. c., p. 319.

vouloir distinguer puisque le Concile du Vatican parle indifféremment de « primatu super universam Ecclesiam »²⁶ et de « plena et suprema potestas jurisdictionis in universam Ecclesiam »...²⁷ Mais l'historien, comme le linguiste, pourrait distinguer et référer le mot *primauté* à ce qui restait du régime de la *Communio Ecclesiarum* dans le système complexe et instable des cinq patriarchats et l'expression *juridiction suprême* au système de gouvernement centralisé de l'Eglise. Cela ne signifie point nier la suprême juridiction dans la primauté exercée avant Grégoire VII; cela veut dire seulement que cette suprême juridiction s'exerçait d'une manière différente.

Cette distinction difficile peut avoir son utilité: l'idée de primauté rappelle invinciblement le titre de Patriarche d'Occident qui continue à accompagner celui d'Évêque de Rome; mais le Patriarche d'Occident était l'un des cinq patriarches tout en ayant juridiction sur les autres patriarches; depuis qu'on parle de Souverain Pontife, la juridiction suprême qui distinguait le Patriarche d'Occident se trouve exprimée par ce titre de Souverain Pontife et l'on ne voit pas pourquoi continuer à parler de primauté qui semble indiquer une série (l'ensemble des évêques d'abord, les cinq patriarches ensuite) dans laquelle prévaut le titulaire de la primauté.

Cette nuance peut échapper à ceux qui sont habitués à dire: « Catholique » et penser: « Latin »; le Pape est Souverain Pontife, Patriarche d'Occident, Primat d'Italie, Archevêque du Latium et Evêque de Rome; pensant seulement à l'Eglise latine, on peut ne pas distinguer entre Souverain Pontife et Patriarche d'Occident... Par rapport aux Latins, le titre de patriarche que conserve encore le Souverain Pontife peut sembler un titre superflu;²⁸ par rapport aux Orientaux, la distinction entre Souverain Pontife et Patriarche d'Occident peut prendre une valeur très pratique: les pouvoirs du Pape sur l'Eglise universelle sont clairement exprimés dans la figure juridique du Souverain Pontife; on pourrait même aller jusqu'à dire que le Patriarche d'Occident, en tant que tel, n'exerce pas de pouvoir aujourd'hui sur les Orientaux...

4. - Tout cela peut sembler discussion verbale et oiseuse, voire périlleuse! Il n'en est rien. Si la nuance qui distingue primauté et suprême juridiction reste trop théorique, la distinction commence à devenir pratique dès qu'on

²⁶ Sess. IV, const. dogmatica de Ecclesia Christi, ch. II et canon; cf. DENZINGER, num. 1824 et 1825.

²⁷ *IBID.*, ch. III et canon, cf. DENZINGER, num. 1826-1831. Le Concile de Florence explique la primauté par la « suprema potestas gubernandi universalem Ecclesiam », mais le Concile de Florence vivait le régime de la primauté; voir DENZINGER, num. 694.

²⁸ En réalité, outre l'explication historique, ce titre s'explique aussi par le maintien des patriarches latins d'Orient.

l'applique à d'autres expressions courantes; faut-il dire, par exemple, que les Grecs sont catholiques romains? L'adjectif romain peut-il continuer à être synonyme de latin?... Benoît XIV distinguait *Ecclesia Orientalis* et *Ecclesia Latina Romana*; ²⁹ en fait, il semble bien que tous les catholiques doivent être dits romains puisque toutes les églises constituent UNE Eglise qui est catholique, apostolique et romaine; comment comprendre alors des expressions comme *Rites unis* ou *Eglises unies*? ³⁰ A quoi est unie une Eglise qui n'est pas latine? Certainement pas à l'Eglise Catholique dont elle est une partie...

Quand on parle d'Eglises unies ou d'Union des Eglises on fait de Rome un des termes de l'union; cela revient à ne pas distinguer entre Saint Siège et Eglise latine, entre Souverain Pontife et Patriarche d'Occident, à rappeler que quelque chose prolonge encore dans l'Eglise très centralisée du x^e siècle des idées de la *Communio Ecclesiarum* qui était en vigueur du temps de Grégoire VII. ³¹

Les documents pontificaux plus récents ne parlent plus d'union des Eglises mais d'unité de l'Eglise; ³² unité et union se distinguent comme suprême juridiction et primauté.

Longtemps après la réforme de Grégoire VII, le Concile de Florence parle expressément d'Union; la Bulle *Laetentur Coeli*, qui proclame le retour des Grecs à l'unité de l'Eglise, est appelée *Bulla Unionis*; elle parle d'unité et d'union distinguant trois termes: *occidentalis ecclesia*, *orientalis ecclesia* et *mater ecclesia*: «*Laetentur coeli et exultet terra. Sublatus est enim de medio paries, qui occidentalem orientalemque dividebat ecclesiam, et pax atque concordia rediit; illo angulari lapide Christo, qui fecit utraque unum, vinculo fortissimo caritatis et pacis utrumque jungentem parietem, et perpetuae unitatis foedere copulante ac continente; postque longam moeroris nebulam, et dissidii diuturni atram ingrathamque caliginem, serenum omnibus unionis optatae iubar illuxit. Gaudeat et mater ecclesia quae filios suos hactenus invicem dissidentes iam in unitatem pacemque rediisse...*» ³³

L'élaboration du droit canon n'a pas encore atteint la précision néces-

²⁹ Voir le texte de l'encyclique «*Allatae sunt*» placé au début du ch. II.

³⁰ Inutile de souligner que cela n'a rien à voir avec l'*Uniatisme* que combat Korolevskij dans un de ses articles publiés par *Irenikon* (2-1927 - pp. 129-190) et que discute HALUŠČINSKIJ dans *Stoudion*, V (1928), num. 4-5, p. 97 ss.

³¹ La confusion entre catholique et latin n'est pas rare; on la trouve déjà chez Nicolas V; cf. supra, «*Pervenit ad aures*».

³² Textes chez P. SHERWOOD, *Le Sens du rite*, article déjà cité.

³³ C'est le début du décret d'union pour les Grecs.

saire à distinguer ainsi la Mater Ecclesia des Eglises particulières occidentale et orientales; il fallait, pour autant, distinguer le Saint Siègre de l'Eglise latine.

Cette distinction est explicite dans certains documents pontificaux; on la trouve notamment dans le *Motu Proprio* par lequel Benoît XV créait la S. Congrégation Orientale: « Dans l'Eglise de Jésus-Christ, qui n'est ni latine, ni grecque, ni slave, qui est au contraire catholique, il ne peut être introduit aucune discrimination entre ses enfants; et, de ce fait, qu'ils soient latins, grecs, slaves, ou de toute autre nation, chacun d'eux occupe un rang égal devant ce Siègre Apostolique ». ³⁴

Mais les cinq siècles qui séparent le Concile de Florence de Benoît XV ont vu le droit canon s'élaborer plutôt sans cette distinction; l'union des Eglises faisaient l'unité de l'Eglise mais appliquait tout ensemble le régime de la *Communio Ecclesiarum* et celui de l'Eglise centralisée.

C'est précisément cette conception de l'unité de l'Eglise par l'union des Eglises qui maintient ouverte la question sur la manière de concevoir le système de la personnalité de la loi dans l'Eglise: le pouvoir souverain unique n'y empêche pas tout à fait de parler de personnalité de la loi à la manière des juristes; ce sont plusieurs Eglises qui ont chacune son droit propre. Le Code oriental unifie le droit des Eglises non-latines mais aucun Code n'unifie encore le droit de l'Eglise.

Il est difficile d'exprimer cette situation en termes clairs; elle comporte toute une série de nuances difficiles à individualiser; elle a été compliquée par des considérations prises à la position civile que certaines communautés orientales occupaient notamment dans l'Empire Ottoman... On en a discuté au début de ce siècle quand on a parlé d'autonomie.

5. - Sans vouloir faire l'histoire de cette idée, on peut noter que Duchesne parlait d'autonomie ecclésiastique et prétendait expliquer cette idée dans un sens strictement catholique: « Autonomie et séparation ne sont pas synonymes. Bien que le culte du particularisme ait parfois grandement nui à la conservation de l'unité chrétienne, on aurait tort de croire que cette unité est incompatible avec de légitimes diversités, exclusive de toute vie locale organisée. La centralisation ecclésiastique, on ne saurait le dire trop haut, n'est pas un idéal, mais un moyen ». ³⁵

Korolevskij semble résumer les critiques faites à Duchesne sur ce point:

³⁴ Cf. A. A. S., 1917, p. 530.

³⁵ *Eglises Séparées*, o. c., p. VI. - Duchesne avait prévu une oeuvre en deux volumes: « Autonomies Ecclésiastiques; vol. I: Eglises Séparées; vol. II: Eglises Unies ». Le second volume ne semble pas avoir été publié.

« ... et on comprend comment, dans l'Eglise Catholique, il ne peut sous aucun prétexte y avoir d'autonomies ecclésiastiques ».³⁶

L'idée d'autonomie est dangereuse; on peut facilement trop insister sur une nuance... Au Concile du Vatican, deux évêques roumains ont voulu soutenir l'intangibilité de la discipline de leur Eglise; le texte de leur requête montre bien qu'il ne s'agissait ni de schisme ni d'hérésie mais d'une manière - discutable! - de comprendre l'idée d'union des Eglises: « Huic evenit et illud ut quotiescumque tales nationes populique ritus graeci, qui funestissimo schismati photiano impliciti, eodem abiurato, ad sinum sanctae matris ecclesiae catholicae mediante sacra fidei unione reversi fuissent id semper ea sanctae sedis apostolicae annuentia et consensu perfecerint atque compleverint, ut sacri eorum ritus atque disciplina fidei integritati morumque honestati minime nociva manerent intacta, amboque illa sarta et tecta custodirentur, atque illibata servari permetterentur ».³⁷

Il faut toutefois noter que, dans cette complexité du droit ecclésiastique, d'autres nuances aussi se sont parfois estompées; la position de ces deux évêques roumains ne s'explique que par le fait qu'ils voyaient dans le Souverain Pontife surtout le chef de l'Eglise latine; ne pourrait-on pas penser que c'est aussi pour avoir trop uni Patriarche des Latins et Souverain Pontife que l'Eglise latine a donné à son Code, qui aurait dû rester un Code particulier, le titre général de Code de droit canon?...³⁸

En fait, les difficultés canoniques qui naissent des idées d'union des Eglises et d'autonomie sont très anciennes.

Le Concile de Florence prodigua les marques de condescendance envers les Grecs; on ne peut certes pas lui en faire un tort; il faut seulement se garder de considérer l'idée d'union des Eglises comme une simple marque de condescendance.

Même à Rome, la position canonique des Orientaux se ressent de cette idée d'union des Eglises. En 1631, la S. Congrégation de la Propagande discuta l'article: « An Summus Pontifex intendat graecos et alios Sedi-bus Patriarcharum schismaticorum subditos comprehendere in Bulla Coena

³⁶ *Le XV Centenaire de S. Jean Chrysostome*, Rome, 1909; voir p. 225.

³⁷ Voir MANSI, t. 53, col. 623. - La requête en entier va de la colonne 622 à la colonne 628 et est intitulée: « Episcoporum Rumenorum postulatam de Orientalium disciplina religiose servanda »; l'un des deux signataires, Papp-Szilagyi, était un bon canoniste.

³⁸ Korolevskij prend toujours soin de préciser: Code occidental de droit canon; cf. *Stoudion*, passim; Papadopoulos, qui était assesseur à la S. Congrégation Orientale, disait Code Latin et déduisait, de cette restriction, des conclusions inacceptables; à ce propos, on peut voir un article du *Monitore Ecclesiastico* (1925, p. 101 ss.): Circa il valore del Codice di diritto canonico per gli Orientali, et H. CICOGNANI, *Commentarium ad Librum I. C. I. C.*, Rome, 1925, p. 338-339.

Domini aliisque Constitutionibus Apostolicis, in quibus casus sibi et Sedi Apostolicae reservet »; la réponse fut : « Patres praedicti quoad dictum articulum convenerunt in negativam sententiam, quam tamen limitarunt tripliciter : 1. In materia dogmatum fidei. 2. Si Papa explicite in suis Constitutionibus faciat mentionem, et disponat de praedictis subditis Patriarchalium Sedium, et in casu schismaticorum Bullae Coenae. 3. Si implicite in eisdem Constitutionibus de eisdem disponat, ut in casibus appellationum ad futurum Concilium, et deferentium arma ad infideles, et simil ». ³⁹

Il s'agissait, à la vérité, des sujets des patriarches schismatiques, et cette décision n'a jamais été rendue officielle; plus encore, en 1639 le Saint-Office prenait une décision différente au sujet des catholiques de rite grec habitant l'Archipel; le doute avait été proposé sous cette forme : « Se i cattolici del rito greco abitanti in quell'isola siano compresi nelle scomuniche riservate alla sede apostolica, e particolarmente in quelle della bolla 'In Coena Domini' »; la réponse fut : « Affirmative, quod attinet ad excommunicationem bullae Coenae. Idem dicendum de aliis aequae generalibus; sed possunt tamen excusari ex aliquo capite, v. g. ignorance ». ⁴⁰

Mais la question resta discutée et Benoît XIV, dans « *Allatae sunt* », reprend la solution proposée par la S. Congrégation de la Propagande sans distinguer entre catholiques et schismatiques; il avait d'ailleurs déjà défendu cette position dans son *de Canonisation Sanctorum*. ⁴¹ Et c'est cette solution, ainsi étendue aux catholiques orientaux, qui prévaudra; le Concile du Vatican la reconnaîtra comme norme pratique observée par la S. Congrégation de la Propagande ⁴² et le Code de droit canon la rappellera dans ses annotations au canon 1; c'est par cette décision de la S. Congrégation de la Propagande que les canonistes, unanimement, expliquent les termes du canon 1 C. I. C. : « nisi de eis agatur, quae ex ipsa natura rei etiam Orientalem (Ecclesiam) afficiunt ». ⁴³

Pratiquement, cela revient à limiter l'interprétation commune de la législation pontificale, à considérer le Souverain Pontife comme plutôt Patriarche de l'Occident, cet Occident s'étant transformé en l'Eglise latine : le Souverain Pontife légifère ordinairement pour l'Eglise latine et ce n'est qu'en certaines occasions, ou sur certaines matières, qu'il légifère comme Souverain Pontife...

³⁹ Cf. *Collectanea S. Congr. de Prop. Fide*, éd. de 1897, note 1 au num. 1999.

⁴⁰ Cf. MANSI, t. 50, col. 37.

⁴¹ Cf. *Collectanea S. C. de P. F.*, éd. 1897, num. 1999.

⁴² Cf. MANSI, t. 50, col. 38.

⁴³ On pourrait discuter, théoriquement, cette interprétation : le C. I. C. est une loi expressément latine; on ne peut pas lui appliquer, sans distinction, une norme établie pour l'interprétation des constitutions générales du Souverain Pontife.

Ce système ne va d'ailleurs pas sans difficulté pratique: si les deux premiers points de la décision de 1631 peuvent être considérés comme assez précis pour ne pas donner lieu, généralement, à des doutes sur l'interprétation des décrets pontificaux, le troisième point l'est beaucoup moins; on se trouvera souvent dans l'embarras quand il faudra opiner si le Souverain Pontife a « disposé implicitement des Orientaux » dans une constitution qui ne les mentionne pas... Lors de la récente modification du jeûne eucharistique, la Sacrée Congrégation Orientale a dû déclarer que la nouvelle législation atteignait aussi les Orientaux et la règle veut aujourd'hui que, en pareil cas, les patriarches orientaux consultent cette S. Congrégation pour savoir si la nouvelle loi atteint leurs sujets.

L'élaboration canonique n'a pas encore distingué adéquatement Souverain Pontife et Patriarche des Latins et on en ressent les conséquences pratiques!

6. - Ainsi, les deux transformations subies par l'organisation juridique de l'Eglise sont à la base des problèmes que le rite pose au droit canon moderne.

Avant de se diviser territorialement en provinces et en diocèses, l'Eglise se divise aujourd'hui en rites, mais cette division personnelle ne s'est pas complètement libérée de notions qui proviennent de l'ancienne division territoriale; au sommet des diverses hiérarchies orientales, l'on trouve encore la limitation ancienne posée par le territoire et l'on doit tenir compte de cette limitation quand on veut comprendre la notion de rite: historiquement, cette notion est liée à celle de nation, mais la limitation territoriale de l'autorité, séparant de la nation ceux qui ont émigré du territoire, fait expliquer le rite par l'idée plus abstraite de la personnalité de la loi.

Encore, faut-il distinguer la personnalité du rite de la simple personnalité canonique de certaines lois ecclésiastiques; le fidèle cesse d'être soumis à une loi personnelle, au sens des canonistes, quand il cesse d'être sujet de l'autorité qui l'a portée; mais même quand il cesse d'être sujet des autorités de son rite, la loi propre à son rite le suit; la personnalité du rite divise le droit canon en plusieurs systèmes et chacun est tenu n'importe où au système propre à son rite.

Cette pluralité des systèmes canoniques rappelle l'idée discutée d'autonomie; autonomie n'est ni indépendance, ni souveraineté; l'autonomie signifie simplement que dans une même organisation juridique un groupe peut être régi par des lois particulières plus adaptées à son histoire et à ses nécessités; elle entraîne, comme conséquence, une certaine décentralisation; normalement, ce sont les autorités propres au groupe autonome qui portent

les lois particulières qui le régissent. L'Eglise est organisée aujourd'hui selon une forme monarchique centralisée, mais le droit ecclésiastique conserve encore des formules prises à une forme plus ancienne de gouvernement, la *Communio Ecclesiarum*; logiquement, l'autonomie des rites devrait retenir ce qui reste de la *Communio* et, comme l'Eglise latine n'est pas adéquatement distincte du Saint Siège, faire penser à une centralisation moins grande pour les Orientaux... En réalité, les formules ont été peu à peu vidées de leur sens et les Orientaux se trouvent de fait plus centralisés que les Latins puisque, à quelques exceptions près, toutes leurs affaires, même les affaires judiciaires, se concentrent à Rome en une seule Congrégation.⁴⁴

Le terme d'autonomie, sinon l'idée, semble indirectement repris et consacré par le canon 303 § 1, 1^o de *Sig. Verb. pro Ecc. Or.*, qui parle de « ritus quos UTI SUI IURIS exprèsse vel tacite agnoscit Ecclesia ». Les mots SUI IURIS, qu'on aurait de la difficulté à interpréter, étaient déjà expliqués dans *l'Epitome Praelectionum* de COUSSA : « Unde colliges *autonomum seu sui iuris* Ritum constitui agnitione Ecclesia ». ⁴⁵ Cependant Coussa semble identifier les deux idées de rite autonome et rite distinct : « Ritus tamen qui derivantur a diversis Ritibus primariis, inter se diversi sunt, ac proinde autonomi seu sui iuris sunt etiam quod attinet ad ius canonicum. Dubia facilius oriri possunt de *autonomia seu independentia et diversitate* canonica Rituum ab eodem primario derivatorum ». ⁴⁶ L'autonomie se réduit ainsi à la distinction que l'on disait jadis nationale et dont le droit canon ne retient - et encore, seulement de manière implicite! - que le concept juridique d'origine.

On se demande pourquoi appliquer, dans ces conditions, la décision prise en 1631 par la S. Congrégation de la Propagande aux catholiques non-latins, quand, dans sa formule initiale, elle n'atteignait que les sujets des « quatre patriarches schismatiques »; du moment que le droit canon oriental est devenu tout entier un droit pontifical, il semblerait plus logique de ne plus considérer que le Souverain Pontife, ordinairement, fait la loi seulement pour les Latins et de déclarer que tous les catholiques sont soumis aux décrets et constitutions apostoliques à moins que ces décrets et ces constitutions ne soient limités ou expressément ou par la matière qu'ils traitent. Cette position d'ailleurs ne serait point nouvelle; Charles-François de Breno l'enseignait déjà à

⁴⁴ Un Oriental ne peut pas arriver au Tribunal de la S. Rote R. sans passer par la S. Congrégation Orientale; on s'en étonne parfois et, comme la Rote est un tribunal du Saint Siège, on voudrait que tous les catholiques puissent recourir à elle indistinctement; mais, ici encore, entre Saint Siège et Eglise latine la distinction n'est pas complète... Voir can. 79 § 2 de *Judiciis pro Ecc. Or.*

⁴⁵ Vol. I, p. 15.

⁴⁶ *IBID.*, p. 15-16.

Rome au début du XVIII^e siècle⁴⁷ et certaines applications officielles du C.I.C. à toute l'Eglise semblent bien la sous-entendre.⁴⁸

Malheureusement les problèmes canoniques posés par les rites ont été très peu étudiés jusqu'ici. Des raisons d'ordre pratique ont presque toujours mené les canonistes orientaux à la spécialisation en procédure et en droit matrimonial et questions attenantes: les Orientaux avaient surtout besoin de juges et d'avocats ecclésiastiques... Le droit canon s'est élaboré surtout chez les Latins qui, s'occupant peu du problème des rites, ont parfois laissé l'impression que la position des Orientaux dans l'Eglise n'est pas très claire.

Il était indispensable de se rendre compte de ces problèmes d'histoire avant d'affronter l'étude directe du rite dans l'organisation de l'Eglise.

Les notions que la division personnelle de l'Eglise conserve du temps de la seule division territoriale et l'hésitation qui, à côté d'un système de claire centralisation, maintient des formules prises à la *Communio Ecclesiarum* devaient être mises en évidence pour permettre une vision plus claire des choses dans la confrontation du rite canonique avec les idées de liturgie, de droit canon et de communauté. Cette confrontation ne peut prétendre résoudre, ni même poser, tous les problèmes que le rite soulève mais, à partir de ces distinctions fondamentales, elle pourra peut-être montrer sous leur vrai jour des problèmes qui intéressent au moins l'élaboration de la doctrine canonique et l'intégration du droit oriental et du droit latin en un système unique de droit canon.

⁴⁷ *Manuale Missionariorum Orientalium*, Venise, 1726; cf. t. I, ch. I, qu. VIII.

⁴⁸ Voir par exemple, A. A. S., XX, 1928, p. 195-196; il y est fait appel au C. I. C. pour expliquer que la condamnation de l'Action Française atteint aussi les Orientaux: «S. C. pro Ecclesia Orientali declarat praefata decreta omnes uniuscuique ritus fideles attingere seu eodem modo obligare, quippe quae potius quam disciplinam, directe spectent doctrinam Ecclesiae. Vult enim S. Mater Ecclesia huiusmodi decretis fidem ac mores servare atque tueri et ad hoc Codex iuris, canone 1936, aperte statuit ac sancit libros a Sede Apostolica damnatos ubique locorum et in quocumque vertantur idioma prohibitos esse».

CHAPITRE IV

RITE ET LITURGIE

Il ne suffit pas de montrer que la liturgie ¹ n'offre ni un fondement historique ni une explication logique à la notion de rite en droit canon : ² on s'est tellement habitué à ne pas distinguer entre rite canonique et rite liturgique qu'il est important de préciser les rapports de l'un à l'autre et de montrer comment ce manque de distinction a pu nuire à la manière de comprendre l'un et l'autre.

1. - Quand l'idée générale de rite commença à prendre place dans les documents officiels de l'Eglise le rite se confondait avec la tradition propre à une chrétienté.³

Une analyse exhaustive du contenu de cette tradition ne serait guère facile; plus que par l'énumération de tous ses éléments, on peut délimiter ce contenu par l'exclusion de ce qui ne pouvait pas dépendre d'une Eglise particulière: les dogmes, les décisions conciliaires...⁴ Il est courant aujourd'hui de définir le rite par la liturgie et la discipline ecclésiastique propres à une chrétienté, mais il n'est pas rare de trouver des auteurs qui, à la liturgie et à la discipline, veulent adjoindre d'autres éléments possibles d'une tradition ecclésiastique notamment la formation philosophique et théologique spéciale qui s'acquiert par la connaissance plus profonde d'une groupe déterminé de Pères et Docteurs de l'Eglise.⁵ Entrer dans tous ces détails peut

¹ Duchesne précisait déjà: « Liturgie est un mot susceptible de plusieurs significations plus ou moins compréhensives. On l'emploie quelquefois pour désigner la suite des cérémonies et des formules rituelles de la messe, dans le sens spécial de liturgie eucharistique. Ici il s'applique à l'ensemble des usages du culte, initiation, ordination, service eucharistique, consécration des églises, des vierges, réconciliation des pénitents, etc. » Cf. *Origines du culte chrétien*, 5^e. éd., Paris, E. de Boccard, 1920, p. 90 n. 1.

² Il est étrange de noter combien la liturgie orientale constitue parfois une tradition peu étudiée, qu'on devrait critiquer de tant de côtés, et de penser que c'est cette liturgie qu'on veut mettre à la base de la notion canonique de rite dont les conséquences vont si loin... Plus étrange encore est de noter que la chrétienté qui a fait de la liturgie une science - l'on dirait presque exagérément étudiée -, l'Eglise latine, est la seule que l'on ne prétende pas fondée sur la liturgie!...

³ Léon IX à Michel Cérullaire, *loc. cit.*

⁴ Il ne faut pas beaucoup insister sur l'idée de Concile Oecuménique puisque des conciles locaux étaient souvent reçus dans toutes les Eglises.

⁵ SHERWOOD, *loc. cit.*

ne pas manquer d'intérêt mais entraînerait trop loin... Il suffira de noter que, dès les débuts de l'idée de rite, dans le contenu innombrable de la « paterna traditio », certains éléments ont toujours paru plus importants.

Pour ce qui concerne la liturgie en particulier, il faut relever que, aux origines de l'idée de rite, elle paraît n'être prise en considération que de manière indirecte, ou implicite: l'on se préoccupait bien du baptême par immersion ou simple aspersion, de la consécration du fermenté ou de l'azyme, du chant de l'alléluia la Semaine Sainte, mais surtout à cause de la validité des sacrements et au nom de la tradition apostolique, parfois aussi à cause d'un certain symbolisme mal défini...

L'auteur du projet de constitution *de Ritibus* pour le Concile du Vatican, relève, par exemple, dans sa note N: « ...eo vel magis quod a Michaële Cerulario, nedum ritus et consuetudines quaedam Latinorum suggillatae fuere, verum etiam aperte edictum est, illicitam et irritam esse consecrationem in azymo. Quo factum est, ut non iam ageretur de liturgica tantum controversia, verum de dogmatica ».⁶

De controverse directement liturgique il ne pouvait pas d'ailleurs être question: ni Rome, ni Constantinople ne pouvaient s'attacher trop exclusivement à une liturgie déterminée quand, dans les querelles qui les opposaient, elles se trouvaient chacune à la tête d'un groupe dans lequel la liturgie était bien loin d'être unifiée; en Occident, la diversité liturgique demeura largement admise jusqu'au Concile de Trente et, même la réforme liturgique que fit Pie V à la suite de ce Concile n'arriva pas à une complète unification de la liturgie des Latins; aujourd'hui encore le rite canonique latin admet toute une série de rites liturgiques dont on essaie de limiter l'usage soit en les cantonnant dans des territoires bien délimités, soit en en faisant des privilèges de certains ordres religieux; pour l'Orient, l'hégémonie de Constantinople voyait toujours de bon oeil les diverses Eglises adopter la liturgie byzantine et semble aussi avoir sérieusement « byzantinisé » les parties de l'Italie enlevées par les Empereurs au Patriarcat de Rome, mais Constantinople ne s'est pas beaucoup inquiétée de faire adopter par la partie d'Antioche qui lui restait unie le rite liturgique byzantin; ce n'est qu'au XIII^e siècle que les Melchites d'Antioche adoptèrent la liturgie byzantine, la traduisant d'ailleurs en syriaque, langue qu'ils conservèrent comme langue liturgique propre au moins jusqu'au XVII^e siècle...

Comme ensemble de cérémonies du culte, ou de prescriptions réglant ces cérémonies, la liturgie, élément de diversité entre les différentes communautés, n'a été directement prise en considération qu'avec le temps; l'aspect

⁶ Cf. MANSI, t. 53, col 907-908. - C'est bien d'ailleurs le point de vue dogmatique qui intéresse le Concile de Florence...

vraiment liturgique de la diversité des traditions ne commença à être mis en évidence que lorsque, à partir du XIII^e siècle, les missionnaires latins qui travaillaient en Orient pour l'union des Eglises obtinrent, ou firent valoir, des privilèges qui les autorisaient à célébrer à la manière des Orientaux; on disait alors *more graecorum* ou *ritu graecorum*, par exemple.

Les groupes qui s'opposaient et prétendaient faire valoir, ou même prévaloir, leurs traditions particulières, ne semblent guère y avoir prêté beaucoup d'attention; en fait, il n'y avait là qu'un changement de perspective qui n'aurait dû avoir aucun effet sur la manière de considérer la liturgie, ou, plus exactement, le rôle de la liturgie dans la division de l'Eglise en plusieurs communautés et sa place exacte dans la « *paterna traditio* » qui devait aboutir au rite canonique.

Mais l'importance que prit la liturgie à la suite des querelles protestantes et l'effort pour l'unification de la liturgie des Latins devaient faire intervenir deux facteurs nouveaux.

Déjà habitués au mot rite pour opposer les traditions orientales à la tradition occidentale, dite aussi latine ou romaine, on se servit de ce mot rite lui même pour opposer la tradition liturgique romaine aux autres traditions liturgiques des Latins; le *ritus Sanctae Romanae Ecclesiae* désignait ainsi deux choses bien différentes: un rite liturgique, chaque fois qu'il s'opposait aux autres rites liturgiques des Latins, et ou bien un rite liturgique ou bien un rite canonique chaque fois qu'il était opposé aux rites des Orientaux; ⁷ selon le contexte, le rite des Orientaux sera seulement le rite liturgique ou bien tout le rite canonique... Que, par suite, l'on confondit facilement rite liturgique et rite canonique ne doit étonner personne: dans l'opposition qui se faisait, l'un des termes paraissait demeurer le même dans les deux cas: *ritus Sanctae Romanae Ecclesiae*.

Chez ceux qui distinguaient encore, il devint extrêmement commun de comprendre et d'expliquer que, quand il s'agissait des Orientaux, le rite n'était pas seulement la liturgie; l'expression paraît rigoureusement exacte, puisque la liturgie n'est qu'une partie de la « *paterna traditio* » qui constitue le rite, mais la perspective est faussée: la liturgie occupe une place trop en évidence et devient comme la partie la plus importante du rite... On est déjà mûr pour l'explication des différences disciplinaires par les différences liturgiques...

Cette importance trop grande que prenait la liturgie dans l'idée de rite

⁷ On peut revoir à ce propos les deux constitutions de Pie V, « *Sanctissimus in Christo* », du 28-3-1566 et « *Providentia* », du 20-8-1566; cf. *Fontes C. I. C.*, vol. II num. 110 et 113.

se trouva renforcée par l'insistance avec laquelle Rome imposait à chacun de s'en tenir à un rite liturgique déterminé.

Le Concile de Trente avait pensé à une réforme de la liturgie des Latins, mais ne la réalisa pas; avant de se séparer, les Pères du Concile demandèrent au Pape de s'en occuper; en conséquence, Pie V entreprit la réforme du Missel et du Bréviaire romains qu'il imposa à la grande majorité des Latins. Cela amenait à une certaine unification dans la liturgie, mais cette unification se faisait par l'imposition d'une liturgie particulière; celle-ci ne fut pas imposée à tous les Latins, mais Rome entendit déterminer bien clairement ceux qui n'y étaient pas tenus...

Cette unification de la liturgie par l'imposition d'un rite particulier enlevait à la liturgie ce qui lui restait encore de son caractère d'expression spontanée du culte dans une partie de la chrétienté; le rite liturgique perdait le contact avec la tradition qui l'avait formé; les Latins qui n'étaient pas tenus à la liturgie romaine paraissaient jouir d'un privilège et le rite liturgique devenait une loi qui ne s'expliquait que par la volonté unificatrice du législateur. D'instrument du culte, le rite liturgique devenait un peu comme une fin en soi; on s'en est rendu compte quand, au *xx^e* siècle, on commença à se préoccuper davantage de la participation plus personnelle des fidèles aux cérémonies religieuses.

Au *xvi^e* siècle, l'idée unificatrice prévalut et le rite liturgique fut imposé avec une extrême rigueur; tout naturellement, on ne comprit plus que des Latins puissent célébrer dans un rite liturgique oriental, ou inversement, et Pie V révoqua tous les privilèges, vrais ou prétendus, qui le permettaient et auxquels on avait attaché peu d'importance auparavant; il interdit sévèrement « quibusvis presbyteris, tam graecis quam latinis, in virtute sanctae oboedientiae et sub indignationis nostrae ac perpetuae suspensionis a divinis poenis districtius inhibentes, ne deinceps presbyteri graeci, praecipue uxorati, latino more, et latini graeco ritu huiusmodi licentiarum et facultatum, aut quovis alio praetextu, missas et alia divina officia celebrare, vel celebrari facere praesumant... ».⁸

Jointe à d'autres considérations, surtout à l'importance qui devait revenir au rite romain comme liturgie propre au Siège Apostolique⁹ et à la crainte d'un retour des catholiques orientaux au schisme,¹⁰ cette imposition stricte du rite liturgique aboutira à un résultat inattendu: le seul fait de célébrer une fois en rite romain obligera à s'en tenir toujours à ce rite; quand Paul V

⁸ « *Providentia* », du 20-8-1566, déjà citée.

⁹ Cette idée ne semble avoir été explicite que chez Benoît XIV, tout d'abord...

¹⁰ Sigismond III, roi de Pologne, écrivait à Urbain VIII, au sujet du passage des Ruthènes au rite latin: « ...securiorem et meliorem ritum sequi nemo tuta conscientia impediri debeat ». - Cf. *Coll. Lac.*, t. II, p. 602-603.

ou Urbain VIII concédèrent à des moines basiliens le *privilège* de célébrer selon le rite liturgique de Rome, ils spécifièrent expressément que ces moines, après avoir fait usage de ce privilège, ne pouvaient pas reprendre l'usage de leur rite liturgique ancien.¹¹

Cette rigueur extrême ne dura pas longtemps puisque au début du XVIII^e siècle on la mitige déjà; le 9-5-1705, Clément XI refusait encore « ex canonicarum regularum praescripto » de donner suite à une requête du Cardinal Kollonich pour que des religieux latins fussent autorisés à célébrer en rite grec, mais le 20-12-1716, le Saint-Office concédait « licentiam P. Georgio Beniamino Maronitae, olim Archiepiscopo Edensi, et nunc professo religioso S.I., oratori, recitandi aliquando Missam in ritu syriaco seu chaldaico, et pariter celebrandi divinum officium aliquando in ritu syriaco et chaldaico in Collegio Pontificio Maronitarum Urbis, ad finem instruendi practice alumnos dicti Collegii in praefato ritu, cum hoc tamen quod nunquam sit ei licitum deserere ritum latinum totaliter ».¹²

Cependant, ni cette mitigation, ni la grande libéralité qui deviendra la règle en pareils cas ne diminueront plus l'importance que la liturgie avait déjà prise dans l'idée canonique de rite: désormais elle en est considérée comme le centre et le fondement.

L'Instruction Clémentine avait prescrit: « Proles sequatur ritum patris »; cette Instruction valait pour les Italo-Grecs; en dehors de l'Italie, les missionnaires voulurent appliquer aux fidèles une règle semblable à celle qui faisait d'un Grec ordonné dans le rite latin un prêtre latin; tous ceux qu'ils baptisaient étaient considérés latins. Benoît XIV trouva, en conséquence, une situation de fait en Syrie qu'il corrigea par sa Constitution « *Demandatam* »: § 18 - « Ceterum si in posterum Graecos, necessitate cogente, ob defectum parochi ritus graeci, baptismum, aut alia sacramenta a latino presbytero recipere eveniat, illi non ideo censendi erunt latinum ritum suscepisse; sed omni dubitatione sublata, ritum graecum, *in quo orti sunt*, observare teneantur ».¹³ Benoît XIV revenait ainsi nettement à l'explication de l'appartenance au rite par le concept d'origine, mais il ne réussit pas à se libérer complètement du courant d'idées qui donnait une place trop importante à la liturgie dans la notion de rite et, traitant de l'appartenance au rite, il posa comme principe général: « Origo ac fundamentum baptismus est ».¹⁴

¹¹ Voir le *de Ritibus* de Benoît XIV, au ch. II, num. 14, pour les renseignements historiques et les textes; voir aussi dans le même chapitre comment un grec ordonné par un évêque latin était tenu à rester latin; il semble que cette manière de passer au rite latin n'imposait la discipline latine que dans ce second cas..

¹² *IBID.*, au num. 16.

¹³ Voir dans *Fontes C. I. C.*, vol. I, num. 333, p. 801.

¹⁴ Voir supra, au ch. II.

Et l'on s'habitue tellement à l'idée que la liturgie est le centre et le fondement du rite qu'on acceptera, des siècles durant et sans la discuter, l'explication que la personne appartient au rite dans lequel elle a été baptisée, comme si une personne pouvait appartenir à une liturgie! L'on trouvera à tel point naturel que le rite liturgique soit obligatoire qu'on semblera avoir fini par oublier que cette obligation se fonde sur une loi positive!

En 1933, Herman, voulant expliquer pourquoi la distinction nette des divers rites canoniques est importante, donne ces deux raisons :

1. « Ex eo quod quis certo ritui adscriptus est, sortitur Ordinario cuius jurisdictioni subiicitur...

2. Ex eadem adscriptione certo ritui determinatur quibus legibus et normis vita ecclesiastica fidelium regitur... ».¹⁵

Il aurait dû, pour être complet, ajouter que cette même « adscriptio ritui » impose aussi aux fidèles, et surtout aux prêtres, un rite liturgique particulier; mais il ne s'était pas bien libéré de l'idée que le rite en droit canon est surtout la liturgie et dire que l'appartenance au rite impose le rite pouvait lui sembler absurde...

2. - Il faut bien se convaincre que le rite liturgique n'est ni un centre, ni un fondement dans la notion canonique de rite.

Sans parler du rite comme communauté, se tenant à l'idée plus historique qui fait du rite la tradition propre à une communauté, il faut bien affirmer que le rite liturgique n'est qu'une partie de cette tradition. Il se distingue peut-être par ceci que, plus que tout autre élément de cette tradition, il apparaît, il se fait voir; on dirait presque qu'il est le signe visible de la diversité des traditions! Pourtant, il faut encore bien faire attention à ne rien exagérer: ce signe visible n'est ni nécessaire, puisque les Grecs ont diversifié leur tradition disciplinaire sans diversifier substantiellement leur rite liturgique, ni décisif, puisque les Latins admettent différents rites liturgiques tout en étant soumis à une discipline unique.

On peut même ajouter que, dans l'état actuel de la notion canonique de rite, la suppression de la diversité liturgique n'entraînerait pas nécessairement l'unification des communautés: l'appartenance au rite, avec les effets canoniques qu'elle comporte, n'a pas pour base la liturgie, ni d'ailleurs la tradition dont la liturgie est une partie; elle a pour base l'idée d'origine et, quand même la liturgie et le droit seraient unifiés, elle continuerait encore à agir canoniquement par la détermination de la hiérarchie à laquelle les fidèles doivent obéissance...

C'est peut-être à cause de l'évidence plus grande de la liturgie et de cer-

¹⁵ Cf. *Orientalia Christiana*, 1. c., p. 115.

tains points de la discipline qu'on a peu pris en considération l'idée d'origine et la soumission nécessaire à une hiérarchie quand on se mit à parler de *transitus ad alium ritum*. Mais l'importance trop grande prise par la liturgie et la simplification qui, dans le passage d'un rite à un autre, négligeait l'idée de communauté ont été cause de beaucoup d'explications canoniques ou de dispositions ecclésiastiques qui devaient fatalement être modifiées.

L'explication de l'appartenance au rite par les cérémonies du baptême, que les deux Codes répètent encore, était déjà en pratique abandonnée par la Constitution *Demandatam*; le paragraphe 18 de cette Constitution, cité plus haut, enlevait déjà tout doute qui pouvait naître de l'explication liturgique: « *Omni dubitatione sublata, ritum graecum, in quo orti sunt, observare teneantur* »; on *naît* dans un rite; en dernière analyse, l'enfant appartient au rite de son père, si son père est catholique; c'est l'origine, et non pas la liturgie, qui est à la base de l'appartenance au rite.¹⁶

Les restrictions qui imposaient aux fidèles de recevoir la communion dans un rite liturgique déterminé, à cause de l'azyme ou du fermenté, et de la communion sous une ou deux espèces, ont été abandonnées.¹⁷

De manière générale, il faut dire que les fidèles ne sont aujourd'hui tenus à observer le rite liturgique propre à leur communauté que dans la mesure où, pour recevoir un sacrement, ils sont tenus à s'adresser à un prêtre ayant sur eux juridiction; chaque fois qu'un fidèle n'est pas tenu à recourir à son curé, ou à l'ordinaire du lieu, mais a le libre choix du prêtre, il a aussi le choix du rite liturgique; plus exactement, le fidèle n'a pas à penser au rite liturgique... Cela vaut pour la confession, pour la communion, pour l'assistance à la messe... Le can. 2 § 2, *de Rit. Or.*, dit: « *Ubi plures sunt ritus, suadeatur fidelibus ut proprii ritus ecclesias crebro, diebus praesertim dominicis et festis, adeant, ibique divinis adesse officiis non praetermittant* ». Ce n'est pas un ordre donné aux fidèles, et l'explication peut en être tout aussi bien communautaire que liturgique; plus encore, si ce paragraphe vaut aussi quand les rites divers sont le melchite et le ruthène, l'explication liturgique n'est plus admise...

Plus encore, en cas de conflit entre juridiction et rite liturgique,¹⁸ pratiquement la juridiction prévaut; la Const. *Etsi Pastoralis* prévoyait: « *Ubi graecus catholicus episcopus haberi potest, prout habetur constitutus in Collegio Corsino Italo-Graecorum in Calabria, curent omnino latini ordinarii, ut*

¹⁶ « *Demandatam* » est du 24-12-1743; le 18-3-1746, la Constitution « *Praeclaris* » (*Fontes C. I. C.*, vol. II, num. 366) en reprenait les idées et les expressions... La Const. « *Etsi Pastoralis* », du 26-5-1742 (*Fontes C. I. C.*, vol. I, num. 328), n'est pas aussi claire...

¹⁷ Pie X, « *Tradita ab antiquis* », du 14-9-1912; cf. *Fontes C. I. C.*, vol. III, n. 698. - Le C. I. C. a repris les décisions de Pie X; voir supra, le cas suscité par Papadopoulos...

¹⁸ Cela arrive surtout pour des Orientaux soumis à des ordinaires du lieu et à des curés latins.

ab illo potius caeremoniis iuxta graecum euchologium, quam a se latino ritu, sacramentum confirmationis subditis suis graeco ritu viventibus chrismate a latinis episcopis accepto ministretur, ne scilicet Ecclesiarum ritus, quoad fieri potest, misceantur »;¹⁹ le § 7 num. XX de la même Constitution décidait dans le même sens pour les ordinations; logiquement, la comparaison des canons 756 § 1 et 738 § 1 du C.I.C. devrait faire décider dans le même sens pour le baptême: chaque fois que le curé, ou l'ordinaire du lieu, dont la juridiction atteint des fidèles d'un autre rite que le sien, a la possibilité de recourir à un prêtre, ou un évêque, du même rite que le sujet du baptême, il devrait faire appel à ce prêtre ou à cet évêque... Mais qui y pense aujourd'hui, et quel commentaire du C. I. C. l'enseigne? Le curé latin baptise son paroissien oriental en présence même du prêtre oriental « invité comme ami de la famille ».. Quant à l'ordination, l'évêque latin ordonne son sujet de rite oriental comme prêtre latin, assez souvent sans même penser à demander pour lui le passage canonique au rite latin; et la S. Congrégation Orientale, devant le fait accompli, accorde à ce nouveau prêtre le privilège perpétuel de biritualisme... Plus encore, ceux qui reçoivent ce privilège n'ont ni conscience d'avoir dû passer officiellement au rite latin, ni d'avoir été autorisés à célébrer selon la liturgie de ce rite; ils pensent plus simplement avoir reçu le privilège de célébrer selon le rite oriental... Ce que, de fait, portait l'indult, on ne le sait pas, puisque ces documents privés ne sont pas publiés.

Ainsi l'on peut dire aujourd'hui que les dispositions canoniques qui étaient dues à l'importance trop grande prise par la liturgie dans la notion canonique de rite ont été corrigées par la vie même de l'Eglise. A part les négligences dont il a été question, la liturgie a retrouvé pratiquement sa place exacte: le rite liturgique est imposé par certaines prescriptions ecclésiastiques; la pratique d'un rite liturgique déterminé ne peut signifier en aucune manière la passage d'un rite à un autre. Le C. I. C. avait encore senti le besoin de rappeler que « Mos, quamvis diuturnus, sacrae Synaxis ritu alieno suscipiendae non secumfert ritus mutationem » (can. 98 § 5); le nouveau Code Oriental n'a pas cru nécessaire de reprendre le contenu de ce paragraphe; on peut prétendre, il est vrai, que le can. 14 de Rit. Or. le présente sous une nouvelle forme,²⁰ mais ce rapprochement prouverait une fois de plus que la liturgie a cessé d'être considérée comme le fondement du rite: le C. I. C. affirmait que la pratique d'un rite liturgique déterminé n'avait point d'effet sur l'appartenance au rite; le C. O. ne se préoccupe plus, en ce cas, du rite liturgique que l'on pratique, mais de

¹⁹ § 3 num. V; voir dans *Fontes C. I. C.*, vol. I, num. 328, p. 740.

²⁰ « Fideles ritus orientalis, Hierarchae vel parochi diversi ritus legitime subiectis, proprio ritui permanent adscripti ».

la sujétion à des ordinaires du lieu appartenant à un rite canonique différent.

3. - Toutefois, en dehors des questions pratiques de droit canon, l'importance de la liturgie dans la notion de rite demeure un principe accepté; l'on peut refuser de croire que c'est exclusivement à la liturgie que pensaient, par exemple, les auteurs des définitions des régions orientales et du territoire de rite oriental:

De Significatione Verborum, pro Ecc. Or, can. 303 § 1:

2° *Nomine regionum orientalium* intelliguntur loca omnia, etsi in eparchiam, provinciam, archiepiscopatum vel patriarchatum non erecta, in quibus orientalis ritus ab antiqua aetate servatur.

3° *Territorium ritus orientalis* significat loca in quibus erecta est saltem exarchia pro fidelibus ritus orientalis extra regiones orientales comorantibus.

Mais il n'est pas possible de ne pas voir que sur le rite liturgique se sont accumulées peu à peu des attributions qui convenaient plutôt à d'autres aspects de l'idée générale de rite.

Tout d'abord, c'est le rite liturgique qui donne son nom au rite canonique, rejetant même et critiquant parfois les appellations traditionnelles. Le phénomène n'est pas nouveau puisque déjà sous Innocent X (1644-1655) les Maronites voyaient leur nom complété par l'adjonction du qualificatif syrien; mais ce phénomène a pris de l'ampleur au xx^e siècle; les noms anciens furent critiqués à partir du rite liturgique; le rite grec, qui était au début expressément le rite des Grecs, voit son nom transformé en byzantin, puis constantinopolitain à cause de la liturgie;²¹ le grec est une langue, dit-on, et ne peut pas qualifier une liturgie... Le seul fait qu'il y avait trop de noms à changer aurait dû faire douter du principe même du changement; mais l'idée que le rite est avant tout la liturgie était si ancrée qu'on arriva au comble de critiquer l'appellation de *rite latin* la remplacer par celle de *rite romain*, sans penser le moins du monde qu'il s'agissait de deux choses différentes et que l'expression rite romain existait déjà depuis des siècles...²² Quand les adjectifs latin et grec qualifient le mot rite, ils ne se réfèrent ni à une liturgie, ni à une langue; il se réfèrent à deux peuples, et l'expression *ritus latinus* n'est que la simplification de l'expression plus ancienne *ritus latinorum*!

Il n'y a là rien d'important, objectera-t-on; il s'agit d'une question banale de terminologie! Mais derrière la banalité de la question terminologique, toute la manière de concevoir les rites était en cause.

²¹ Le C. O., de *Signif. Verb.*, a accepté la transformation.

²² Voir à ce propos les articles, au moins curieux, de Korolevskij, dans *Stoudion*, surtout l'article du num. 2 de 1923 intitulé: «*La dénomination des rites non-byzantins*».

Parce que le rite était seulement la liturgie, ou parce que la liturgie était le centre et le fondement du rite, la liturgie s'embarrassa très tôt de tout ce que les Souverains Pontifes avaient pu déclarer un jour au sujet de la conservation des rites.

Ce problème a été moins senti par les Latins qui ne considérèrent jamais le rite liturgique comme l'aspect primordial de leur Eglise; ils se plaignent parfois de la rigueur de leur discipline liturgique, du scrupule qui en règle les moindres détails, de l'attachement à des traditions que les fidèles ne comprennent plus, ou pas toujours, et qui rendent souvent impossible une participation personnelle des masses à la célébration des cérémonies du culte...

Mais les Orientaux ont vu tout ce qui, à partir d'Innocent III et du quatrième Concile du Latran, avait été dit sur la conservation des rites orientaux s'appliquer à leurs textes liturgiques.²³ Les déclarations pontificales parlaient souvent de tolérance, parfois de permission ou de privilège; le tout fut résumé par le terme de promesses et renforcé par l'exaltation que fait Léon XIII, dans *Orientalium Dignitas*, des rites liturgiques orientaux, et l'on arriva à une conception étrange du maintien de ces rites liturgiques et du maintien des rites orientaux en général: on colla aux textes liturgiques une étiquette d'intangibilité qui dépasse de loin tout le respect que les Souverains Pontifes ont pu manifester pour leur ancienneté.

A partir de la distinction que faisait Pie IX entre rite et discipline, on parla tout naturellement de faire « ressortir le caractère essentiellement variable de la discipline ecclésiastique, que certains voudraient considérer comme aussi *immuable* que le rite liturgique », ou bien l'on décida catégoriquement que la « discipline n'est pas aussi *fixe* que la liturgie ».²⁴

Cette fixité se justifia comme une facilitation au retour des séparés et se teinta du souci esthétique de purisme liturgique; ceux qui, en son nom, limitaient les déclarations des Souverains Pontifes sur le maintien des rites aux seuls textes liturgiques étendirent l'acception de la liturgie à toutes les dévotions et l'on vit blâmer l'exposition du Saint-Sacrement chez les Orientaux, interdire de colloquer les stations du chemin de la croix dans les églises byzantines et même réproucher la récitation du chapelet par les Grecs...

Cette préoccupation de la pureté des rites liturgiques pensa aussi s'appuyer sur les condamnations répétées que les Souverains Pontifes ont faites du mélange des rites. Il serait trop long d'entrer dans les détails, mais on peut rappeler que l'Eglise n'a jamais considéré la liturgie comme une tra-

²³ Voir, par exemple, les annotations au can. 1 de Rit. Or., ou la longue note 62 de Coussa, dans les Actes du Congrès Juridique International tenu à Rome en 1934, o. c., vol. IV, p. 514.

²⁴ KOROLEVSKIJ, *Histoire des Patriarcats Melchites*, Rome, 1911, vol. III, p. 359 et p. 382.

dition close dont l'étude se rapprocherait des études archéologiques; si l'on doit critiquer parfois la manière d'introduire des éléments latins dans les liturgies orientales, on ne peut pas en condamner le principe et l'on ne doit surtout pas penser que la liturgie orientale puisse remonter l'histoire au lieu de regarder décidément, comme la liturgie latine, le présent et l'avenir... L'attachement à une tradition n'est pas le culte des nécropoles ou des fossiles; la tradition est une route ouverte sur laquelle on doit continuer à marcher!

Les déclarations pontificales sur la conservation des rites ont été singulièrement simplifiées; il suffit de relire Benoît XIV pour voir que la conservation des rites pose un problème beaucoup plus vaste que celui des textes liturgiques; outre le sens plus large que Benoît XIV donnait au mot rite, il affirmait aussi expressément la nécessité de conserver les nations: « ..nec a schismaticis ad catholicam unitatem redeuntibus exposcit, ut ritus suos deserant, sed ut haereses solum eiurent atque execrentur; exoptans vehementer, ut *diversae eorum nationes* conserventur, non destruantur, omnesque (ut multa paucis complectamur) Catholici sint, non ut omnes Latini fiant ». ²⁵

Les condamnations du mélange des rites n'ont jamais empêché la liturgie latine de faire des emprunts à la liturgie grecque ²⁶ et ce n'est qu'avec le temps que le mélange des rites est devenu un problème de texte liturgique; Célestin III, qui fut peut-être le premier à le réprouver, n'avait en vue que les temps déterminés par l'Eglise latine pour l'ordination de ses clercs. C'est encore l'importance trop grande prise par la liturgie dans la notion de rite qui a fait confondre la condamnation du mélange des rites avec le souci du purisme liturgique; historiquement, les deux choses doivent demeurer bien distinguées.

De tous les problèmes qui accompagnent la manière de situer la liturgie dans la notion complexe de rite, celui de la prééminence du rite latin est peut-être celui qui aide le mieux à saisir comment la réduction du rite à la liturgie ne résiste pas à une analyse tant soit peu approfondie. ²⁷

La théorie de la prééminence du rite latin est généralement attribuée à Benoît XIV; deux de ses textes sont presque toujours cités à ce propos:

« *Etsi Pastoralis* », § 2 num. XIII. - « Quem ritum semel in baptismo sunt professi, sive latinum, sive graecum, in eo institui, et educari debent, nec ad alium transire possunt, si latinum semel susceperint; ritus enim latinus *propter suam praestantiam, eo quod* sit ritus Sanctae Romanae Ecclesiae omnium ecclesiarum Matris, et Magistrae, sic supra graecum ritum

²⁶ C'est la fin de la Const. « *Allatae sunt* », déjà citée, du 26-7-1755.

²⁶ Voir encore le *de Ritibus* de Benoît XIV, ch. II et III.

²⁷ Cf. A. PETRANI, *An adsit ritus praestantior*, dans *Apollinaris*, 6, 1933, p. 74-82.

praevallet, *maxime in Italicis regionibus*, ubi latinis episcopis Graeci subiecti sunt, ut non modo ab ipso ad graecum transitus nullatenus permittatur, verum etiam a Graecis semel assumptus, absque apostolica dispensatione deseri nequeat ».

« *Allatae sunt* », § 20. - « Cum latinus ritus is sit, quo utitur Sancta Romana Ecclesia, quae est mater et magistra aliarum ecclesiarum, reliquis omnibus ritibus praeferri debet ».

En fait, Benoît XIV voulait expliquer deux choses : pourquoi des Grecs étaient sujets à des évêques latins et non inversement, et pourquoi l'Eglise ne permettait pas le passage du rite latin au rite grec, ou à un autre rite oriental. Ces deux questions n'étaient guère nouvelles ; elles étaient presque aussi vieilles que les luttes entre Rome et Constantinople. Sans beaucoup chercher, on peut citer à ce propos Innocent III qui, pour le choix de ceux qu'il fallait préposer au gouvernement des diocèses en territoire conquis par les croisés, avait décidé : « ... quod in illis ecclesiis, in quibus sunt solummodo Graeci, graecos debes episcopos ordinare, si tamen valeas reperire, qui nobis et tibi devoti et fideles existant, et a te consecrationem velint recipere humiliter et devote. In illis vero in quibus cum Latinis Graeci sunt mixti, latinos praeficias ipsis Graecis... ».²⁸ Dans ce texte, on entrevoit déjà l'idée que les rois de Pologne feront habilement valoir quand ils s'opposeront aux décrets d'Urbain VIII interdisant le passage des Ruthènes au rite latin : « ... quia securiorem et meliorem ritum sequi nemo tuta conscientia impedire debeat ».²⁹

Il s'agissait donc du passage d'un rite à un autre et de la sujétion des Grecs à des évêques latins, et Benoît XIV parla du rite de la Sainte Eglise Romaine ; fallait-il penser à la liturgie ? Une thèse récente de droit canon l'affirme encore : « Unusquisque tales phrases sine praepudicio legens illico ad conclusionem perveniet agi de ritu exclusivo romano, in Urbe atque in Missali Romano statuto. Nihil vero esset Benedicti menti magis alienum quam terminum « ritus Romano-latinus » ad Urbem coangustare. Summus Pontifex, postquam statuit : « Orientalem Ecclesiam omnibus notum est quatuor ritibus constare... » statim prosequitur verbis haud ambiguis : « ... non secus ac sub Ecclesiae latinae romanae nomine, ritus romanus, ambrosianus, mozarabicus, et varii peculiare ritus ordinum regularium comprehenduntur ». Il n'est pas étonnant que l'auteur conclue : « Ex tali conceptu ritus romani-latini sequelae sunt praestantiam cuivis ritui latino sive ambro-

²⁸ *Acta Innocentii III*, déjà cité, p. 319.

²⁹ Voir plus haut.

siano sive mozarabico sive denique ritibus ordinum latinorum regularium propriis esse adjudicandam ferendum ».³⁰

Pourquoi le rite ambrosien, dont on ne peut pas dire « quod sit ritus S. R. Ecclesiae », aurait-il la prééminence sur le rite grec? Logiquement, il faudrait dire qu'il s'agissait d'autre chose que de la liturgie, mais il semble bien que Benoît XIV ait pensé précisément à la liturgie... Curieux destin de la notion canonique de rite: on pense à la liturgie quand il s'agit tout à fait d'autre chose!

Au xx^e siècle, on attribuera parfois à Pie IX parfois à Léon XIII le mérite d'avoir aboli la doctrine de la prééminence du rite latin.

Le Hiéromoine Isidore, prieur de l'Abbaye de Grotta-Ferrata, écrivait dans une étude préparatoire à la codification du droit canon oriental: « Bisogna riconoscere che questo spirito restrittivo è stato ancora favorito dalla teoria del tutto propria a Benedetto XIV, della ' *praestantia ritus latini* ' teoria che è durata fino al 1867 anno in cui Pio IX, avendo da determinare la precedenza tra i patriarchi, proclamò l'uguaglianza dei riti ».³¹ Partant de ce texte et de cet argument, Hoffmann ajoutera: « ... quam eiusdem Papae mutationem in melius notes esse eo magis symbolicam, quia idem Pius IX viginti annis antea benedictinae ideae de praestantia ritus latini super quovis reliquos ritus, eam in eiusdem formulis classicis referendo, adhaeserit eamque haud parum confirmaverit et quidem decreto *Plura sapienter*, 11 iun. 1847 - Fontes C. I. C., II, 533 ».³²

En effet, le 11-6-1847, dans une bref à l'Archevêque de Palerme, Pie IX écrivait encore que la prééminence du rite latin est telle qu'il doit être préféré à tous les autres.

Aux auteurs qui attribuent ainsi à Pie IX le mérite d'avoir aboli la prééminence du rite latin, il faut seulement répondre que leur argument n'est pas fondé; la Const. *Etsi Pastoralis* elle-même, qui affirmait pour la première fois la *praestantia ritus latini*, déclarait déjà que le rite n'est pas pris en considération dans les questions de préséance;³³ déjà, le 20-3-1623, Grégoire XV était intervenu contre un évêque latin qui prétendait avoir la préséance sur un archevêque ukrainien dont il était le sufragant...³⁴

Ce même argument sert parfois à attribuer l'abolition de la prééminence du rite latin à Léon XIII; en fait, l'argument ne vaut pas. Léon XIII mitigea

³⁰ H. HOFFMANN, *De Benedicti XIV Latinisationibus*, thèse défendue à l'Angelicum et publiée au Latran, Rome, 1955; cf. p. 2.

³¹ « *Fonti* » de la codif. du droit can. or., vol. VIII, p. 259.

³² Cf. *op. cit.*, p. 6, note 24.

³³ Cf. § 9 num. XVII; *Fontes C. I. C.*, vol. I, p. 753.

³⁴ *Jus Pontificium de Prop. F.*, t. I, p. 17-18.

la sévérité romaine au sujet du retour au rite grec primitif; mais il suffit de relire le *De Ritibus* pour se rendre compte que Benoît XIV aussi avait diminué la rigueur des lois qu'il avait trouvées à ce propos... Et, s'il faut confondre prééminence du rite latin avec un avantage concédé aux Latins dans les questions de passage d'un rite à un autre, nul ne saurait affirmer que le Code Oriental ne porte encore des traces de la vieille théorie de Benoît XIV puisque le canon 11 § 1 *de Rit. Or.*, sous-entend une discrimination en ce sens contre laquelle certains prélats orientaux ont publiquement protesté...

Le 1-11-1923, Pie XI écrivait: « ... ut omnes aequo iure utantur coniuncti populi, cuiusvis sint generis aut linguae, quorumvis rituum sacrorum, quos Romana Ecclesia et sanctissime semper venerata est, semperque decrevit retinendos... ». ³⁵ Pareille affirmation, dont l'effet psychologique ne saurait être sous-estimé, montre bien quel est l'esprit de l'Eglise, mais n'empêche pas qu'il y ait des prééminences de fait contre lesquelles il serait enfantin de vouloir protester. Théoriquement, on pourrait souhaiter que les fidèles d'un rite ne fussent jamais soumis à des ordinaires d'un autre rite et que les Protestants d'Occident fussent complètement libres de choisir, au moment de leur retour à l'Eglise, entre les vingt rites canoniques connus; pratiquement, cela n'est pas possible car on ne saurait imaginer une organisation à l'échelle universelle de communautés qui comptent parfois à peine quelques milliers de fidèles... Même si on le voulait, on se heurterait à un problème historique de droit canon: l'idée de rite, au moins en ce qui concerne la hiérarchie, ne s'est jamais libérée des considérations territoriales; le premier texte sur la prééminence du rite latin disait bien: « sic supra ritum graecum praevallet, maxime in Italicis regionibus... ».

La liturgie constitue une partie importante de l'idée générale de rite; mais le rite en droit canon est très intimement lié à d'autres idées, surtout à l'ancienne idée de « nation ».

L'on est en droit de se demander comment, pendant des siècles, on a pu penser surtout à la liturgie quand il s'agissait de passage d'un rite à un autre, de la hiérarchie à laquelle les fidèles sont soumis et du territoire sur lequel ils ont élu domicile. La liturgie ne contient aucun élément qui puisse aider à résoudre ces questions; si elle les accompagne, c'est comme objet d'une imposition faite aux fidèles; en aucune manière, on ne saurait la concevoir logiquement comme l'élément de base dans la notion canonique de rite ou dans les problèmes que cette notion soulève.

³⁵ A. A. S., XV, 1923, p. 573.

CHAPITRE V

RITE ET DROIT CANON

Quand on a bien distingué le rite canonique du rite liturgique, affirmé et prouvé que le rite canonique comporte et liturgie et droit canon, sans parler d'autres éléments traditionnels plus difficiles à prendre en considération parce que moins facilement réductibles à des prescriptions, il reste encore à bien déterminer les rapports entre rite et droit canon : se contenter de l'affirmation que le rite comporte et liturgie et discipline ne va pas sans danger ; cela fait courir le risque de finir par croire que le rite en droit canon se réduit en fin de compte à la juxtaposition du rite liturgique dont se sert une communauté et de tout le système canonique qui la régit ; le droit canon ne serait en somme qu'une partie du rite...

C'est probablement pour avoir conçu le rite, plus ou moins consciemment, de cette manière que si peu d'auteurs se sont posé la question de la place du rite dans le droit canon.

Or cette question est importante ; elle permet de mieux saisir ce qu'il faut entendre par rite en droit canon et de poser clairement les deux problèmes canoniques fondamentaux du rite, celui des rapports entre les lois propres à une communauté et le droit universel de l'Eglise et celui de la personnalité de ces lois. Quand on aura réfléchi sur ces points, il faudra encore se demander quelle solution le nouveau Code Oriental apporte aux difficultés qu'ils présentent.

1. - Le système de lois qui organise une communauté et détermine les obligations de ses membres constitue un ensemble trop complexe pour que le rite puisse le comprendre tout entier ; tradition propre à une communauté, le rite ne peut embrasser qu'une partie du droit qui régit cette communauté ; l'autre partie doit contenir la tradition universelle et surtout la loi donnée à l'Eglise par Notre-Seigneur. Le droit propre à une communauté ne peut donc pas se confondre avec tout le système de lois qui régit cette communauté ; il n'en constitue qu'une partie.

Cette partie du droit qui est propre à une communauté et qui, par opposition à la liturgie, constitue la partie disciplinaire du rite n'a pas de limites bien précises ; il n'est pas possible de déterminer théoriquement jusqu'où peuvent s'étendre les lois propres à une communauté ; quand, dans

la discipline ecclésiastique, on a bien séparé les points intangibles parce que de droit divin, ou mieux, d'institution divine, aucune logique ne saurait tracer une ligne nécessaire de démarcation entre les traditions disciplinaires propres aux diverses Eglises particulières et la tradition universelle de l'Eglise; le domaine des particularités reste bien vaste et, si l'on pense faire appel, pour le limiter, à l'apostolicité de certains détails de la tradition, on doit reconnaître que cette apostolicité n'est souvent pas facile à prouver.

Ainsi, une délimitation précise de la partie disciplinaire du rite ne sera jamais faite, sinon en pratique, et la place plus ou moins grande que le rite peut prendre, théoriquement, dans le système de droit universel de l'Eglise ne sera jamais précisée.

Pour étonnant que cela puisse paraître de prime abord, l'opposition que faisait Pie IX entre rite et discipline semblerait devoir être ramenée à un essai de délimitation théorique de cette partie disciplinaire du rite; les textes de Pie IX à ce propos sont communément interprétés comme une réduction du rite à la liturgie, mais qu'on relise par exemple le passage si souvent cité de la lettre apostolique *Non sine gravissimo*: «*Equidem una cum praedecessoribus Nostris, Orientales ritus servandos esse declavimus, quoties neque fidei et unitati catholicae repugnarent, neque ecclesiasticae derogarent honestati. Quod quidem minime impedit, quominus, in his praesertim quae ecclesiasticum regimen respiciunt, canonica disciplina quoad praecipua saltem capita ubique cohaereat et, ubi inversa vel collapsa fuerit, restituatur*».¹ Les lois «*quae ecclesiasticum regimen respiciunt*» doivent-elles être comprises comme toute la discipline?

Rapprochant ces textes de Pie IX des travaux préparatoires au Concile du Vatican, on est obligé de s'arrêter au schéma de constitution *de Ritibus*;² à première lecture, on croit bien y trouver la réduction expresse du rite à la liturgie, mais un peu d'attention montre très vite qu'il s'agit exactement non pas de liturgie mais de discipline liturgique et que celle-ci prend une extension étrangement vaste: «*Atque ita paulatim liturgica disciplina percrebuit, quae circa sacrosancti sacrificii celebrationem, sacramentorum administrationem, divinarum laudum persolutionem, festa atque ieiunia, omnemque divini cultus ordinationem versatur*»;³ mais même ainsi élargi, le contenu de la discipline liturgique ne cadre pas encore avec ce que l'auteur du schéma voulait entendre par rite de sorte que cet auteur s'est trouvé obligé d'une part à expliquer que la conservation des rites

¹ Du 24-2-1870; cf. Coll. Lac., vol. II, col. 571, d.

² Cf. MANSI, t. 53, col. 897-914.

³ *IBID.*, col. 897.

orientaux ne s'oppose pas à l'adoption des exercices de piété nés dans l'Église latine⁴ et d'autre part à se défendre contre ceux qui ne voudraient pas admettre la nouvelle acception de la *liturgica disciplina*: « Si quis autem aegre ferat festa atque ieiunia, omnemque divini cultus ordinationem ad liturgicam disciplinam referri, animadvertat quaeso: 1°... 2°... Et quam late pateat liturgica disciplina, ita exprimit Albitius: « Appellatione ritus continentur non solum ieiunia et missarum celebrandarum caeremoniae, sed quicumque officiorum recitandorum ordo, solemnitates ac dies festi Iesu Christi, immacolatae semper virginis Mariae, ac reliquiae sanctorum hoc vel illo die secundum orientalis ecclesiae decreta, sacrorum vestium formae, habitus religiosorum, sacramentorum administratio, mortuorum sepeliendorum modus, vitae ratio a sacrorum conciliorum patrumque canonibus constituta, mores et consuetudines ecclesiasticae (*De inconstantia in fide*, cap. XXX, n. 328). Eadem habet Cardinalis Petra... ».

L'auteur du schéma ne paraissait pas très à l'aise quand il lui fallait inclure dans la discipline liturgique tout ce qu'il concédait au rite! On ne comprendra pas sans peine comment il parvenait à y faire rentrer la *vitalae ratio* du Cardinal Albizzi...

Si l'on prescinde des mots, on reconnaît sans peine qu'il cherchait plutôt une ligne de démarcation dans la discipline ecclésiastique, une manière d'opposer droit canon et partie disciplinaire du rite. Mais les exercices de piété, les fêtes, les jeûnes, les abstinences, le calendrier aussi, peuvent se rattacher, à travers l'idée de culte, à la liturgie; il est plus difficile d'y rattacher les empêchements matrimoniaux et le célibat ecclésiastique.

En tout cas, la pirouette qui prétendait définir le rite par la discipline liturgique et voulait en même temps appliquer à cette discipline liturgique ce que des auteurs plus anciens avaient dit du rite ne pouvait pas présenter des idées bien précises...

Un fait reste pourtant sûr: le rite ne se réduit pas à la liturgie, mais n'atteint pas non plus tout le droit canonique.

En fait, les particularités qu'on a d'abord défendues comme tradition propre et qui furent ensuite imposées par la volonté expresse - sinon toujours explicite - du législateur, constituaient, aux origines de la notion de

⁴ *IBID.*, col. 899: « Haec autem nullatenus impediunt, quominus peculiariora quaedam pietatis exercitia, quae ad fovendam refrigescens in mundo caritatem novissimis temporibus in Ecclesiam Catholicam invecta sunt, usuque recepta, quin et ab Apostolica Sede probata, episcopi etiam ritus orientalis in suas dioceses recipiant, commendent, et fidelibus eorum curae concreditis servanda proponant ».

Les exercices de piété ne font-ils pas partie, eux aussi, et presque toujours, de la « divini cultus ordinatio »?..

rite, une sorte de droit particulier dont les détails ne se groupent pas aisément sous un même nom; l'on doit y distinguer une partie liturgique et une partie disciplinaire, mais il est extrêmement difficile de donner un nom à cette partie disciplinaire sans courir le risque de créer une équivoque; des expressions comme droit particulier ou droit spécial peuvent tromper parce qu'elles sont déjà employées à l'intérieur du système du C. I. C. et pourraient rendre les idées plus confuses qu'elles ne le sont déjà quand il s'agirait de définir ce qu'on entend par droit particulier ou droit spécial!⁵

Il fallait cependant souligner que cette partie disciplinaire du rite n'atteint pas tout le système canonique d'une communauté; au-dessus des traditions des Eglises particulières il y a des lois de l'Eglise universelle qui doivent valoir pour toute la chrétienté; à la partie disciplinaire d'un rite fait pendant, en même temps que la partie disciplinaire d'un autre rite, une discipline qui vaut pour toute l'Eglise; les divers rites font ainsi partie d'un système canonique universel et c'est à l'intérieur de ce système qu'il faut les étudier.

Les divers auteurs qui ont traité du rite ne sont pas toujours bien clairs sur ce point; ils n'entendent certainement pas inclure tout le droit canonique dans l'idée de rite mais les définitions qu'ils donnent manquent souvent de précision⁶ et sont par suite cause d'incertitude quand on en vient à étudier la place du rite dans le droit canon.

2. - Mais, à partir du XIII^e siècle, le droit canon s'est élaboré scientifiquement dans l'Eglise latine sans distinguer la partie disciplinaire du rite latin du reste et la discipline ecclésiastique; le droit universel de l'Eglise et le droit propre aux Latins se sont fondus en un même Corpus Iuris Canonici d'abord, puis en un Codex Iuris Canonici; pour les Orientaux aussi la partie disciplinaire du rite finit par se perdre dans tout le système canonique qui régit chacune de leurs communautés...

De cette manière se créa un problème spécial qui n'a pas toujours été distingué du problème des rites mais qu'il ne faut certainement pas confondre avec lui: quelle est la place du droit des Orientaux dans le système canonique de l'Eglise?

⁵ Voir à ce sujet G. MICHIELS, *Normae Generales Iuris canonici*, 2^e éd. Tournai, Desclée et Cie., 1949, vol. I, p. 14-15, num. 3 à 5, dont ce travail suivra autant que possible la terminologie, sauf pour l'expression « droit universel de l'Eglise » qui est prise comme tout l'ensemble des lois de l'Eglise et non seulement dans son opposition, « ratione extensionis territorialis », au droit particulier.

⁶ Herman, par exemple, définit: « Ritus est ordo iuris ecclesiastici quo non solum res liturgicae sed *universa* quoque disciplina unius partis Ecclesiae universalis ordinatur ». - Cf. *Orientalia Christiana*, I. c., p. 105.

Le titre trop général de *Code de droit canon* pris par le Code latin ne facilitait pas beaucoup la réponse; les rares canonistes qui, comme Maroto ou à sa suite, approfondirent la question finirent pratiquement par ne pas lui donner de réponse: « Ius orientale est utique dicendum ius potius particulare, quia viget dumtaxat pro determinata parte Ecclesiae, imo ne unum quidem ius commune omnibus Ecclesiis Orientalibus existit, sed singulae Ecclesiae reguntur proprio et ab aliis distincto iure; at certe particulare est diversa ratione ac iura intra Ecclesiam latinam particularia, quae subiiciuntur iuri universali seu generali a quo dependent; ius e converso orientale fere autonomum est; fere dictum est, quia reapse ius ipsum orientale non solum pendet a iure divino sed etiam ab auctoritate Romani Pontificis et a nonnullis statutis generalibus quae a S. Sede pro ipsis orientalibus fuerunt sancita. Possunt melius orientalia iura assimilari iuribus concordatariis; sed ius concordatarium est valde limitatum et solummodo determinat aliqua pauca capita disciplinae ecclesiasticae in aliqua natione atque insuper pluribus connectitur cum iure communi; e contra ius orientale in unaquaque Ecclesia ordinat integram ipsius Ecclesiae disciplinam et nonnisi paucis coniungitur cum iure universali Ecclesiae Latinae. Unde revera ius orientale SUI GENERIS esse dicendum est ».⁷

Ce rapprochement entre droit canon oriental et droit concordataire peut surprendre un peu; il ne s'explique que par l'équiparation, érigée en axiome, du droit canon latin au droit canon tout court! Ce texte de Maroto, auquel on peut faire beaucoup de critiques, a pourtant le mérite d'avoir été le premier peut-être à poser le problème du droit canon oriental et de sa place dans le droit canon en général.

La fusion du droit universel de l'Eglise avec la partie disciplinaire du rite latin embrouillait les idées; le Cardinal Sérédi, qui collabora dans la codification du droit latin, comptait 18 canons du C.I.C. qui regardaient directement les Orientaux; le *Commentaire* du I^{er} Livre du C.I.C., de CICOGNANI-STAFFA, en compte plus de 500...⁸ D'ailleurs, Capello avait lui aussi donné une liste bien longue...⁹

Même dans des documents officiels, on ne vit plus toujours si le Code latin obligeait les Orientaux « vi ipsius Codicis et iuxta eius tenorem », ou bien parce qu'une loi identique continuait à valoir pour les Orientaux; et il eût été parfois difficile de voir clair: quand le C.I.C. avait adouci une loi qui, portée d'abord pour l'Eglise latine, avait été ensuite étendue à toute l'Egli-

⁷ PH. MAROTO, *Institutiones I. C.*, Rome 1921, t. I, p. 166

⁸ Pour SÉRÉDI, voir « *Fonti* » du dr. can. or., vol. VIII, p. 711; puis, *Commentarium ad Librum I Codicis I. C.*, auctore H. J. CICOGNANI (1925), recognitum et auctum a Sac. D. STAFFA. Romae, 1939, apud « Buona Stampa »; vol. I, p. 33-34.

⁹ *Summa I. C.*, plusieurs fois rééditée, à Rome; voir vol. I, num. 62.

se, on pouvait bien se demander pourquoi continuer à appliquer aux Orientaux la formule plus sévère!

En 1933, Herman, avant de s'occuper des questions de détail,¹⁰ tenta de poser à nouveau la question des rites en ses termes historiques et proposa pour autant une division générale du droit canon :

« 1. *Ius universale totius Ecclesias* seu ius superrituale, cui omnes ritus sine distinctione subiiciuntur. Hoc ius statuitur a suprema auctoritate Ecclesiae pro tota Ecclesia ideoque catholicos ligat ut catholicos.

2. *Ius commune totius Ecclesiae Orientalis*. Monuimus sane non haberi ius commune in Ecclesia Orientali eo sensu quo ius commune habetur in Ecclesia latina. Non enim una Ecclesia Orientalis habetur, sed multae Ecclesiae, quae ab invicem independentes sunt et tantum uniuntur sub supremo capite Ecclesiae universalis. Cum vero certus numerus fontium apud omnes Ecclesias Orientales receptus sit, isti hoc sensu nomine iuris Orientalis communis comprehendendi possunt.

3. *Ius singulorum rituum*. Quod ius pro ritu latino imprimis in C.I.C. continetur, licet in Codice nonnulla habeantur quae ad Ecclesiam universalem pertineant. Pro aliis ritibus plerumque collectum est in actibus et decretis synodorum; apud nonnullos vero ritus ius scriptum recens fere deficit: hi praeterquam fontibus antiquis, usu et consuetudine reguntur.

4. *Ius particulare singulorum rituum*. Quemadmodum in iure latino ita etiam in ritibus orientalibus iuri communi pro toto ritu vigenti ius particulare pro singulis dioecesibus stabilitum opponi potest. Quod parvi momenti est in ritibus qui paucioribus fidelibus constant, sed apud Ruthenos et Rumaenos non est negligendum ».¹¹

La proposition de Herman restait peut-être trop théorique, mais pouvait servir de base à une division du droit canon qui aurait aidé à préciser les rapports entre rite et discipline; malheureusement on ne continua pas dans la voie que Herman indiquait; on fit plus: on se réclama de lui pour proposer une division du droit canon qui allait complètement à l'encontre de ses idées et embrouillait de nouveau un problème qu'il avait patiemment cherché à résoudre. Dans sa réédition du Commentaire de Cicognani, en effet, Staffa se réfère à Herman mais déforme sa pensée; il propose de diviser le droit canon de la manière suivante:

« 1. *Ius universale totius Ecclesiae*, cui omnes catholici, latini et orientales, sine distinctione ritus, subiiciuntur.

2. *Ius Ecclesiae Latinae*, quod imprimis in C.I.C. continetur, licet in Codice nonnulla habeantur quae ad Ecclesiam universalem pertinent.

¹⁰ Cf. *Orientalia Christ.*, I. c., pp. 126-138: le C. I. C. et les Orientaux.

¹¹ *Orientalia Christ.*, I. c., p. 107-108.

3. *Ius commune omnium rituum Ecclesiae Orientalis*, scilicet fontes iuris quae ab omnibus ritibus orientalibus recepti sunt.

4. *Ius singulorum rituum orientalium* quod plerumque collectum est in synodis ». ¹²

Comme la proposait Herman, cette division pouvait pourtant donner au rite sa place exacte dans le droit canon; transformée par Staffa, elle perdait toute raison d'être!

La partie disciplinaire de n'importe quel rite doit être opposée non seulement aux autres rites, qui lui sont parallèles, mais aussi, et surtout, au droit universel de l'Église! Confronter la discipline propre aux divers rites peut donner un travail de droit canon comparé, mais confronter partie disciplinaire du rite et droit universel de l'Église peut préciser les idées de manière que, à la longue, on ne voie plus soulever, au nom des rites et des traditions, des problèmes de gouvernement général de l'Église... Malheureusement, ici encore la ligne de démarcation n'est pas facile à tracer; des privilèges très anciens, surtout ceux qui continuent, dans l'Église centralisée d'aujourd'hui, le régime de la *Communio Ecclesiarum*, seront toujours difficilement distingués des particularités rituelles...

Et pourtant, lorsque Léon IX parlait des Grecs qui, à Rome, étaient encouragés à continuer dans leur *paterna traditio*, il n'entendait certainement pas décider des problèmes du gouvernement de l'Église; la *paterna traditio* était limitée et, s'il n'est pas possible de la réduire à une *liturgica disciplina*, il n'est pas possible non plus de l'étendre au droit canon tout entier; du droit canon, elle n'atteignait qu'une partie pour laquelle Léon IX trouvait naturel que chacun s'en tînt aux lois de son peuple; elle ne s'opposait guère à la tradition universelle, obligatoire pour toute l'Église...

3. - Cette idée que les chrétiens pouvaient avoir diverses manières de vivre le christianisme ne pouvait pas faire difficulté sous Léon IX; le droit canon n'avait pas encore une technique bien précise et Léon IX ne parlait pas de droit mais de *clémence et de modération*. Avec l'élaboration scientifique du droit canon, les difficultés viendront au jour; elles se poseront surtout autour de l'idée de personnalité du rite.

Loin de se rapporter aux cérémonies propres à un rite liturgique, les premiers textes qui parlent de *permixtio rituum* ne font que souligner cette idée de personnalité; traitant du temps des ordinations, Célestin III avait insisté pour que les chrétiens s'en tiennent chacun à sa propre loi;

¹² O. c., vol. I, p. 18. - La référence à Herman est explicite: *ibid.*, note 1: « Cfr. AE. HERMAN, S. J., *De ritu in Iure Canonico*, in *Orientalia Christiana*, vol XXXII, n. 89, p. 107-108 »...

St. Raymond avait résumé: « Graeci a Latinis ordinari non debent, nec e contra, si in ritu ordinandi sunt diversi »; un Grec pouvait donc, à condition d'observer toutes les lois qui s'imposaient à lui, se faire ordonner par un évêque Latin... Pour Benoît XIV, cela constitue nettement un cas de mélange des rites.¹³

La reconnaissance d'une diversité dans la loi et l'imposition de la loi à travers la nationalité rééditaient des conceptions juridiques très anciennes: elles avaient été en vigueur chez les Romains jusqu'au moment où Caracalla étendit le titre de citoyen de Rome à tous les sujets de l'Empire et, plus tard, chez les rois Lombards qui admettaient une loi pour leurs sujets barbares et une autre pour leurs sujets romains...

Même la *professio ritus*¹⁴ de Benoît XIV pourrait être rattachée, comme à un antécédent historique, aux *professiones juris* que, dans le Nord de l'Italie, les sujets de l'Empire Carolingien furent autorisés à faire quand le mélange des races rendit impossible toute détermination exacte de la *nation* à laquelle ils appartenaient.

La personnalité du rite est aussi vieille que le concept de rite; on dirait presque que c'est elle qui le constitue. Si Léon IX eût tenu à voir les Grecs de Rome se conformer en tout aux usages romains, l'on ne pourrait voir dans la diversité des traditions qui, de son temps, opposait Rome et Constantinople qu'un problème de droit particulier. A vrai dire, il resterait encore à distinguer entre ce droit particulier et le droit particulier moderne; aujourd'hui le droit particulier est une exception au droit universel; du temps de Léon IX, il aurait porté sur une matière qu'aucune législation universelle n'atteignait et se serait opposé à d'autres droits particuliers... Mais Léon IX ne limitait pas ce droit particulier à un territoire; il le concevait comme pouvant suivre les Grecs à Rome et les Latins à Constantinople; il le concevait comme un droit personnel.

Cependant, lorsque, à partir du xvi^e siècle, moralistes et canonistes commenceront à s'occuper des problèmes orientaux, ils n'admettront pas facilement la personnalité du rite, et, quand ils l'admettront, ils ne se trouveront pas d'accord sur son sens, comme il a déjà été dit... Le motif n'en est pas facile à trouver: quand l'idée de rite se constitua, on n'avait pas encore des idées bien claires sur le pouvoir législatif des évêques, ni sur les notions de loi et de législateur; la discipline ecclésiastique se fondait sur des canons attribués aux Apôtres et un concile tenu à Tyr ou à Sardes, même une simple lettre d'un Père de l'Eglise, finissaient par avoir force de loi dans l'Eglise universelle... A mesure que la discipline ecclésiastique devint un sys-

¹³ Cf. de Ritibus, ch. II.

¹⁴ Cf. « *Etsi Pastoralis* », § 2 num. 11 et de Ritibus, ch. I num. 1.

tème de lois qui tiraient leur force de l'autorité du supérieur, le rite se trouva engagé dans des problèmes qui avaient été résolus sans lui : si la loi est l'expression de la volonté d'un supérieur et le pouvoir de commander de ce supérieur est limité à un territoire, on ne voyait plus pourquoi les lois des Grecs, par exemple, devaient être suivies à Rome; d'où leur venait ce pouvoir de dépasser les frontières qui limitaient l'autorité des supérieurs qui étaient censés, sinon les avoir portées, au moins les maintenir par leur autorité?... Les canonistes n'admettaient pas qu'on puisse faire appel à la personnalité de la loi; pour eux, la loi personnelle ne pouvait atteindre que les sujets de l'autorité qui l'avait portée¹⁵ et les Orientaux domiciliés en Occident n'étaient plus sujets aux autorités de leur *nation* ou de leur rite.

Si le problème eût été posé en termes clairs, on lui aurait sans doute trouvé une solution; mais l'idée de pouvoir territorial travaillait obscurément les canonistes; les éléments qui entraient en cause étaient nombreux; les déclarations réitérées des Souverains Pontifes sur la conservation des rites justifiaient le maintien des traditions mais ne résolvaient pas toutes les questions; le rite se confondait avec toute la discipline des communautés orientales et cette discipline évoluait; on ne trouvait plus une base pour l'explication logique des questions posées par le rite; on ne pouvait pas aboutir à une solution!

On prétendit tout d'abord limiter territorialement les obligations rituelles; ¹⁶ il y eut beaucoup d'opinions sur cette matière et quelque chose finit bien par rester puisque Benoît XIV décidait encore certaines particularités de la discipline des Italo-Grecs partant du fait qu'ils habitaient parmi les Latins...¹⁷

Puis l'on se demanda si les Orientaux étaient tenus à l'observance des décrets et constitutions des Souverains Pontifes: le rite se heurtait à la juridiction universelle! Mais quand la question se posa, au début du xvii^e siècle, la décentralisation prévalait encore en faveur des Orientaux et l'on adopta une solution moyenne déclarant que le Souverain Pontife n'entendait pas les obliger, sinon dans les trois cas bien connus.

Ensuite la juridiction territoriale limitée des autorités orientales entra directement en cause: les Maronites, par exemple, prétendaient que leur Synode Libanais avait pour eux force de loi partout; les canonistes n'étaient pas toujours disposés à le leur concéder: la hiérarchie maronite, qui a tenu ce Synode, ne pouvait pas porter une loi universelle!

¹⁵ Et c'est pourquoi l'on trouve très souvent le problème des Orientaux traité avec celui des étrangers.

¹⁶ Cf. HERMAN, dans *Orientalia Christ.*, 1. c., p. 139 ss.

¹⁷ Voir « *Etsi Pastoralis* », passim; même la prééminence du rite latin valait, pour Benoît XIV, « maxime in Italicis regionibus »...

Aujourd'hui encore, des questions pratiques accompagnant le rite ne seraient pas facilement résolues : comment un oriental doit-il, par exemple, remplir ses obligations de carême s'il habite en Occident? - Les lois de son rite, en la matière, ne sont plus suivies par personne puisque la coutume des dispenses a prévalu ; il ne peut cependant pas bénéficier des dispenses données en Orient puisque les supérieurs qui les donnent n'ont pas de juridiction sur lui ; les dispenses données en Occident s'adressent directement aux Latins... On pourrait penser à combiner la manière orientale de jeûner et de faire abstinence avec les jours indiqués par les autorités locales, mais - outre les difficultés de principe - un évêque latin aura parlé de mercredi des cendres ; l'oriental a-t-il le droit de traduire ce mercredi par le lundi?...

4. - Le nouveau Code Oriental ne s'est pas occupé directement de ce qu'il faut entendre par rite en droit canon ; son *de Significatione Verborum* donne une énumération peu distincte des rites orientaux et son titre *de Ritibus Orientalibus* s'occupe surtout des questions relatives à l'appartenance au rite. Toutefois ce Code fournit des éléments qui permettent de préciser l'aspect partiel du rite dans la discipline ecclésiastique et font voir sous un jour nouveau les problèmes posés par la confrontation des divers rites canoniques et par la personnalité du rite.

Le seul fait qu'on ait pu condenser en un code unique le droit canon de toutes les communautés orientales prouverait assez, s'il en était encore besoin, que le rite n'atteint qu'une partie de la discipline ecclésiastique. Tout en admettant qu'une codification ne peut pas se contenter d'être un recueil de lois déjà existantes, mais réorganise ces lois et nécessairement les modifie quelque peu et les complète, on ne peut pas voir que dans le Code Oriental la partie propre à chaque rite est bien limitée ; la partie la plus grande du Code Oriental est commune à tous les Orientaux et cela, non seulement parce que certaines lois se répètent pour toutes les communautés mais surtout parce que le Code doit reproduire pour les communautés orientales la loi universelle de l'Eglise qui est une et identique pour tous les chrétiens.

L'on peut ainsi distinguer clairement trois catégories de lois ecclésiastiques : les lois qui doivent atteindre tous les catholiques, par le fait même qu'ils sont catholiques, et constituent un droit universel nécessairement identique dans toute l'Eglise ; les lois qui sont de fait les mêmes pour tous les catholiques, mais qui pouvaient varier selon les communautés, et constituent un droit que l'on pourrait appeler commun ;¹⁸ les lois qui sont propres à

¹⁸ Dans la terminologie actuelle, droit commun s'oppose à droit spécial «quod continet exceptionem obiectivam a regula ordinaria, sive favorabilem (et tunc habetur privilegium) sive odiosam» - voir Michiels, l. c. ; dans le texte, droit commun est pris dans un sens différent ;

chaque rite et qui en constituent la partie disciplinaire que l'on pourrait appeler droit rituel.

Il convient d'attendre que le Code Oriental ait complété sa partie *de Rebus* pour tenter une distinction directe de ces trois catégories de lois ecclésiastiques puisque c'est surtout la discipline relative aux actes du culte et à la distribution des sacrements qui varie selon les rites; entre le droit rituel, qui est la tradition particulière d'une chrétienté, et qui se modifie encore dans et par le Code Oriental lui-même, le droit commun, qui décrète des lois semblables pour tous les chrétiens, parfois seulement pour tous les Orientaux,¹⁹ et le droit universel de l'Eglise qui ne peut pas varier de communauté à communauté, la division des lois sera moins difficile à faire quand le Code Oriental sera complet.

Toutes ces considérations valent aussi pour le rite latin; il suffit de comparer les parties déjà publiées du Code Oriental avec ce qui leur correspond dans le C. I. C. pour s'en convaincre: un bon nombre de canons du C. O. répètent textuellement des canons du C. I. C. et cela n'a pas seulement pour cause le désir de rapprocher les deux droits; ce désir expliquerait le droit commun; c'est par sa nature elle-même que la partie universelle de la discipline ecclésiastique se place au dessus des divergences possibles.

Du point de vue juridique, le Code Oriental apporte une nouveauté: le droit rituel, devenu lui aussi droit pontifical, n'a plus à prouver sa personnalité; « *legibus generalibus tenentur ubique terrarum omnes pro quibus latae sunt* », dit le can. 13 § 1 C. I. C..

Mais toutes les difficultés n'en sont pas pour autant aplanies. Les renvois du Code Oriental à l'ancien droit rituel appellent celui-ci droit particulier; la législation nouvelle que les autorités d'un rite porteront constituera elle-aussi un droit particulier; ces deux droits particuliers sont nettement différents: le premier peut obliger encore *ubique terrarum* les fidèles d'un rite; le second ne le pourra pas...

Plus encore, le nouveau droit particulier des divers rites sera limité personnellement et territorialement; que restera-t-il de l'unité canonique des rites quand les circonstances de temps et de lieu auront développé ce droit particulier?...

il faut cependant noter que dans les divisions actuelles du droit canon, le droit spécial est celui qui se rapproche le plus du droit rituel, puisqu'il constitue des lois qui atteignent certaines personnes à cause de leurs « qualités personnelles »...

¹⁹ Soit en modifiant d'anciennes lois rituelles, soit en apportant une solution à des problèmes plus récents...

La codification du droit canon oriental a souligné un aspect important du problème des rites : les autorités orientales n'ont aucune juridiction sur les fidèles de leur rite qui habitent en dehors des territoires orientaux. Avant la codification du droit canon oriental, ces autorités se considéraient encore comme pouvant atteindre tous les fidèles de leur rite, au moins comme gardiennes de la discipline du rite; aujourd'hui, cette discipline est devenue droit pontifical et l'on sent davantage que les Orientaux émigrés et leur descendance sont de plus en plus profondément séparés de la communauté ecclésiastique dont ils étaient censés faire partie...

Mais précisément, les incertitudes canoniques que des situations de ce genre créaient rendaient encore plus nécessaire l'oeuvre de la codification; maintenant les problèmes sont posés de manière plus claire et on pourra les affronter plus aisément.

Quand, une fois le Code Oriental terminé, on se mettra à l'étude comparée des deux Codes, certaines difficultés actuelles seront envisagées de manière plus directe; on notera mieux certaines différences et on arrivera sans peine à une règle sûre qui enlèvera toute velléité d'appliquer à des Latins des normes reconnues pour la procédure orientale, *ex analogia*, ou d'appliquer à des Orientaux la loi latine dans une cause entre partie latine et partie orientale, *quia decet!*²⁰

Les études qui feront la comparaison des deux Codes relèveront certainement beaucoup de questions de droit inter-rituel et donneront les principes nécessaires à leur solution, laquelle dépend encore beaucoup trop des idées plus ou moins claires que les canonistes et les juges ecclésiastiques se font de la notion de rite et de la place du droit oriental, non pas dans le système canonique universel, bien souvent, mais face au droit canon latin...

Avec ces questions de détail, l'on pourrait alors poser à nouveau la question de l'unité canonique de chacun des rites.

²⁰ Une sentence de la Rote, coram Staffa, du 20-4-1956, dit: « Usque dum textus can. 1087 § 1 reformetur, censemus, intra limites ab eodem praefinitos, metum quoque indirectum irritare matrimonium initum inter unum fidelem ritus latini et alium ritus orientalis (cfr. decisio d. 23 martii a. 1956 coram infrascripto Ponente) ». - Il semblerait plus logique d'appliquer à chacun sa loi et, si c'est la partie orientale qui se décide « ex metu », d'appliquer le droit oriental...

CHAPITRE VI

RITE ET COMMUNAUTÉ

Pour le rite en droit canon, les canonistes proposent aujourd'hui deux définitions qui sont à l'inverse l'une de l'autre; la plus courante et la plus traditionnelle trouve sa meilleure expression dans la formule de Coussa: « Ritus definiri potest complexus legum liturgicarum et disciplinarium praescriptionum ecclesiae determinatae propriarum »; ¹ l'autre semble renverser exprès les données; le rite n'y est plus l'ensemble de lois propres à une Eglise mais l'Eglise qui vit selon cet ensemble de lois; Michiels, sans ambages, définit le rite par « Ecclesia determinata quae peculiaribus regitur legibus et usibus... ».²

On ne semble pas, le plus souvent, se rendre compte de ce renversement des données. Herman, par deux fois, à la suite de la définition traditionnelle, accepte comme bonne la définition donnée par Michiels sans opposer l'une à l'autre; plus encore, il passe de l'une à l'autre sans s'en apercevoir;³ d'ailleurs Michiels lui-même ne s'est pas rendu compte qu'il renversait les données de la définition traditionnelle du rite.⁴

La définition du rite par Eglise, ou un terme analogue, est surtout expliquée comme un phénomène de l'évolution linguistique; à la suite de Köstler, Herman, après avoir donné comme sens possible du mot rite: « universitas legum et consuetudinum tum liturgicarum tum disciplinarium », donne comme autre sens possible: « persona moralis seu corpus quod tali universitate legum et consuetudinum regitur »; ⁵ tout se passe comme si les expressions « pertinere ad ritum », « transire ad ritum » suffisaient à expliquer le sens nouveau du mot rite... Moins complet, Maroto est encore plus explicite: « Ritus quoad vocabulum idem valet ac caeremonia, collective etiam sumitur pro complexu caeremoniarum quae methodum seu rationem particularem efformant in cultu exercendo. *Inde ex hac ultima*

¹ *Epitome Praelectionum...*, déjà cité, p. 14. num. 9.

² *Principia Generalia de Personis in Ecclesia*, déjà cité, p. 289. - On peut voir aussi la p. 260 de la 1ère. édition.

³ Cf. *Orientalia Christ.*, 1. c., p. 105 et *The Jurist*, 1. c., p. 338.

⁴ Voir *loc. cit.*, p. 288-289.

⁵ Cf. *Orientalia Christiana*, 1. c., p. 104.

significatione ritus sumitur pro PERSONA MORALIS ex iis omnibus constituta qui iure his caeremoniis utuntur ».⁶

Cette explication linguistique peut faire croire que le rite, compris comme *système liturgique et disciplinaire*, a formé la *personne morale, le corps social*, la communauté qui s'en sert... Le rite serait ainsi un système qui aurait eu des adhérents; il précéderait logiquement la communauté parce qu'il se serait formé indépendamment d'elle.

Inconsciemment, le rite est ainsi équipé aux grandes règles religieuses: St. François a proposé une règle de vie; ceux qui ont adhéré à cette règle constituent le *corps social* des Franciscains...⁷

Accepter cette explication du rite équivaldrait à faire fi de l'histoire!

D'aucuns l'ont fait, mais en sont arrivés à une personnification du rite difficile à traduire en termes clairs et qui relève plutôt de la vague littérature que des études de droit canon.

Le rite ne peut pas être équipé à la règle d'un ordre religieux; il ne précède pas logiquement la communauté qui s'en sert et il ne l'explique pas; tout au contraire, il ne s'explique que par elle: ce sont les communautés qui ont formé leurs rites et non pas les rites qui se sont formés des communautés.

Le seul fait de discuter la place que la communauté doit prendre dans la définition du rite montre que les rapports entre rite et communauté présentent un problème qu'il faut étudier de plus près. Il importe donc de voir quels rapports continuent à rattacher le rite canonique à la communauté qui l'a formé et de se demander quels effets peut avoir l'évolution qui s'est produite en ce domaine.

1. - Les rapports entre rite et communauté n'ont jamais été clairement définis.

Les querelles au sujet des rites précédèrent de fait la reconnaissance officielle d'une division de l'Eglise en communautés; quand vint cette reconnaissance et, plus tard, quand s'instaura le régime de l'union des Eglises, tout ce qui pouvait sortir de la norme reconnue dans l'Eglise latine fut mis au compte du rite.

En réalité, les divergences entre Orient et Occident furent surtout considérées du point de vue du rite du temps d'Innocent III.

Pour Innocent III, qui se tenait strictement à une seule division territo-

⁶ PH. MAROTO, *Institutiones I. C.*, Rome, 1921, t. I, p. 534.

⁷ L'expression « *professio iuris* » de Benoît XIV (*de Riibus*, ch. I num. 1) pouvait encore rappeler les « *professiones iuris* » du Moyen Age; mais au num. 4 du même chapitre Benoît XIV fait une comparaison explicite entre appartenance au rite et vie religieuse...

riale de l'Eglise en provinces et en diocèses et faisait décréter par le IV^e Concile du Latran: « Prohibemus autem omnino ne una eademque civitas vel dioecesis diversos pontifices habeat tanquam unum corpus diversa capita quasi monstrum » (ch. 9), le rite ne pouvait logiquement pas être rattaché à une communauté organisée dans l'Eglise; il s'en suivait qu'Innocent III considérait l'attachement des Grecs à leurs propres rites, là où ils étaient soumis à la hiérarchie latine, comme une question d'ordre personnel qui regardait seulement les fidèles; il tolérait bien cet attachement, mais le taxait presque d'obstination: « ...ut eos tamdiu in suo ritu sustineas, si per te revocari non possunt, donec super hoc Apostolica Sedes aliud duxerit statuendum »⁸; là où la hiérarchie latine n'était pas constituée, le rite oriental prenait l'aspect de coutume particulière, en un sens nettement territorial: Innocent III décidait pour l'élection d'un évêque grec dans les diocèses dont toute la population était grecque et, reconnaissant l'autorité du patriarche et des évêques maronites, parlait de « terminis maronitarum »...⁹

Que ses décisions ne fussent pas définitives¹⁰, Innocent III le disait bien; ses successeurs devaient s'apercevoir bien tôt qu'elles n'étaient pas non plus pratiques et créer, peu après lui, la double hiérarchie catholique à Chypre.¹¹

La décision pouvait résoudre le cas des chrétiens non-latins qui ne se présentèrent pas à l'Eglise Catholique en communautés déjà organisées; en sauvegardant leur rite, Rome comblait leurs vœux et continuait la « clémence et la modération » dont parlait Léon IX, mais la diversité de rite apparaissait comme le seul fondement de la multiplication de la hiérarchie.

Quand, longtemps après Innocent III, les Orientaux rétablirent avec Rome des rapports interrompus par des circonstances de temps et de lieu ou firent leur soumission après une rupture plus ou moins longue, mais expresse, de la communion, la question devait se poser de manière différente: les Orientaux se présentèrent en communautés organisées et leurs nouvelles relations avec Rome se firent dans les termes d'une union des Eglises.

⁸ Cf. *Acta Innocentii III*, o. c., p. 319.

⁹ Pour les évêques grecs, voir le même texte cité à la note précédente; pour les Maronites, voir la Bulle « *Quia divinae Sapientiae* », de janvier 1215, cf. *ibid.*, p. 458-462.

¹⁰ Innocent III n'eut pas toujours des idées bien claires au sujet du rite; on peut même croire à une évolution dans ses idées à ce propos. Il est toutefois certain que, pour lui, il fallait d'abord penser à la juridiction; il écrivait ainsi à l'un de ses légats: « Quod cum clericus graecus, latino episcopo subiectus, a graeco pontifice ordinatur, nisi de mandato vel licentia episcopi sui fiat, interdicenda est ei ordinis executio sic suscepti tamquam ab alieno pontifice sine mandato vel licentia sui praesulis ordinato. Si vero de mandato vel licentia sui praesulis a graeco pontifice secundum morem Graecorum fuerit ordinatus, licet culpandus sit latinus episcopus, qui clericos suos a graeco fecit antistite ordinari... ». - Voir *op. cit.*, p. 208.

¹¹ Innocent IV, par la const. « *Novit ille qui* », du 20-12-1251. - Pour l'histoire, mouvementée, de la création à Chypre d'une hiérarchie catholique de rite grec, voir « *Fonti* » de la codification du dr. can. or., vol. VIII, p. 231 ss.

Pour ces Eglises unies, le rite, en sa définition traditionnelle, avec une partie liturgique et une partie disciplinaire, n'avait pas toujours la même valeur. Certes, chacune tenait à son rite, mais non avec les idées modernes de purisme liturgique ou de couleur locale littéraire qui, remplissant de mots grecs un texte latin, croit faciliter l'acceptation de loi nouvelles,¹² ni toujours avec cette pointe de nostalgie, qu'avait déjà si bien exprimée Michel Paléologue dans sa profession de foi au II Concile de Lyon (1274), des temps où la communion avec Rome n'entraînait pas encore un devoir strict et clair d'obéissance minutieuse... L'attachement aux rites s'accommodait facilement des modifications et même des emprunts faits à l'Eglise latine à tel point que Rome se trouva souvent dans la nécessité de rappeler aux Orientaux des détails de leur liturgie et surtout de leur discipline qu'elle entendait les voir conserver; et il serait superflu de vouloir montrer comment, malgré tout, les rites ont changé...

Pour les Orientaux, l'attachement au rite signifiait tout d'abord le souci de maintenir distincte leur propre communauté; les chrétiens d'Orient tenaient avant tout à ne pas voir renversées les barrières qui défendaient leur propre nationalité ou l'Eglise particulière à laquelle ils appartenaient; s'il fut une chose dont ils ne s'accommodèrent jamais, ce fut le passage de membres de leur communauté à d'autres communautés et surtout - c'était le cas le plus fréquent - à l'Eglise latine.

Mais les hiérarchies orientales devaient rencontrer, avec le temps, une autre difficulté dans leurs efforts pour la sauvegarde de leur communauté: leur juridiction, limitée territorialement par les sièges historiques dont elles conservaient le titre, n'atteignait pas leurs fidèles qui émigraient; au début, cette difficulté fut contournée et la juridiction des autorités orientales fut étendue par Rome autant que le comportaient les circonstances même de l'émigration; à la fin du siècle dernier, Léon XIII décidait encore: « Patriarchae Graeco Melchitae iurisdictionem tribuimus in eos quoque fideles eiusdem ritus qui intra fines Turcici Imperii versantur. »¹³; aujourd'hui, cette difficulté a pris un autre aspect, mais on peut considérer que, jusqu'à la fin du XIX^e

¹² Cf. KOROLEVSKIJ, *ibid.*, p. 274: « Celles-ci (les communautés catholiques orientales dans l'Empire des Habsbourg) ont pris, non seulement les choses, mais encore la terminologie, tandis que les communautés serbes et roumaines, tout en acceptant les choses, ont conservé mieux la forme orientale: dans l'institution des chapitres des chanoines, par exemple, qui existent en réalité, bien que le nom ne soit jamais employé. C'est une question de forme plutôt que de fonds, mais il ne faut pas oublier que, en Orient, la forme a une importance considérable. *A la rigueur n'importe quelle loi peut passer, pourvu qu'elle revête un aspect oriental* ».

Faut-il voir dans ces propos une explication à la « manière grecque de parler latin » adoptée par le C. O.?

¹³ « *Orientalium dignitas* », du 30-11-1894, num. XIII.

siècle, entre rite et communauté il n'y avait pas de distinction pratique; Benoît XIV disait déjà « *animae eiusdem ritus* » ou « *fideles eiusdem nationis* »¹⁴, et ajoutait parfois à la formule traditionnelle de la conservation des rites celle plus explicite de la conservation des nations.¹⁵

Dans la pratique donc, rite et nation s'identifiaient complétant la division des anciens rites en différents rites canoniques; quand Léon XIII étendait la juridiction du patriarche melchite les fidèles du même rite qui habitaient l'Empire Turc, il n'incluait guère dans le nombre des Melchites de rite grec les Bulgares ou les Ukrainiens; même les Grecs Catholiques de Grèce ou de Turquie, qui commençaient déjà à former leur petite communauté, dite aujourd'hui de rite grec pur, restaient distincts des Melchites... Ainsi, des éléments d'histoire intervenaient dans la délimitation d'une communauté et par conséquent dans la distinction d'un rite canonique; la Bulle *Cantate Domino* du Concile de Florence, connue comme décret pour les Jacobites, avait dit: « *Primo etenim Graeci et ii subsunt quatuor Patriarchalibus Sedibus multas gentes, nationes, et idioma continentibus...* »,¹⁶ du point de vue des rites canoniques, les Grecs ne se présentaient plus avec l'unité qui les distinguaient au Concile de Florence; ils constituaient plusieurs rites canoniques distincts entre eux et par la juridiction des Supérieurs¹⁷ et par le droit propre qui leur avait été donné par Rome ou décrété par les autorités orientales pour chaque communauté; les autres communautés se distinguaient déjà entre elle par toute une longue histoire.

Cette identification pratique d'un rite avec une nation devait pourtant être mise en brèche par deux facteurs, l'un d'ordre intellectuel, l'autre d'ordre historique.

Les études canoniques ne distinguèrent jamais entre la position des Orientaux réorganisés en diocèses dans des territoires soumis ordinairement à la seule hiérarchie latine et celle des Eglises déjà organisées qui avaient fait l'union avec Rome. Dans les deux cas, les canonistes parlèrent d'appartenance au rite et conçurent un rapport direct du rite au fidèle.

Juridiquement, cette conception d'un rapport direct du rite au fidèle con-

¹⁴ Cf. supra, ou voir la const. « *Demandatum* », passim.

¹⁵ Cf. supra, ou voir la fin de la const. « *Allatae sunt* ».

¹⁶ Voir *Fontes C. I. C.*, vol. I, num. 54, p. 78.

¹⁷ C'est pourquoi il est toujours dangereux de distinguer les divers rites canoniques grecs par des qualificatifs territoriaux; quand on parle de « province » roumaine, on pourrait sous-entendre que le roumain de rite grec, venant dans un territoire où les Grecs sont soumis à la juridiction du patriarche melchite, devient par le fait même melchite, est soumis aux autorités melchites et régi par le droit propre aux melchites.

La division des rites n'est pas liée à des notions de territoires mais à l'idée de communauté.

stituait déjà une difficulté dans le cas des Italo-Grecs : comment comprendre que le rite s'imposât à eux à travers l'idée d'origine (« Proles sequatur ritum patris ») si cette origine ne se fondait pas sur une idée communautaire? « Origo facit municipem », disaient les juristes romains; de quelle communauté les Italo-Grecs faisaient-ils partie?

En fait, pour divers motifs, la loi qui imposait aux Italo-Grecs de suivre le rite de leur père fut toujours mitigée: « ...nisi praevaluerit mater latina »!

Cette conception d'un rapport direct du rite au fidèle a toujours favorisé dans l'Eglise le passage arbitraire d'un rite à un autre¹⁸; passer d'un rite à un autre comporte le changement du droit auquel on est tenu et de l'autorité à laquelle on doit obéissance; il n'est guère concevable qu'un fidèle puisse le faire de sa propre autorité; et pourtant, quand l'Eglise interdit le passage d'un rite à un autre, elle le déclara invalide *in poenam* et non de par soi; beaucoup de canonistes modernes enseignaient encore, jusqu'à la publication du *de Ritibus Orientalibus pro Ecclesiis Orientalibus* qui en ce point touchait aussi les Latins, que le libellé du can. 98 § 3 C. I. C. ne comportait pas la nullité de l'acte...¹⁹

Le nouveau Code Oriental déclare explicitement l'invalidité de ces changements arbitraires de rite, mais pratiquement ils continuent partout où le rite ne trouve pas, pour aider à sa conservation, une organisation au moins embryonnaire. Le C. I. C. disait: « Mos, quamvis diuturnus, sacrae Synaxis in ritu alieno suscipiendae non secumfert ritus mutationem » (can. 98 § 5); le Code Oriental élargit la formule: « Fideles ritus orientalis, Hierarchae vel parochi diversi ritus legitime subiecti, proprio ritui permanent adscripti » (can. 14 *de Rit. Or.*); mais on peut se demander jusqu'à quel point il faut insister sur l'appartenance au rite quand il s'agit d'un descendant d'Orientaux, né en Occident et dont la famille, depuis deux ou trois générations, ne connaît d'autre rite que le rite latin...

¹⁸ Déjà Gabriel Antoine, pour fonder l'obligation de rester dans son rite, partait de l'idée de communauté; mais, en sous-entendant la seule division territoriale de l'Eglise, il renversait les données et faisait les Italo-Grecs appartenir « aux Eglises latines »; cf. *Theologia Moralis Universalis*, o. c., ch. VIII, § 2: « De obligatione, quam habent manendi in suscepto ritu Orientales qui in Latinorum ecclesiis degunt. - Etsi ii, qui *in societatem aliquam* cooptantur, statim illius legibus subiiciuntur, qua fortasse de causa dicere solus erat Augustinus, ad quam Ecclesiam veneris eius morem conserva; tamen ut quandoque homines ex Principum liberalitate in alieno quoque dominio proprias servare leges sinuntur, ita Ecclesia non solum passa est, sed etiam voluit, ut Latini in Orientalium, et Orientales in Latinorum ecclesiis proprium ritum conservarent; tum ut suam erga ritus omnes venerationem ostenderet, tum quod... ».

¹⁹ MICHIELS, (*Princ. Gen. de Pers. in Ecc.*, o. c., p. 313-332) donne un bon exposé de cette question et des motifs qui, avant même la publication de cette partie du C. O., faisait décider pour la nullité de l'acte.

La conception d'un rapport direct entre rite et fidèle faisait tort à la communauté; on pouvait contourner la difficulté qu'elle soulève²⁰ par des lois de plus en plus strictes sur l'obligation de suivre le rite de ses parents tant que l'émigration orientale vers l'occident ne représentait qu'une partie infime des fidèles d'un rite; mais quand cette émigration réduit les sujets des autorités constituées dans une communauté catholique à moins de la moitié des fidèles du rite, on est forcé de se demander si la barrière historique dressée par le concept de *régions orientales* (*de Signif. Verb.*, can. 303 § 1, 2^o) permet d'affirmer encore avec Benoît XIV: «...exoptans vehementer, ut diversae eorum nationes conserventur...».

Ainsi, le facteur historique de la juridiction territorialement limitée des autorités orientales, mis en évidence par une émigration nombreuse, continue et définitive,²¹ pose sous un jour nouveau, et pratique, la question des rapports entre rite et communauté.

On ne peut plus définir le rite comme le faisait Coussa: «Complexus legum... ecclesiae determinatae propriarum», puisque l'on ne peut plus parler d'une Eglise groupant tous les fidèles d'un même rite; on peut moins encore définir le rite, avec Michiels, par «Ecclesia determinata...».

Herman, acceptant en principe la définition de Michiels, la critiquait en un point: «Dicimus autem ritum *coetum fidelium non Ecclesiam*, cum sub hac voce generatim coetus propria hierarchia instructus intelligatur, ritus autem licet convenienter propriis episcopis regatur, existere possit etiam sine his; Malabarenses et Italo- Graeci per multa saecula episcopis latinis subiecti erant». ²² Il faut aller plus loin et relever la division actuelle des communautés orientales en une partie hiérarchiquement organisée et une autre qui vit dans la dispersion!

Il serait difficile de trouver aujourd'hui un nom qui pût convenir à l'ensemble des fidèles d'un même rite; *natio* et *ecclesia* sont dépassés; le mot *communitas*, que le prologue au *De Personis pro Ecc. Or.* introduit en ce sens dans les documents pontificaux, suggère encore une unité que l'ensemble des fidèles d'un même rite n'a plus...

La sollicitude de Rome a voulu donner aux Ukrainiens des évêques de leur propre rite aux Etats-Unis et au Canada et leur a créé des provinces ecclésiastiques en ces deux pays; cette même sollicitude cherche à regrouper les Orientaux dispersés en Occident en leur créant des Ordinariats propres dont

²⁰ Elle n'explique ni d'où viennent les rites, ni comment ils se distinguent l'un de l'autre, ni pourquoi ils s'imposent à travers l'idée d'origine.

²¹ Le caractère définitif de l'émigration, est un élément nouveau; «Orientalium dignitas» prévoyait encore le retour des émigrés à leur pays d'origine: «...ita ut, nihil diuturnitate aliave causa ulla suffragante, recidat in ditionem Patriarchae, simul ac in eius territorium revererit» (num. 9).

²² Cf. *The Jurist*, 1. c., p. 339.

les titres canoniques varient... Du point de vue communautaire, cela ne fait que consacrer la division.²³ Pie IX cherchait naguère à unifier l'autorité ecclésiastique pour les Arméniens Catholiques « et hac ratione Catholicis Armenis decus atque ordinem unitatis tam quoad iurisdictionem quam circa disciplinam tribueremus »²⁴; les nouvelles provinces des Orientaux en Occident n'ont aucun rapport de juridiction avec les autorités du même rite en Orient...

La seule expression actuelle de l'idée communautaire dans la notion canonique de rite se réduit de fait à ce qu'en disait Maroto : « ...ritus sumitur pro PERSONA MORALIS ex iis omnibus constituta qui iure his caeremoniis utuntur ».

Entre cette Personne Morale et l'idée historique de communauté exprimée par la NATION, il n'y a guère identité; la nation avait formé son rite et le conservait; elle pouvait lui fournir une explication logique; la Personne Morale est constituée par le rite et n'explique ni comment il s'est formé, ni pourquoi il se conserve.

2. - De ce renversement des données historiques, et la communauté et le rite ressentent les conséquences pratiques.

La communauté reconstituée à partir de l'idée de rite dépasse la communauté vraie et fait perdre de vue ses problèmes.

On peut discuter de l'intérêt que l'Eglise trouverait encore dans la recherche d'une solution aux problèmes historiques des Orientaux. Le temps a fait son oeuvre et beaucoup de difficultés qui pouvaient hier préoccuper l'Eglise sont tombées d'elles-mêmes; parfois cependant la question se pose encore et le problème *national* d'une communauté orientale semblerait présenter des aspects qui ne peuvent pas laisser l'Eglise indifférente... Mais des considérations de ce genre sortent du domaine du droit canon.

En droit canon, il fallait surtout relever que la législation actuelle ne prend plus en considération la communauté dans son ensemble; les problèmes d'ensemble sont devenus problèmes du rite et non de la communauté. L'on arrive ainsi à des situations curieuses: un supérieur général d'une congrégation religieuse orientale a un pouvoir plus étendu que son patriarche; il peut atteindre partout ses religieux et le patriarche ne peut pas atteindre

²³ Il est important de noter comment le rite grec s'est scindé en plusieurs rites canoniques précisément à partir des *autocéphalies*, à l'exception toutefois des Melchites qui regroupent trois patriarchats... Un métropolitain ukrainien des Etats-Unis, « sui iuris », relevant directement du Souverain Pontife peut sembler le commencement d'une nouvelle division des rites... L'unité de rite, par laquelle les Ukrainiens qui arrivent aux Etats-Unis sont directement soumis à sa juridiction, n'est pas une barrière suffisante: c'était bien le cas jadis pour tous les Grecs.

²⁴ « *Reversurus* », du 12-7-1867; cf. *Fontes C.I.C.*, vol. III, p. 4.

partout les fidèles de son rite! En conséquence, les Orientaux se plaignent que le prestige de leurs autorités diminuent.

Il faut noter aussi combien l'organisation des Orientaux en communautés a été historiquement liée aux tentatives de faire retourner les Dissidents à l'unité de l'Église. Redevenue catholique, la partie d'une chrétienté dissidente ne cesse point de penser à son existence propre au point qu'on se demande parfois si cette *Eglise unie* ne continue pas à se considérer partie du *groupement national* tout aussi bien, sinon plus, que partie de l'Église catholique; elle conserve le souci de reconstituer l'unité *nationale* dans le catholicisme. Le droit canon semble bien accepter ce point de vue puisqu'il souhaite au moins (can. 11 § 1 *de Rit. Or.*) que les Dissidents baptisés conservent leur rite quand ils reviennent à l'unité de l'Église. La considération directe du rite a parfois rendu cette loi un peu trop rigide...

D'ailleurs, la tendance à expliquer l'identification du rite entre Catholiques et Dissidents du même groupement historique par la liturgie ou les coutumes traditionnelles est à discuter; évidemment, entre Catholiques et Dissidents du même groupement historique, la liturgie et la discipline restent pour le moins apparentés; mais, si l'unité de base demeure, des différences se sont introduites en liturgie et surtout en discipline.²⁵ Autant que de même rite, on pourrait parler de même communauté, puisque le groupement formait jadis une seule Église; comme le rite s'est diversifié, plus que de conserver son propre rite, il s'agirait de rester dans sa communauté, si, entretemps, les deux parties d'une même ancienne communauté ne se sont pas opposées au point de se considérer comme complètement étrangères l'une à l'autre, voire ennemies.

Dans la vie courante, on voit bien que là où les problèmes communautaires continuent, la tendance spontanée des fidèles est d'appartenir dans le catholicisme à la partie de leur *groupe national* qui s'était déjà unie, qui s'était déjà faite catholique²⁶; là où aucun problème communautaire ne se fait plus sentir, les deux parties de l'ancienne communauté unique ont perdu tout sentiment d'une unité entre elles et les dissidents qui se convertissent préfèrent nettement ne pas appartenir à une communauté qu'ils ont considérée, avant leur conversion, comme rivale de la leur.

Tous les problèmes d'appartenance au rite se comprendraient bien mieux si, revenant clairement au principe qu'appartenir à un rite signifie appartenir

²⁵ On admet trop facilement que ce sont les Catholiques Orientaux qui ont introduit ces modifications; en réalité, les Dissidents aussi ont modifié...

²⁶ Et on voit parfois des Catholiques s'adresser plutôt à un prêtre dissident de leur communauté nationale qu'à un prêtre catholique d'une autre communauté... On explique ces faits par l'identité de rite; le sentiment « national » ne doit pas être oublié pourtant par qui voudrait comprendre certaines mentalités..

à une communauté, on posait décidément la question communautaire. Herman pondérait déjà : « Fideles ius habent ritus proprii conservandi et postulandi ut si fieri possit, curae sacerdotum proprii ritus concredantur. Non exigendum profecto, ut ritus in regionibus ubi non originarius est, artificialiter conservetur ob rationes quae archaeologiam potius spectant quam vitam. Fieri nequit quin immigrantes in aliud territorium paulatim absorbeantur, neque id malum habendum est. Sed primis generationibus linguae regionis saepe ignaris et proprio ritui ita saepe addictis ut alium ritum neque intelligant neque sequi velint - non affirmamus id probandum esse, sed factum notamus - quantum fieri potest, secundum normas a S. Sede datas omnino providendum est, ne, ut non raro factum est, omni religione abdicata vel dissidentium coetu expetito grave damnum animae patiantur ».²⁷ La considération directe du rite n'offre pas la malléabilité nécessaire pour traiter ces questions.

Les descendants des émigrés d'Orient, surtout quand ils sont dispersés - et c'est le cas le plus fréquent - perdent complètement le sentiment de leur nationalité d'origine et acceptent avec difficulté l'obligation de suivre leur rite propre; ils ont tendance à considérer le catholique latin comme plus proprement catholique et l'oriental comme une sorte d'exception tolérée par l'Eglise, comme un catholique à part, qui diffère du prototype parce qu'il suit, ou doit suivre, un rite spécial... Cela se sent dans la manière de parler : le latin est catholique, l'oriental est dénommé par son rite; cela se vit dans la pratique quotidienne : on croit en finir avec la question des rites en devenant latin comme si le latin était un catholique sans rite...

Pour rémédier à cet état de choses, on ne peut pas penser projeter sur un plan universel l'organisation de communautés parfois très restreintes... Il faudrait nécessairement admettre un changement de rite là où le sentiment de la nationalité d'origine s'est perdu. Et l'on arriverait, par réaction, à un souci plus grand d'organiser autant que possible le service religieux des émigrés et de leur descendance parce que l'on se rendrait compte de la réalité actuelle : le rite ne se conserve pas là où il n'est pas organisé!

La situation actuelle pose d'ailleurs des problèmes innombrables de pastorale. La conservation des rites, sans l'assistance religieuse correspondante, complique la vie de l'Eglise; les évêques latins qui doivent, en principe, appliquer à leurs sujets orientaux le droit canon oriental, ignorent le plus souvent ce droit et parfois n'ont aucune conscience de l'obligation qui leur incombe; avant la simplification des empêchements matrimoniaux par le nouveau Code Oriental, les cas de mariages nuls étaient très nombreux de ce chef; si la nullité des mariages devient moins fréquente, les entorses au droit

²⁷ *The Jurist*, 1. c., p. 342.

canon n'en disparaissent pas pour autant : que de fois des Orientaux sont ordonnés par un évêque latin qui ne s'est guère préoccupé de leur rite, ou bien un sacrement est administré à un oriental dans le rite latin en présence même du prêtre oriental!

L'on croirait que ces complications canoniques sont compensées par l'effet psychologique que la conservation du rite peut avoir et dont le bénéfice se sentirait dans le retour des émigrés; dans le cas des émigrés et de leur descendance, l'effet psychologique n'est guère favorable à l'Eglise: la conservation incomplète des rites orientaux incite les Dissidents à s'organiser eux aussi, et d'une manière que les Catholiques ne sont pas en mesure d'égaliser; pour organiser une communauté catholique orientale en certains pays, l'on se heurte à beaucoup de difficultés et l'on est finalement limité par beaucoup de restrictions; les Dissidents ne connaissent ni ces difficultés, ni ces restrictions... Si on les laissait absorber par le pays où ils se trouvent, on aurait parfois plus de chances de les voir se convertir au catholicisme.

Il faut avoir des raisons sérieuses pour vouloir, vraiment et en pleine connaissance de cause, maintenir aujourd'hui l'appartenance rigide des fidèles séparés de leur communauté à leur rite d'origine; ces raisons se trouvent rarement dans le bien direct de ces fidèles dès qu'il ne s'agit plus des émigrés mais de leurs descendants... Si l'on veut vraiment lutter pour que ceux-ci restent fidèles au rite de leurs aïeux, malgré les difficultés canoniques que cette fidélité comporte et les charges qu'elle imposera, il faut en chercher la raison dans les communautés orientales que l'Eglise maintient par tradition et pour faciliter le retour des Dissidents d'Orient à l'unité. Mais la diminution de prestige dont souffrent les autorités orientales pour n'avoir aucune juridiction sur « les fidèles de leur rite qui ne sont pas leurs sujets » n'est point propre à aider au retour des Dissidents...

Il est beaucoup plus facile de montrer le problème que de le résoudre, et plus normal aussi: des opinions diverses peuvent être discutées, mais c'est l'Eglise qui décide!

CONCLUSION

A LA RECHERCHE D'UNE DÉFINITION

Quand on parle des rites, on pense à la liturgie, on fait du droit canon, et on dispose des communautés!

Cette phrase désenchantée résume bien la confusion qui règne encore autour de la notion canonique de rite.

Les chapitres précédents ne pouvaient prétendre traiter tous les aspects du problème que pose cette notion, mais avaient seulement pour but de préparer, autant qu'il est possible, la voie à une définition. Or, l'étude du rite en droit canon mène à une position curieuse: il faudrait, de moins en moins, penser à le définir!

C'est d'ailleurs à cela que se réduit, en fin de compte, l'affirmation qui commence à devenir courante: le mot rite pose un problème insoluble!

Herman qui, malgré tout, avait essayé de résoudre ce problème, commençait en rappelant que « *in illis quae ad ritum eiusque conceptum iuridicum in genere pertinent, hodie quoque alia controversa, alia omnino non explorata manent* ». ¹

Les conclusions de cette étude déçoivent un peu; elles se résument en deux points: historiquement, rite et communauté sont très intimement liés, au point que les divers rites ne se distinguent complètement l'un de l'autre que par des considérations communautaires; l'idée communautaire, reléguée actuellement au second plan et parfois complètement oubliée, rend difficile une définition du rite en droit canon.

Les chapitres précédents n'apportent pas toujours une contribution positive à l'étude du rite; ils étaient cependant nécessaires à cause de ce que l'on entend souvent dire à ce sujet.

1. - Des recherches sur l'histoire du mot rite, il faut seulement retenir que l'acception de ce mot s'est rétrécie avec le temps; les formules que les auteurs se transmettent, mais dont ils modifient inconsciemment le sens, ne présentent aucun point de départ sûr pour l'analyse de la notion de rite. Avant de spéculer sur des expressions aujourd'hui courantes, il faut les remettre dans leur cadre historique, revenir au contexte qui les a employées pour la

¹ *Orientalia Christ.*, I. c., p. 96.

première fois, préciser le sens des mots; la spéculation qui se fonde sur des mots au sens imprécis n'a aucune chance d'aboutir à des conclusions acceptables. En particulier, l'emploi du mot rite dans les documents qui intéressent la formation du concept canonique de rite ne peut en aucune manière être expliqué par des considérations liturgiques.

L'idée de rite est équivoque: entre groupe de rites, rite liturgique et rite canonique on s'égaré à la moindre distraction! Le texte même de Benoît XIV, placé au début du chapitre II comme cadre général des rites, en est une preuve; Benoît XIV parlait du passage d'un rite à un autre; il commentait le décret de la S. C. de Prop. Fide, du 31-1-1702, qui affirmait: «...S. C. censuit, non licuisse, nec licere praefatis catholicis ullatenus a proprii ritus a Sancta Romana Ecclesia, ut supra, approbati, consuetudine et observantia recedere»; l'idée de passage d'un rite à un autre pouvait ne pas être assez claire, de son temps, en ce qui concerne les Orientaux, mais les rites romain, ambrosien ou dominicain n'entraient nullement en cause... Le mot rite, exprimant des concepts divers, finit par associer des idées disparates...

Pour éviter toute équivoque, il fallait par conséquent déterminer à quels rites on applique le titre de notion canonique de rite; d'une manière ou d'une autre, un peu plus ou un peu moins, les diverses sortes de rites sont prises en considération par le droit canon; on peut donc toujours taxer d'arbitraire la réserve du titre de rite canonique à une seule espèce de rites; toutefois cet arbitraire se justifie: le rite canonique est celui auquel le droit canon reconnaît les effets les plus importants, celui qui sert de base à la distinction des fidèles dans l'Eglise.

Dans la complexité de la notion de rite, le concept de rite canonique est rarement mis en relief; le rite a été surtout considéré sous son aspect de loi propre (liturgie et discipline), et l'on a discuté les possibilités d'y apporter des changements... La préoccupation canonique de déterminer d'abord les fidèles soumis à chacune de ces lois n'a pas toujours été sentie.

La cause en est que la diversité des rites a été surtout étudiée dans l'opposition du rite grec au rite latin²; or le rite grec se présente de manière tout

² Que les rites aient été étudiés surtout à partir du rite grec n'est pas difficile à prouver; dans sa préface au «*XV Centenaire de St. Jean Chrysostome*», o. c., Gaisser écrivait: «Ce qui a été concédé aujourd'hui au rite byzantin pourra, disait-on, être réclamé demain en faveur des autres rites orientaux. Cet argument de parité est dépourvu de valeur. Aucun des autres rites orientaux n'a été si intimement lié aux rites latins, spécialement au rite romain, qui en conserve encore de nombreux vestiges. Puis, le rite de l'Eglise byzantine en langue grecque, et des peuples qui le suivent, a été de tous temps regardé comme le représentant de tous les autres rites orientaux qu'il comprend virtuellement, de même que le rite romain est le représentant principal des autres rites latins: milanais et mozarabe, qu'il comprend en lui. Le rite romain et le rite byzantin étant les rites principaux de l'Eglise, jouissent justement des prérogatives dues à leur importance» (p. XIII et XIV).

à fait spéciale; s'il faut parfois louer les efforts de ceux qui cherchent à réunir tous ceux qui emploient le rite liturgique grec en un même rite canonique³, il faut reconnaître aussi que ce rite canonique grec - *iure quo utimur* - n'a point d'existence; plus encore, opposer rite grec et rite latin, c'est opposer deux concepts différents, non pas deux réalisations d'un même concept, deux choses d'une même espèce: le rite latin est un rite canonique et le rite grec ne l'est pas.

Le rite latin a ceci de particulier qu'on le confond souvent avec l'Eglise et qu'on ne l'étudie pratiquement pas du point de vue du rite; le rite grec ne pouvait pas servir de base à une étude du rite canonique puisqu'il n'est pas un rite canonique...

Le rite canonique s'introduit en des problèmes d'histoire que l'étude directe du rite grec ne comportait pas de manière claire; parce qu'il sert à la distinction des fidèles dans l'Eglise, le rite canonique se trouve mêlé, à travers le fait historique de l'union des Eglises, à la vieille conception de *Communio Ecclesiarum* que le gouvernement centralisé de l'Eglise a substituée... Et les éléments que comportait l'idée générale de rite, étudiée dans le rite grec, ne suffisent plus à son explication.

Le rite liturgique n'explique pas le rite canonique dont il ne constitue qu'une partie. L'idée générale de rite n'étant pas analysée et le mot rite semblant prendre une acception de plus en plus exclusivement liturgique, le rite liturgique fut considéré comme le centre et le fondement de l'idée de rite; cette considération va contre l'histoire et mène à des conclusions qui font tort au rite liturgique lui-même; le retour à la pureté du rite liturgique initial peut plaire à un esthète mais, faisant du rite liturgique une fin en soi et non un moyen, comme il se doit, ne répond pas aux besoins des fidèles.

Ceux qui suivent le même rite canonique ne sont pas seulement tenus à leur propre liturgie, mais aussi, en certaines matières, à une discipline propre. Le rite liturgique pouvait s'expliquer comme un ensemble en soi, qu'on n'a point besoin, pour comprendre ou pour délimiter, de rapporter à ceux qui l'emploient; la discipline propre ne se comprend pas sans une référence

Moins tendancieux, SHERWOOD (*l. c.*, p. 314) peut aussi servir de preuve: « Les considérations qui précèdent sur les rapports du Saint-Siège avec les divers rites de l'Eglise ont été conçus comme le prélude et la justification des observations que nous espérons présenter un jour au sujet du rite syrien. On pourra nous excuser d'avoir apporté ici une *référence exclusive au rite byzantin*. Ce fut avec *intention*: outre qu'il englobe la population la plus dense, ce rite est le plus connu en Occident... ».

³ Cf. KOROLEVSKIJ, dans « *XV Centenaire...* », p. 258: « ...tous ceux qui, à cause de la communauté de rite, sont les héritiers de Constantinople... ».

Louer seulement parfois, parce que ces efforts peuvent aussi sous-entendre le désir de reconstituer le patriarcat oecuménique de Constantinople, rival de Rome.

communautaire; la discipline propre à un rite canonique n'est qu'une partie du système canonique de l'Église; pour délimiter cette partie, il faut penser à ceux à qui elle s'impose; discipline propre sous-entend communauté particulière.

Ainsi, dans l'ensemble liturgie et discipline qui constitue le rite canonique, il y a toujours la référence à une communauté.

2. - La communauté est le seul vrai critère qui permette de distinguer un rite canonique de l'autre.

Herman, qui souleva, le premier, cette question des critères de distinction en 1933, commençait par rejeter ce qui ne pouvait pas suffire à la distinction :

« a. Ad ritum constituendum, *non requiritur ut adsit propria quaedam liturgia.* (Et il explique.)

« b. *Neque elementum ethnicum qua tale ritum constituit.* In Statistica v. g. supra laudata distinguuntur Rutheni et Jugoslavi ritus orientalis, qui secundum normas a S. Sede in documentis a S. Sede editis ed eundem ritum pertinere censentur. Ceterum praesertim in Ruthenis observantur quod fideles unius ritus non solum politice ad varios Status (Poloniam, Cecoslovacchiam, Jugoslaviam etc.) sed etiam ethnice ad varias gentes, Ucrainos, Rusinos, Croatas etc. pertinere possunt. In aliis ritibus frequentius ritus cum gente coincidit ».⁴

Herman se serait volontiers arrêté à l'acte formel par lequel l'Église reconnaîtrait un rite déterminé comme distinct des autres : « Inter varia criteria ex quibus existentiam alicuius ritus separati ab aliis cognosci licet, primum locum obtinet actus formalis quo aliquis ritus ut ritus proprius et ab aliis distinctus recognoscitur »⁵; mais; « cum plerumque implicita quaedam et aequivalens tantum recognitio detur, propterea ad indicia et coniecturas recurrendum est ».⁶

En réalité, Herman continue à ne pas distinguer entre le rite et la communauté à laquelle il s'impose; il avait bien séparé ces deux sens du mot rite, mais il passe de l'un à l'autre sans s'en apercevoir⁷; c'est pourquoi il conclut : « Inter criteria vero quae formalem existentiam ritus respiciunt, imprimis id adducendum quod in documentis officialibus nomen ritus explicite tribuitur. Ita Acta S. Sedis de ritu rutheno, de ritu rumaeno, de ritu syro etc. loquuntur. Eo enim quod documenta de ritu rutheno loquuntur, ritum ruthenum ut distinctum ab aliis et per se stantem agnoscere videntur. Secundum vero criterium est quod simul feruntur leges pro omnibus et solis fide-

⁴ *Orientalia Christiana*, 1. c., p. 111.

⁵ *IBID.*, p. 112.

⁶ *IBID.*, p. 112.

⁷ Voir supra, à la p. 83.

libus talis ritus, ita ut reliqui fideles talibus legibus non subiiciantur, nisi, cum venia S. Sedis ad hunc ritum transiverint... Tertio: generatim ibi de duobus ritibus diversis agitur, ubi secundum legitimam praxim leges de transitu ad alium ritum (C. I. C. can. 98) observantur. Porro ex eo quod in eodem territorio duo Episcopi constitui sint, concludendum est, eos ad ritus diversos pertinere. Nam in eodem territorio regulariter unus tantum Episcopus eiusdem ritus admittitur ».⁸

La distinction entre rite et communauté négligée, on ne peut plus aboutir à une explication claire. En fait, c'est la communauté distincte qui fait le rite distinct et Herman le dit implicitement: « quod simul feruntur leges pro omnibus et solis fidelibus talis ritus », comparé aux termes du can. 26 C. I. C., rappelle que le rite s'adresse à une « communitas quae legis recipiendae capax est »; et « generatim ibi de duobus ritibus diversis agitur, ubi secundum legitimam praxim leges de transitu ad alium ritum observantur », devrait rappeler que Herman, se référant précisément à ce can. 98 C. I. C. et à l'expression « transire ad ritum », traduisait le mot rite par « persona moralis seu corpus »...⁹

Un rite est canoniquement distinct d'un autre quand il se rapporte à une communauté distincte; quand on affirme que *l'élément ethnique* ne suffit pas à la distinction des rites canoniques, inconsciemment, on joue sur les mots: l'unité ethnique ne requiert ni la même citoyenneté, ni la même race... Si le mot *ethnique* reste discuté, un fait est sûr: les rites se distinguent canoniquement selon la distinction communautaire qui était en vigueur au moment où les différentes Eglises ont rétabli leurs rapports avec Rome; cette distinction peut avoir eu pour cause une hérésie, un schisme, ou la simple indépendance ecclésiastique qui divisa le Patriarcat de Constantinople en autocéphalies...

Et c'est à cette distinction fondée sur l'idée d'Eglise indépendante hors du catholicisme que l'on doit l'expression « ritus sui iuris », si difficile à expliquer; qu'elle retienne confusément, à travers l'idée d'autonomie, ce qui reste du vieux concept de *Communio Ecclesiarum*, on l'a déjà vu; ce qu'il faut voir ici, c'est que les mots SUI IURIS, strictement, ne peuvent pas se rapporter à un rite; un rite est une loi, un ensemble de loi, et la loi n'est ni SUI, ni ALIENI IURIS; SUI IURIS ne se dit que d'une personne et le *Ritus Sui Iuris* ne peut être qu'une personne morale.

Par ailleurs, l'acte formel de l'Eglise qui reconnaîtrait qu'un rite canonique est distinct de tous les autres ne ferait que confirmer un fait, ou l'accepter; à la reconnaissance par l'Eglise de ce fait qu'un rite canonique est

⁸ *Orientalia Christ.*, 1. c., p. 112-113. - La note 2 de la p. 113 rappelle une exception intéressante...

⁹ *IBID.*, p. 104, num. 5; ou bien, voir supra.

distinct, il faudrait encore trouver une cause, et l'on revient nécessairement à l'idée de communauté.

3. - Et c'est précisément de là que vient la difficulté d'une délimitation et d'une définition du rite canonique.

Comme *système liturgique et disciplinaire*, le rite est un ensemble de lois qui s'imposent à une communauté « omni et soli »; or cette communauté est définie aujourd'hui comme la *Personne Morale* constituée par l'ensemble de fidèles qui suivent le même rite liturgique. Cela a toutes les apparences d'un cercle vicieux!

Iure quo utimur, le rite canonique ne peut pas être délimité, et moins encore défini, par son aspect liturgique, puisque les différences liturgiques ne suffisent pas à distinguer un rite canonique de l'autre: les divers rites canoniques grecs ont substantiellement la même liturgie et le rite latin comporte plusieurs rites liturgiques.

La discipline propre ne peut pas aider à délimiter un rite canonique parce que pour déterminer la discipline propre il faut avoir d'abord déterminé la « *communitas legis recipiendae capax* » à laquelle cette discipline est propre. Le *droit rituel* ne serait qu'un droit particulier s'il atteignait les fidèles qu'il oblige par des considérations territoriales et non pas à cause de cette division personnelle des fidèles que l'on est tenté de croire la première conséquence du rite... Plus encore, les différences disciplinaires dans les divers rites canoniques commencent à s'estomper depuis que le Code Oriental de droit canon uniformise autant que possible la discipline ecclésiastique de tous les Orientaux.

Le rite canonique est un système liturgique et disciplinaire qui ne se détermine que par la référence à une communauté.

Mais à quelle communauté le référer si l'ensemble de fidèles qui suivent le même rite n'a plus de nom dans le droit canon?

C'est peut-être pour avoir senti cette difficulté¹⁰ que CANCE définissait le rite en droit canon: « *Système liturgique et disciplinaire auquel se rattachent les personnes dans l'Eglise* ». ¹¹

Cette définition exprime bien le rapport direct du rite au fidèle, si souvent sous-entendu dans la manière de concevoir le rite; canoniquement, pourtant,

¹⁰ Peut-être aussi à cause de la place du can. 98 C.I.C., qui fait du rite une simple « *affectio personalitatis canonicae* », mise à la suite du domicile..

Comparant rite et domicile, il convient de citer encore une fois Herman: « *Modus quo quis certo ritui adscribitur, valde differt v. g. a modo quo quis certam dioecesim nanciscitur. Hic translato domicilio etiam subiectio mutatur. Ritus vero ordinarius ipso baptismo determinatur et semel assumptus de se non mutatur. Ritui quem quis baptismo nactus est, de se per totam vitam adscriptus manet* »; cf. *The Jurist*, l. c., p. 342.

¹¹ A. CANCE, *Le Code de droit canonique*, déjà cité, p. 122.

elle est inacceptable : du rite au fidèle qui le suit, il n'y a pas de rapport direct et le rite auquel se rattacheraient directement les fidèles ne serait guère facile à préciser...

Quand on pense à l'infidèle qui, au moment de sa conversion, a le droit de choisir son rite, on peut s'imaginer que le rite constitue une division personnelle des fidèles dans l'Eglise et que les fidèles se rattachent directement à un rite; en fait le rite ne constitue pas cette division personnelle des fidèles, mais la suit.

La division personnelle des fidèles dans l'Eglise est constituée, à travers l'idée d'origine, par cette notion très vague de communauté; c'est la communauté qui est à la base des effets canoniques fondamentaux attribués au rite; normalement, l'appartenance au rite est déterminée par l'origine, et l'idée d'origine est une idée essentiellement communautaire; passer d'un rite à un autre, c'est passer d'une communauté à une autre, parce que l'on ne saurait être soumis à une loi sans appartenir au groupe que cette loi gouverne; choisir son rite quand on se fait chrétien, c'est choisir la communauté à laquelle on veut appartenir car on ne peut pas suivre canoniquement un rite sans être membre de la communauté par et pour laquelle ce rite a été formé et se conserve; pour suivre le rite maronite, il faut d'abord se faire maronite, sans quoi ou bien on reste dans le domaine que le droit canon laisse à la liberté des fidèles, ou bien l'on transgresse la discipline ecclésiastique.

La liturgie et la discipline sont les parties intégrantes du rite, mais on ne peut pas définir le rite canonique sans une référence à la communauté.

Pour définir correctement le rite, il faudrait comprendre la communauté en un sens suffisamment large pour qu'elle réunisse tous les fidèles qui, soit par leur origine, soit par une adhésion personnelle, font partie de ce qui constituait jadis une Eglise, ou une Nation, ou l'Eglise d'une Nation comme disait Benoît XIV : « *Ecclesia Nationis Maronitarum...* »

On pourrait alors séparer du rite et rapporter à la communauté les attributs qui sont dits du rite mais ne lui appartiennent pas; au lieu de dire « *Ritus Sui Iuris* », par exemple, on dira « *Ritus communitatis sui iuris* »...

Il resterait alors à retrouver la *Communitas Sui Iuris* et à s'entendre sur la manière de la comprendre et de la présenter.

Le XX^e siècle a beaucoup exalté les rites et leur beauté, et l'argument qu'ils offrent en faveur de la catholicité de l'Eglise... Il a aussi, un peu systématiquement parfois, trop souvent dénigré les préoccupations que l'on disait jadis *nationales*; il est inutile de répéter que cette *Nation*, ou *Communitas sui iuris* n'a plus de nom dans le droit canon...

Quand il faudra expliquer cette communauté sans laquelle on ne peut pas définir le rite, il faut au moins faire attention à ne pas commencer par l'idée de rite car ce serait sûrement s'enfermer dans un cercle vicieux!

INDEX DES NOMS CITÉS

- AFRIQUE, 47.
 ALBANAIS, 28, 29, 34.
 ALBIZZI (Card.), 19n, 73.
 ALEXANDRIE, 27, 41, 42, 47.
 AMBROISE (S.), 41.
 AMERIQUE DU NORD, 28.
 ANTIOCHE, 28, 42, 47, 58.
 ANTOINE (Gabriel), 19, 19n, 88n.
 ARCHIPEL, 53.
 ARMÉNIE, 41.
 ARMÉNIENS, 11, 17, 25n, 28, 90.
 AUGUSTIN (S.), 41.

 BATTIFOL (P.), 46n, 47n.
 BENIAMINO (G.), 61.
 BENOÎT IX, 46.
 BENOÎT XIV, 9, 16, 17n, 18, 18n, 19,
 20, 23, 24, 25, 26, 34, 36, 37, 50, 53,
 60n, 61, 61n, 67, 68, 69, 70, 79, 79n,
 84n, 87, 89, 95, 100.
 BENOÎT XV, 51.
 BRÉHIER (L.), 42n.
 BREST-LITOWSK, 15.
 BULGARES, 5, 28, 29, 87.
 BYZANCE, 47.
 BYZANTINS, 28.

 CALABRIA, 63.
 CANADA, 89.
 CANCE (A.), 15, 15n, 99, 99n.
 CAPPELLO, 75.
 CARACALLA, 78.
 CARBONEANO (Ph.), 19n.
 CARTHAGE, 47.
 CÉLESTIN III, 2, 6, 7, 8, 8n, 17, 20, 67,
 77.

 CHALCÉDOINE, 40, 41, 48.
 CHALDÉE, 41.
 CHALDÉENS, 26n, 30.
 CHARON (Cyrille), 27.
 CHYPRE, 41, 85, 85n.
 CICOGNANI (H.), 52n, 75, 75n, 76.
 CLÉMENT VIII, 15.
 CLÉMENT XI, 33, 61.
 CONSTANTINOPLE, 8n, 11, 12, 33, 40, 41,
 42, 43, 46, 48, 58, 68, 78, 96n, 98.
 COPTES, 25n, 27, 28, 29.
 COUSSA (A.), 21, 21n, 25n, 28, 31, 31n,
 32, 41n, 55, 66n, 89.
 CROATES, 97.

 DAUSEND, 1n.
 DE BRENO (Charles-Francois), 55.
 DELPUCH, 25n.
 DENYS LE PETIT, 41.
 DENZINGER, 9n, 10n, 11n, 13n, 14n,
 15n, 49n.
 D'ERCOLE (Giuseppe), 22, 22n.
 DOMINICAINS, 8.
 DUCHESNE (L.), 41n, 42n, 46, 47n, 51,
 51n, 57n.
 DVORNIK (F.), 11n.

 EDESSE, 47.
 EGYPTE, 41.
 EPHÈSE, 47.
 ETATS-UNIS, 89, 90n.
 ETHIOPIENS, 27, 28, 29.

 FESTUS SERVIUS, 5, 5n, 6.
 FLORENCE, 11, 12, 15, 48, 49n, 50, 51,
 52, 58n, 87.

- FORCELLINI, 3n, 4n, 5n.
 FRANCISCAINS, 84.
 FRANÇOIS (St.), 84.
 FRESNE (Du), 5, 5n.
- GAÏSSER, 95n.
 GÉORGIENS, 28, 29.
 GRÈCE, 12, 28, 87.
 GRECS, 6, 7, 8, 10, 11, 13, 15, 17, 25n,
 28, 29, 30, 31, 33, 34, 36, 42, 43, 50,
 50n, 52, 61, 65, 68, 77, 78, 79, 85, 85n,
 87, 87n, 90n.
 GRÉGOIRE VII, 46, 47, 48, 49, 50.
 GRÉGOIRE IX, 8, 9, 11.
 GRÉGOIRE XIII, 15.
 GRÉGOIRE XV, 69.
- HABSBOURG, 86n.
 HALUŠČYNSKYJ (Theodosius), 8n, 50n.
 HEINER (Fr.), 18n, 36n.
 HERMAN, 9, 9n, 10, 17n, 21, 21n, 28,
 29, 30, 30n, 39n, 45, 45n, 62, 74n,
 76, 77, 77n, 79n, 83, 89, 92, 94, 97,
 98, 99n.
 HERTLING (Lud.), 46n.
 HOFFMANN (H.), 69n.
 HONGRAIS, 28.
- INNOCENT III, 7, 8, 10, 48, 66, 68, 84,
 85, 85n.
 INNOCENT IV, 8, 9, 85n.
 INNOCENT X, 65.
 ISIDORE (Hieromoine), 69.
 ITALIE, 44, 49, 61, 78, 79n.
 ITALO-ALBANAIS, 28, 30.
 ITALO-GRECS, 61, 63, 79, 88, 88n, 89.
- JACOBITES, 41.
 JEAN XXII, 8.
 JÉROME (St.), 42, 42n.
 JÉRUSALEM, 42.
- KOLLONICH (Card.), 33, 61.
- KOROLEVSKIJ 16n, 27n, 28, 28n, 32,
 42, 50n, 51n, 52n, 65n, 66n, 86n, 96n.
 KOESTLER, 21, 12n, 83.
- LANZI (Louis), 3.
 LAROUSSE, 1n.
 LATINS, 6, 7, 8, 10, 12, 15, 17, 30, 31,
 33, 36, 42, 43, 48, 49, 52, 54, 55, 56,
 58, 59, 60, 62, 66, 67, 68, 70, 78, 79,
 80, 88, 88n.
 LATIUM, 49.
 LATRAN, 8, 9, 10, 11, 17, 85.
 LEIB (B.), 42n.
 LÉON D'ACHRIDA, 6n, 11.
 LÉON IX, 6n, 7, 11, 17, 31, 33, 42, 43,
 44, 45, 57n, 77, 78, 85.
 LÉON X, 12.
 LÉON XIII, 66, 69, 86, 87.
 LIBYE, 41.
 LITTRÉ, 1n, 4, 5.
 LOMBARDS, 44, 78.
 LUCIEN II, 7n.
 LYON, 11, 86.
- MACRI (Dominique), 13, 13n, 14.
 MAGNO-VARADINI, 25n.
 MALABARES, 30, 89.
 MALANKARES, 29.
 MANSELLA, 25n.
 MANSI, 5n, 6n, 7n, 11n, 18n, 20n, 25n,
 42n, 52n, 53n, 58n, 72n,
 MARONITES, 18, 25, 25n, 28, 29, 45, 45n,
 65, 79, 85n, 100.
 MAROTO, 75, 75n, 83, 84n, 90.
 MELCHITES, 18, 28, 30, 32, 58, 87, 90n.
 MICHEL CERULLAIRE, 6n, 7, 11, 33, 42,
 43, 57n, 58.
 MICHEL PALÉOLOGUE, 11, 86.
 MICHIELS, 17n, 74n, 80n, 83, 88n, 89.
 MILAN, 39.
 MONT-LIBAN, 25n.
 MORONI (Gaetano), 3n.
- NICÉE, 40, 41, 47.

- NICOLAS Ier, 5, 6n, 11.
 NICOLAS V, 12, 17, 33.
 NILLES (N.), 33n.
- OVIDE, 4.
- PALERME, 69.
 PAPAPOULOS, 52n, 63n.
 PAPP-SZILAGYI, 12n, 25, 25n, 52n.
 PASCAL II, 7n.
 PAUL V, 60.
 PAUL DIACRE, 5, 6.
 PAULUS, 4n.
 PAULY, 5n.
 PENTAPOLE, 41.
 PETIT (Mgr.), 25n.
 PETRA (Card.), 73.
 PETRANI (A.), 39, 67n.
 PHOTIUS, 11.
 PIE IV, 15.
 PIE V, 13, 14, 15, 16, 19, 58, 59n, 60.
 PIE IX, 2, 20, 22, 31, 32, 66, 69, 72, 9
 PIE X, 63n.
 PIE XI, 70.
 POLOGNE, 8, 68, 97.
 PROTESTANTS, 70.
- RAINALDI, 12n.
 RAYMOND (St.), 8, 8n, 78.
 ROBERTI, 7n.
 ROMAINS, 3, 35, 44.
 ROME, 1, 3, 6, 8, 9, 11, 12, 15, 16, 17,
 18, 33, 34, 39, 40, 41, 42, 43, 46, 47,
 47n, 48, 49, 50, 52, 55, 56, 58, 61, 66n,
 68, 77, 78, 79, 85, 86, 87, 89, 96n, 98.
 ROUMAINS, 28, 30, 52n, 76.
- RUSSES, 28, 30, 97.
 RUSSIE, 9.
 RUTHÈNES, 15, 17, 25n, 28, 30, 32, 34,
 60n, 68, 76, 97.
- SARDES, 78.
 SÉRÉDI (Card.), 75, 75n.
 SERVIUS, 5.
 SHERWOOD (Polycarpe), 26n, 31, 31n,
 50n, 57n, 96n.
 SIGISMOND III, 60n.
 STAFFA (D.), 75, 75n, 76, 77, 82n.
 SYRIAQUES, 28, 29, 42.
 SYRIE, 61.
- TCHÉCOSLOVAQUIE, 97.
 TERRE-SAINTE, 42.
 THOMAS D'AQUIN (St.), 9.
 TRENTE, 6, 9, 11, 13, 14, 15, 16, 19, 58,
 60.
 TURC (EMPIRE), 86, 87.
 TYR, 78.
- UCRAINIENS, 16n, 87, 97.
 URBAIN VIII, 17, 60n, 61, 68.
- VANIČEK, 4, 4n.
 VARRON, 5.
 VATICAN, 2, 18, 20, 22, 49, 52, 58, 72.
 VERMEERSCH-CREUSEN, 14.
- WELYKYJ (A.), 8n, 61n.
- YUGOSLAVES, 28, 30, 97.
 YUGOSLAVIE, 97.
- ZAMOSC, 25n.

