

ESSAI SUR
LES ORIGINES HISTORICO-THÉOLOGIQUES
DE L'ÉGLISE COPTE *

par

MARTINIANO RONCAGLIA

Au

Prof. Dr HANS ROEMER

«Amicus certus in re incerta cernitur»

Qui sont les Coptes? Ce sont les Chrétiens indigènes de l'Egypte. Leur nom dérive du grec Αἰγύπτιος, arabisé en قبطي (1). Parmi eux se trouvent représentées presque toutes les nuances théologiques des Confessions chrétiennes orientales. Toutefois il est évident que la Communauté chrétienne la plus nombreuse est formée par les Chrétiens égyptiens ou Coptes, qui représentent l'Église nationale de l'Egypte. Les statistiques officielles de 1917 donnaient le chiffre de 1.026.262 Coptes (2). Les statistiques officielles de 1961 ne dépassent pas le chiffre de 1 million et demi (3). En réalité ils dépassent de beaucoup les six millions sur un total d'environ vingt millions d'habitants (4).

(*) Texte français de la conférence prononcée en allemand à la Faculté de Théologie catholique de l'Université de Fribourg en Brisgovie, le 27 Février 1964.

(1) GASTON WIET, *Kibt*, dans: *EI* II (1927), 1064-1078.

(2) *Id.*, *ibid.*, 1073.

(3) Voir aussi MARIA CRAUER, dans: *ZDMG*, 111 (1962) 93.

(4) Rien de plus aléatoire que les statistiques égyptiennes.

Parmi les Coptes orthodoxes vivent les Coptes catholiques, environ quatre-vingt-mille. Ceux-ci ont souffert aussi bien des Musulmans que des Coptes orthodoxes, qui les considèrent comme des apostats de l'Église nationale. Pour comble de mésaventure, comme à Jérusalem, il y a deux Patriarches catholiques, ce qui est un non-sens du point de vue même catholique (1), en Egypte il y a un Patriarche copte catholique, qui double le Patriarche copte orthodoxe, chef d'une Église orthodoxe authentique (2), apostolique, au même titre que Jérusalem, Antioche et Rome (3). Mais on pourrait objecter qu'ils sont schismatiques par rapport à Rome. Mais comme Martin JUGIE, *Le Schisme byzantin* (Paris 1941) a avancé la thèse assez pérégrine selon laquelle il ne fallait pas considérer l'Église grecque orthodoxe comme schismatique puisqu'il n'y a aucun acte officiel qui ait sanctionné « de jure » la séparation de fait, je crois que la même thèse peut être soutenue aussi en faveur des Coptes, car même de leur côté n'est intervenu aucun acte officiel ou officieux qui ait consacré « de jure » leur séparation d'avec Rome. Les Coptes sont séparés de Rome comme ils sont séparés de n'importe quelle autre Église et comme le sont les Églises orientales entre elles. Pour l'Église copte intervinrent un ensemble de circonstances historiques qui relèvent en partie du réveil de l'esprit nationaliste égyptien du IV^e-VII^e siècle, des aspirations ecclésiastiques alexandrines frustrées, des difficultés, des communications — spécialement depuis la conquête musulmane (4), et en partie des difficultés intérieures contre lesquelles se débattait l'Église romaine et qui ne lui permettaient guère de s'occuper de l'Orient d'où toute ambition politique de Rome avait cessé. En outre les flots des invasions barbares inondaient la péninsule italique, tandis que l'Égypte connaissait la splendeur d'une civilisation admirable jusqu'au VII^e siècle. Encore ne faut-il pas oublier que jusqu'au V^e siècle, et au-delà, les liens entre Rome et les Églises d'Orient (et

(1) ROBERT SPAEMANN, *Zwei katholische Patriarchate vom Jerusalem*, dans *Hochland* 54 (1952) 576-579.

(2) PIERRE RONDOT, *Les Chrétiens d'Orient*, Paris 1955, 37, parle de l'« Église Copte » (dite parfois, par fausse symétrie, 'copte orthodoxe'). Cela sonne vieux-jeu chez un auteur, qui n'ignore pas les réalités historiques et théologiques de certaines Églises d'Orient.

(3) Les Prélats catholiques orientaux, les Grecs-Melkites surtout, l'ont bien fait entendre pendant les assises solennelles du Concile Vatican II, en Novembre 1962, avec une franchise quelque peu déconcertante pour les milieux conservateurs de la Curie romaine.

(4) ALY MOHAMMED FAHMY, *Muslim Sea-Power in the Eastern Mediterranean from the Seventh to the Tenth Century A.D.*, Alexandria 1950; JACQUES TAGHER, *Coptes et Musulmans*, Le Caire 1952.

même d'Occident) n'étaient pas conçus selon les Décrétales de Gralien ni selon les théories d'Innocent III ou de Boniface VIII. Les centres de la chrétienté se déplaçaient selon le prestige d'un siège : à Carthage avec saint Cyprien, à Milan avec saint Ambroise, à Byzance et à Alexandrie (1).

Eh bien, si les Coptes ne sont pas des schismatiques, mais seulement des séparés de Rome — ce qui ne leur cause aucun préjudice religieux — sont-ils au moins dans la vraie foi, c'est-à-dire dans l'orthodoxie, telle qu'elle est entendue par les théologiens occidentaux ? Certes, pourvu que le concept d'orthodoxie soit placé en dehors de la camisole de force imposée à la théologie catholique par le système aristotélico-thomiste et pourvu qu'elle soit repensée en dehors de la polémique anti-luthérienne, qui a déterminé en Occident les catégories de la pensée théologique depuis le Concile de Trente (1545-1563) jusqu'à nos jours.

Et, sans vous blesser, je sais déjà qu'en pensant à l'Église copte vous l'avez déjà classée comme Église monophysite. Malgré tout ce qu'on a écrit, on continue de le répéter. Bernard KÖRNING, *Wie kam es zum großen Schisma von 1054 ?* (dans *Hochland* 54 [1962] 492-507) synthétise ainsi la pensée générale (p. 495) : « Das Konzil von Chalzedon hatte 451 entschieden, daß in der Person Jesu Christi die göttliche und die menschliche Natur unvermischt und ungetrennt miteinander bestehen. Die ägyptische Kirche, wo der Monophysitismus, die Lehre von der einen Natur, den stärksten Rückhalt hatte, ging in die Sezession. »

Et nous voilà tout à fait dans le sujet de la conférence. Un grand historien des origines du Christianisme a écrit que « les origines de l'Église d'Égypte sont enveloppées de l'obscurité la plus complète » (2). Le christianisme égyptien se précisa dans ses contours et prit ses formes peu à peu mais inéluctablement et irréversiblement par une dialectique de l'histoire qui se développa sous l'influence de multiples facteurs contingents, qui trahit une lutte plus ou moins consciente en vue de sauvegarder le patrimoine d'une civilisation qui lui est propre (3). Aussi ne faut-il pas oublier la mentalité fédérative-mystique des confessions orthodoxes orientales en matière

(1) JOSEPH LUDWIG, *Die Primatsworte Mt. 16, 18-19 in der altchristlichen Exegese*, Münster 1952. Sans valeur scientifique et « dirigé » est l'ouvrage *Il Primato e l'Unione delle Chiese nel Medio Oriente* (Studia Orientalia Christiana. Collectanea, No. 5), Cairo 1960.

(2) GUSTAVE BARDY, *Les premiers temps du Christianisme de langue copte*, dans *Mémorial Lagrange*, Paris 1940, 203.

(3) MARIA CRAMER, *Das christlich-koptische Ägypten einst und heute. Eine Orientierung*, Wiesbaden 1959, 1-6.

d'unité chrétienne. Comme en Occident, de même en Orient les querelles politiques et les aspirations nationales ont joué un rôle décisif dans l'acceptation d'abord et dans la différenciation ensuite d'un Credo religieux particulier.

Il est pratiquement impossible de placer ce qu'on a convenu d'appeler le monophysisme copte, dans son contexte historique et théologique sans se référer à l'histoire de l'Égypte d'avant le Concile de Chalcédoine.

Rome avait, dans l'Égypte soumise, placé la population indigène fort au-dessous des Grecs; et à cette race indigène, qui ne comptait à peu près pour rien, Romains et Byzantins, du III^e au VII^e siècle, n'avaient point ménagé leur mépris. Pourtant, depuis le troisième siècle, une évolution importante s'était produite chez ces indigènes égyptiens qui conservaient toujours, avec leur langue copte, la conscience de leur individualité. En face de l'hellénisme alexandrin, le vieux fonds égyptien avait reparu. Vers la même époque, dans l'Orient tout entier, en Syrie, en Mésopotamie, en Asie-Mineure, peut-être sous l'influence de la Perse, reconstituée par les Sāsānides, un phénomène semblable se produisait. Partout se réveillaient les vieilles traditions nationales, dans un esprit nettement hostile à l'hellénisme. Il en alla de même dans tout l'arrière-pays égyptien, et surtout dans la Haute-Égypte. Les Coptes détestaient de longue date, tout en les subissant, ces Grecs qui les méprisaient, ces Romains qui les écrasaient. C'est dans ce milieu hostile qu'on se trouvait plongé dès qu'on sortait d'Alexandrie. Un monde nouveau apparaissait, presque fermé aux étrangers (comme il l'est encore aujourd'hui), n'ayant avec les choses du dehors et avec l'empire dont il faisait partie que des relations superficielles. Hors d'Alexandrie on entrait en contact avec la pure race égyptienne et le spectacle se transformait du tout au tout (1). Encore aujourd'hui la Haute-Égypte est la zone la moins islamisée et celle qui garde le cachet le plus authentiquement copte, c'est-à-dire égyptien.

Dans ce cadre d'hostilité se place la psychose « monophysite » de l'Église copte. Le patriarche égyptien Théophile (2) avait réussi à faire déposer du siège patriarcal de Constantinople son rival Jean Chrysostome. Pour mieux réussir, il emmenait avec lui « tout un concile, une trentaine d'évêques à tout faire, de plus

(1) CHARLES DIEHL, *L'Égypte chrétienne et byzantine*, dans: GABRIEL HANOTIAUX, *Histoire de la Nation Égyptienne*, Paris 1933, III, 497 ss.

(2) GIUSEPPE LAZZATI, *Teofilo d'Alessandria*, Milano 1935.

beaucoup d'argent et des présents divers» (1). Par cette action que les historiens stigmatisent, le patriarcat d'Alexandrie, en la personne de Théophile, avait affirmé sa prépondérance dans les affaires religieuses de l'Orient. Théophile jouit en paix jusqu'à sa mort, sans se soucier de sa demi-rupture avec Rome, de sa puissance en Egypte et de son prestige au dehors. Cyrille, son neveu, qui lui succéda en l'an 412, eut les mêmes ambitions, la même politique et la même intransigeance en vue de garder la suprématie d'Alexandrie. Comme Théophile, Cyrille était un homme cultivé. Les écrits qui nous restent de lui, montrent un dialecticien tenace, d'une force de logique incontestable, d'une remarquable netteté d'esprit, un argumentateur savant et ingénieux, habile et souple. Énergique et adroit à la fois, il a su pendant trente ans imposer sa volonté. L'influence puissante qu'il a exercée sur ses contemporains et les générations suivantes est la meilleure preuve de son génie. Son rôle dans l'histoire ecclésiastique en a fait « un second Athanase ». Il a cherché à assurer à son Église égyptienne la suprématie incontestée sur les autres Églises d'Orient et spécialement de Constantinople. Et il y réussit. Malgré ses défauts moraux — et ils ne sont pas des moindres — Cyrille demeure, dans l'histoire de l'Église égyptienne, une puissante figure; mais sa formidable et redoutable ambition allait avoir de graves conséquences. Sa grande ambition était de fonder en Orient, aux dépens du patriarcat de Constantinople, une papauté alexandrine. Les imprudences de Nestorius, alors patriarche de la capitale des « impérialistes et des colonialistes » (comme disent les Égyptiens d'aujourd'hui), lui en fournit l'occasion.

Depuis que le Concile de Nicée (325) avait déclaré le Christ de même essence [ὁμοούσιος] que Dieu (3), une grave question travaillait les esprits des théologiens orientaux. Comment, dans la personne du Christ, s'unissait la nature divine et la nature humaine? ou, comme on disait, d'un terme assez obscur, les deux hypostases? L'école théologique d'Antioche faisait dans la personne du Christ grande place à la nature humaine, voyant en Jésus un homme où Dieu était venu habiter [ἐνοικῆσθαι] et, en conséquence,

(1) L. DUCHESNE, *Histoire de l'Eglise*, Paris 1906, 86.

(2) Cyrille eut sa formation en Egypte et son éducation ne doit rien à Jean de Jérusalem, comme l'a prouvé F. M. ABEL, *Saint Cyrille d'Alexandrie dans ses rapports avec la Palestine*, dans: *Kyrilliana*. Spicilegia edita Sancti Cyrilli Alexandrini XV recurrente saeculo. Études variées à l'occasion du XV^e Centenaire de Saint Cyrille d'Alexandrie (444-1944), Le Caire 1947, 207-213.

(3) ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Contre les Païens et sur l'Incarnation du Verbe*. Introduction, Traduction et Notes de P. Th. Camelot (Sources Chrétiennes, 18), Paris 1946, 73-74, 98-102, 207-317.

elle refusait à la Vierge l'appellation de Mère de Dieu [μήτέρα]. A Alexandrie, au contraire, on se préoccupait par-dessus tout, à l'exemple d'Athanase et des grands docteurs cappadociens, de maintenir l'unité du Christ, et pour cela on reléguait volontiers en lui la nature humaine au second plan sans toutefois la nier et sans la diminuer dans ses attributions.

Pour les Coptes il est un fait incontestablement bien fixé, que saint Cyrille d'Alexandrie (ca. 376-444) a été l'asserteur de la doctrine de la *seule nature* [μία φύσις] en Jésus-Christ. Les Coptes se sont servis de cette position doctrinale pour se détacher de la Grande-Église [ἡ Μεγάλη Ἐκκλησία], représentée par Constantinople et Rome; les anti-Égyptiens ont saisi l'occasion pour les classer parmi les « Monophysites », c'est-à-dire hors de l'orthodoxie commune. Qui avait raison: les Coptes ou bien leurs adversaires abominés? Je crois pouvoir dire que ni l'un, ni l'autre n'était dans la droite raison. Analysons ensemble les faits et les idées.

Il est un fait que dans les écrits cyrilliens nous rencontrons des mots et des phrases qui, pris au pied de la lettre et en dehors de leur contexte historique, sonnent dans le sens monophysite le plus précis qu'on puisse donner à ce terme. Les Patrologues et les Théologiens ont plusieurs fois mis en évidence sa manière courante de s'exprimer à l'égard du Christ, qui se résume dans la μία φύσις τοῦ [ἡ τοῦ] λόγου σεσχημαμένη [σεσχημαμένου] (1). A part le fait de l'imprécision terminologique, à part aussi le fait que voulant combattre une erreur on peut facilement glisser du côté opposé, ici entre en jeu, entre autres, un élément qui a été peut-être trop négligé par ceux qui ne vivent pas « an Ort und Stelle » pour profiter d'un « Sitz im Leben » des sujets dont ils s'occupent. En Orient jadis, comme encore aujourd'hui, une doctrine est vraie et suivie non pas par une « adaequatio rei et intellectus » mais par une « adaequatio rei cum traditione ». Martin Heidegger n'aurait pas pu trouver un terrain plus fertile que l'Orient, pour sa théorie de l'existence inauthentique. Saint Cyrille, comme tout Égyptien authentique, avait exactement la même psychose face à la tradition, de même que ses prédécesseurs et ses successeurs. C'est ainsi qu'il adopta cette formule de la μία φύσις avec la plus grande confiance, convaincu, comme il était, qu'elle reproduisait fidèlement l'enseignement de saint Athanase (ca. 295-373), qui jouissait de la renommée, d'ailleurs bien légitime, de champion de la foi orthodoxe. Aujourd'hui nous savons que plusieurs écrits de saint Athanase

(1) *Adversus Nestorii blasphemias*, 2: PG LXXVI, 60 — *De recta fide ad reginas*, 9: PG LXXVI, 1212 — *Epistula 40 ad Accrium Melitin*; PG LXXVII, 192 sq. — *Epistula 46 ad Sinesium*, 2; PG LXXVII, 241.

ont été manipulés par des apollinaristes qui se servaient d'un nom prestigieux pour mieux faire accepter leurs doctrines. Dans sa bonne foi Cyrille attribue à Athanase et fait sienne la profession de foi (1) contenue dans le traité *De Incarnatione Verbi*, que la critique textuelle a restitué à Apollinaire de Laodicée (2): celui-ci, pour sauver l'unité du Verbe incarné, avait mutilé la nature humaine. Voici comme Berthold Spuler résume cette position théologique (3): «Die Anschauung von der *einen* Natur in Jesus Christus konnte in Apollinaris (nach 362 einige Zeit Bischof) von Laodikeia (um 310 ? - um 391) ihren Ahnherren sehen, der die Ersetzung des menschlichen Verstandes (νοῦς) in Christus durch den Logos Gottes gelehrt hatte, obwohl er ihm eine menschliche Seele (ψυχή) und Fleisch anerkannte.» Ce détail sur l'origine de la terminologie christologique de saint Cyrille ne nuit nullement à son orthodoxie, car il reste, malgré l'ambiguïté des termes employés, dans l'esprit des Pères et de la tradition. Voici, par exemple, comme il s'exprime: «Nam, etiamsi *unus* dicatur a nobis unigenitus Filius Dei incarnatus et homo factus, non propterea permixtus est, ut illi [les Nestoriens] putant, neque in carnis naturam transiit Verbi natura [les Eutychiens], neque rursus natura carnis in Verbi naturam [les Aphtarodocètes]: sed cum *utrumque in sua proprietate naturale permanet et consideretur* (4), juxta rationem a nobis paulo ante redditam, *ineffabiliter et inexplicabiliter unitum*, unam nobis Filii naturam ostendit, sed ut diximus, incarnatam » (5). Dans cette dernière phrase (6) nous trouvons déjà ébauché la précision terminologique qui sera adoptée par le Concile de Chalcédoine (7), en donnant un contenu spécifiquement chrétien à un terme emprunté du Targûm et de l'anthropologie de Platon et d'Aristote.

(1) *De recta fide ad reginas*, 9; PG LXXVI 1212.

(2) *De Incarnatione Verbi*, PG XXVIII, 25-30. La tradition copte continue d'ignorer, naturellement, cette position critique comme on peut le constater dans les اعترافات الآباء ou *Les Confessions des Pères*, Ms. 41 b Lit. fol. 30 r, du Musée Copte du Caire. Voir YASSA 'ADD AL-MASSIH, *The Faith and Practice of the Coptic Church*, dans: *Tome Commémoratif du Millénaire de la Bibliothèque Patriarcale d'Alexandrie*, Alexandrie 1953, 214. — Pour l'attribution du traité *De Incarnatione Verbi*, voir O. BARDENHEWER, *Geschichte der altchristlichen Literatur* III. Bd, 2. Auflage, Freiburg im Breisgau 1923, 58.

(3) BERTOLD SPULER, *Die westsyrische Kirche*, dans: *Handbuch der Orientalistik*, VIII. Bd, 2. Abschnitt, Leiden 1961, 174.

(4) A considérer la terminologie chalcédonienne: δαυρχύτως, ἀτρέπτως

(5) Voir l'expression chalcédonienne: ἐκ δύο φύσεων ἐν μιᾷ ὑποστάσει

(6) *Epist. ad Succensum*, 2; PG LXXVII, 241.

(7) MARTIN JUGIE, *La terminologie christologique de Saint Cyrille d'Alexandrie*, dans *Echos d'Orient* 15 (1912) 12-17. AGOSTINO FAVALE, *I Concili Ecumenici nella Storia della Chiesa*, Torino 1962, 68-70; PIETRO PARENTE, *L'Io di Cristo*, Brescia 1951, 70-76.

Il n'est donc pas prudent de remettre continuellement sur le tapis la question à savoir si l'expression *μία φύσις* de saint Cyrille est orthodoxe ou non. Cette inexactitude verbale relève de son temps et des erreurs théologiques de son époque, et elle nous apparaît flagrante aujourd'hui après quinze siècles de christologie chalcédonienne. En polémique avec les Nestoriens, qui voyaient dans le Christ deux sujets, l'homme en qui la nature divine est venue « habiter » (*ἐνοικεῖν*), saint Cyrille voit dans le Christ l'unique Personne du Verbe avec sa nature divine, lequel a fait sienne par voie d'*union physique* — expression que saint Cyrille d'Alexandrie précisera plus tard avec celle d'*union hypostatique ou personnelle* — la nature humaine, sans changer. Au Logos, donc, comme à un sujet unique [*μία φύσις*], reviennent les attributs divins, parce que consubstantiels au Père, de même que les attributs humains, parce que consubstantiels aux hommes. Dès le premier instant de l'Incarnation la nature divine et la nature humaine du Christ sont *utrumque in sua proprietate naturali... ineffabiliter et inexplicabiliter unitum* dans la seule Personne du Logos incarné ou *μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένης*. La nature humaine du Christ subsiste, effectivement, d'une subsistance propre en tant que substance complète (pour employer la terminologie aristotélicienne, qui n'était pas étrangère à saint Cyrille). C'est justement pour sauver cette personnalité complète que saint Cyrille nous fait remarquer que cette nature ne pourrait être désignée par le terme philosophique de *φύσις* que lorsqu'elle est considérée logiquement [*ὡς ἐν ἐνοσίχθισι δεχόμενοι*] dans l'instant qui précède l'union du Verbe avec la chair. Voici ce qu'il écrivait à son collègue Acace, évêque de Malte: « Quapropter ea, ex quibus est unus et solus Filius Dei ac Dominus Jesus Christus, dum cogitationibus apprehendimus [*ὡς ἐν ἐνοσίχθισι δεχόμενοι*], duas quidem naturas unitas esse dicimus, verum post hanc adunationem, tamquam unius, verum inhumanati et incarnati » (1).

Aux *δύο φύσεις* ou deux sujets physiques des Nestoriens, saint Cyrille opposa la foi traditionnelle en une *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένης*. Comme vous le savez très bien c'est le cadre historique de la lutte anti-nestorienne qui a conditionné sa terminologie. Bertold Spuler résume à son tour cette délicate position dialectique théologique de Cyrille (2): « Was allen Menschen gemeinsam ist, ist für ihn [d.i. Kyrillos] nicht die Natur, sondern *φύσις* (das Wesen), während *φύσις* das 'individualisierte Gemeinsame' der Menschen ist » (3).

(1) *Epist. 40 ad Accurium Melit.*, PG LXXVII, 192 s.

(2) BERTOLD SPULER, *Die koptische Kirche, dans Handbuch der Orientalistik VIII/2*, Leiden 1961, 278.

(3) B. SPULER, *Die westsyrische Kirche*, 174.

Celui qui n'est pas familier avec les subtilités de la terminologie théologique ou plus exactement avec la terminologie philosophique appliquée à une théologie en pleine évolution conceptuelle, cette distinction peut paraître si étrange qu'on pourrait même mettre en doute qu'elle soit « ad mentem » de saint Cyrille, si lui-même ne nous en avait déjà certifié son exactitude verbale et conceptuelle. Les erreurs et les inexactitudes théologiques des adversaires mêmes de Nestorius, auront leur origine justement dans le fait que ces derniers se réfèrent à saint Cyrille quant au fond de sa doctrine tout en ignorant ses distinctions (1). C'est ainsi que parmi les adversaires des nestoriens il y avait nombre de gens qui étaient monophysites « non corde, sed voce tantummodo », comme dira au V^e siècle Vigilius de Thapsus (2). La peur du nestorianisme en a fait des monophysites, malgré eux (3). D'ici le double genre de monophysisme, le réel et le nominal ou verbal (4). Le premier a son représentant en Eutychès, le deuxième est celui de Sévère d'Antioche (l'ami de la vérité).

Mais nous nous proposons de rester au sein de l'Égypte chrétienne. Après Cyrille nous y rencontrons Dioscore, plus ambitieux encore, peut-être, et plus audacieux que lui, mais il n'avait pas son envergure dialectique et théologique. Ses positions se résument dans l'antagonisme politico-religieux contre Constantinople. Dioscore s'est rendu célèbre par ses actions sans scrupules dans le concile de 449, connu sous le nom de « Brigandage d'Éphèse », où il usa sans scrupule de tous les moyens pour déposer le patriarche constantinopolitain Flavian, en entendant marquer sa suprématie sur le siège de l'Église impériale. Après Constantinople ce fut le tour d'Antioche, où il fit déposer ses adversaires, et il se donna le plaisir de braver Rome même, en ne tenant nul compte de la lettre du pape Léon le Grand, où Eutychès était condamné, et qu'il ne permit pas de lire au Concile. Pour ses compatriotes égyptiens il avait été à Éphèse « le gardien de la Foi », et ils prétendirent même que ses paroles y avaient été écoutées « à l'instar des oracles du Saint-Esprit ». En tout cas Dioscore pouvait se vanter d'avoir dirigé en maître absolu, avec le consentement du basileus qui le craignait en raison

(1) Voir aussi les réflexions de MAURITIUS GORDILLO, *Compendium Theologiae Orientalis*. Editio tertia, Romae 1950: « Ab hac vero subtiliore quidem, sed simul verissima et necessaria interpretatione abstinentes, plures adversarii Nestorii verba usurpant sancti Cyrilli ad unitatem naturae in Christo Domino propugnandam, qui fuit error monophysiticus. »

(2) VIGILIUS THAPSENTIS, *Contra Eutycheten*, lib. II, PG. LXII, 110.

(3) MARTINUS JUGIE, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium*, Parisiis, V, 413-415.

(4) J. LÉON, *Le monophysisme sévérien*, Louvain 1909, 508 s.; id.: *La christologie du monophysisme syrien*, dans: *Das Konzil von Chalkedon*, I, 425-580.

de son influence sur le diocèse byzantin d'Égypte, l'Église d'Orient. Après le Concile de 449, Alexandrie apparaissait comme la troisième Rome: Dioscore, qui prenait le titre de Patriarche œcuménique, semblait avoir définitivement établi la papauté alexandrine. Et peut-être y eût-il réussi en effet, s'il eût été un homme de l'envergure de son grand contemporain et adversaire implacable, le pape Léon le Grand. En effet, l'excès même de sa victoire devait perdre Dioscore.

Contre Alexandrie, devenue trop puissante, ses alliés d'autrefois se coalisèrent. Rome, qui longtemps s'était servie des ambitions d'Alexandrie pour contrecarrer les prétentions de Constantinople dans la direction des affaires ecclésiastiques, s'inquiéta de ses visées. Rome eut vite compris que le danger était maintenant en Égypte. Le gouvernement byzantin évolua de même, lorsque au faible Théodose II succéda en 450 l'énergique Markianos, soucieux avant tout d'abattre un prélat trop gênant par sa puissance (1). La convocation du Concile de Chalcédoine fut le résultat de cette alliance d'intérêts entre Rome et Byzance, et on en comprit tout de suite en Égypte le sens et la portée. « La mort est dans cette lettre » — auraient dit à Dioscore ses familiers lorsqu'arriva en Égypte la lettre impériale de convocation.

A l'assemblée conciliaire qui s'ouvrit à Chalcédoine le 8 Octobre 451, les évêques égyptiens furent relativement peu nombreux autour de Dioscore et l'on vit dès la première session que tout était décidé cette fois, sans consulter le patriarche d'Alexandrie qui avait pris, au contraire, la place des accusés. Dioscore se vit déposé par ceux mêmes que, deux ans auparavant, il avait terrorisés à Éphèse, et qui, dans le fond de leur cœur et de leur pensée, sur le dogme christologique des deux natures proposé par Chalcédoine, pensaient exactement comme Cyrille et comme Dioscore, fût-ce même s'il avait dit, après sa déposition: « Avec moi, la foi de nos Pères est détruite! ». Donc, du point de vue doctrinal rien de nouveau pour Alexandrie: mais ce concile marqua la fin de la papauté alexandrine (2). Rome avait imposé aux Églises d'Orient des formules dogmatiques, et le patriarche de Constantinople, dont le Concile étendait prodigieusement le ressort et la juridiction, était placé par lui sur un pied de quasi égalité avec Rome et devenait, aux côtés du basileus, le chef de l'Église d'Orient, en tant que haut-lieu de l'orthodoxie chalcédonienne.

(1) GEORGE OSTROGORSKY, *History of the Byzantine State*, Oxford 1956, 55-56.

(2) J. LÉON, *Autour du cas de Dioscore d'Alexandrie*, dans: *Le Muséon* 59 (1946) 515-528.

Mais si Dioscore était vaincu, restait le peuple égyptien, pour qui l'opposition au Concile de Chalcédoine, l'attachement à la tradition christologique cyrillienne et au souvenir de l'humiliation infligée à Dioscore, allaient devenir autant de prétextes pour une résistance nationale contre Byzance. Après la conquête arabe cette psychose d'opposition se cristallisa. Les théologiens coptes du Moyen Âge et les modernes vivent encore dans cette atmosphère d'opposition, même si toute vraie raison d'opposition a disparu. Les faits sont passés, les idées restent. La pensée copte fut encapsulée par le monde islamique environnant, qui lui coupa tout développement intellectuel et la fit se replier sur elle-même jusqu'à nos jours.

Opposition à Chalcédoine, à cause de sa volonté bien arrêtée de miner la toute-puissance du siège patriarcal d'Alexandrie; attachement aux formules christologiques de saint Cyrille, comme prétexte religieux d'un nationalisme en ébullition; amertume contre les Grecs qui dominaient en Egypte, dont le mépris pour les Egyptiens était des plus cordiaux, voilà autant de facteurs qui firent éclater le ressentiment (plus que le sentiment) national contre les Byzantins. A partir de ce moment, les sympathisants de Chalcédoine sont dénommés par le sobriquet ironique de « Melkites » (*malaki* = partisan de l'empereur byzantin). Après Chalcédoine, que fut donc le monophysisme copte? Ce fut, tout simplement, une résistance nationale contre l'occupant byzantin sous prétexte religieux. Les historiens modernes sont d'accord pour affirmer que le soi-disant monophysisme copte ne fut guère autre chose: c'est ce qui fait la gravité de la lutte religieuse qui agita l'Egypte depuis le milieu du cinquième siècle. Il y eut ensuite des évêques égyptiens qui tentèrent de ressouder la rupture avec la Μεγάλη Ἐκκλησία, parfois librement et parfois sous la pression des circonstances, mais la résistance du peuple, bien « travaillé » par les théologiens et les moines, fut la plus forte (1). Les moines et le peuple n'admettaient point que, Dioscore vivant, un autre fut évêque à Alexandrie (2).

Le basileus Zénon (474-491) essaya de ramener la paix dans l'une des plus riches provinces de l'empire byzantin. Il publia donc en 482 l'Édit d'union ou *Henotikon*, qui abandonnait implicitement, en ne le nommant point, le Concile de Chalcédoine et canonisait

(1) J. MASPERO, *Histoire des Patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des églises jacobites*, Paris 1923, 22. Voir aussi A. JÜLICHER, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* XXV (1925) 17-43.

(2) HEINRICH BACHT, *Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon (431-519)*, dans *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, hrsg. von Aloys Grillmeier und Heinrich Bacht. Würzburg 1953, II, 139-314.

nettement la doctrine de saint Cyrille (1). Cela amena d'une part la rupture avec Rome et il fut loin de rallier tous les Coptes, sans que ceux-ci ne lui donnent une interprétation dans un sens qu'ils voulaient cyrillien dans le contexte d'une opposition nationaliste. Jadis, comme aujourd'hui encore, en Orient les idées n'ont jamais été très claires: il y a plus de pathos que de logique. Si on pouvait faire un parallèle on pourrait affirmer que les Egyptiens n'étaient pas mieux fixés sur les idées anti-chalcédoniennes alors qu'ils ne le sont aujourd'hui sur le concept d'Arabisme.

Détachée de Rome, éloignée de Constantinople, l'Église égyptienne tout entière protestait contre le pape Léon et anathématisait le Concile de Chalcédoine. Grâce à la politique conciliante de plusieurs empereurs byzantins et spécialement d'Anastase (491-518) et de ses successeurs, toujours prêts aux compromis en vue de conserver à Byzance la riche province du Nil, l'esprit d'opposition à Chalcédoine se cristallisa et créa la physionomie particulière de l'Église nationale égyptienne (2). Il serait vain de vouloir chercher dans les livres officiels coptes un corpus dogmatique systématisé comme chez les Catholiques romains ou bien chez les Protestants. Comme l'a fait remarquer Rudolf Strothmann, une des bases théologiques de l'Église copte est « die bruchlose zeitliche Sukzession der 'Chalifen des hl. Markus' so stark, weil sie gilt als Symbol für dogmatische Tradition einer ununterbrochenen Rechtsgläubigkeit ». En outre « die heutige koptische Kirche fühlt sich als die Erbin der Alexandrinischen Theologenschule ». Et ce qui est symptomatique est que « für deren Lehrer beansprucht ihre Überlieferung gleichfalls die Sukzession vom hl. Markus, und sie gibt die Mühe den ersten geschichtlich erkennbaren, den Pantaenus, für sie den vierten, als von ägyptischer Nationalität zu erweisen » (3).

J. Leipoldt (4) avait cru pouvoir désigner en Schenute d'Atripe un des grands *leaders* du monachisme égyptien († ca. 451), qui en 431 avait accompagné Cyrille d'Alexandrie au Concile d'Éphèse, et qui en 451, s'il ne mourait pas quelques mois avant, aurait dû accompagner Dioscore à Chalcédoine, le « geistiger Vater der ägyptischen Nationalkirche ». Mais L. Th. Lefort (5), se basant

(1) RHABAN HAACKE, *Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon* (451-553), dans *Das Konzil von Chalkedon*, II, 95-177.

(2) DEHL, *L'Égypte chrétienne et byzantine*, 440-450.

(3) R. STROTHMANN, *Die Koptische Kirche in der Neuzeit* (Beiträge zur historischen Theologie, 8), Tübingen 1932, 5.

(4) J. LEIPOLDT, *Schenute von Atripe und die Entstehung der national-ägyptischen Christentum* (Texte und Untersuchungen, Neue Folge, X, 1), Leipzig 1903, 189-190.

(5) L. TH. LEFORT, *Catéchèse christologique de Shenoute*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 80 (1953) 40-45.

sur un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris, a infirmé cette assertion. Il paraît que le vrai père spirituel de la nationalisation de l'Église égyptienne, le vrai «Treppunkt der Absonderung Ägyptens von der Großkirche» est, de l'aveu même des historiens et savants coptes: Dioscore. La christologie cyrillienne n'est qu'un prétexte, qui a eu la chance d'un moment historique très favorable pour justifier un mouvement nationaliste. Maria Cramer a pu écrire que l'«Opposition gegen das Konzil von Chalkedon [gilt] als Grundzug des koptischen Monophysitismus» (1). Elle a mis aussi l'accent sur le fait théologique et historique «daß der Monophysitismus Ägyptens, seinem Ursprung und seiner Grundströmung nach, Opposition gegen das Konzil von Chalkedon ist, ist ein Gemeinplatz, der nicht erst bewiesen zu werden braucht. Dabei müssen wir uns immerhin bewußt bleiben, daß der koptische Monophysitismus sich nicht einfachhin darin erschöpft» (2).

Les passions nationalistes du peuple égyptien, l'ignorance de beaucoup de ses Pasteurs et de tous ses Moines ont classé l'Église égyptienne parmi les églises hérétiques. Bien qu'il n'existe aucune définition conciliaire sur le concept d'hérésie chrétienne, toutefois ce terme a été généreusement employé de tout temps par les théologiens et les historiens ecclésiastiques, si bien qu'aujourd'hui il ne nous est pas aisé de nous libérer du subconscient qui nous fait retenir hérétique tous ceux qui ne pensent pas comme nous. Intellectuellement nous pouvons admettre que l'Église copte n'est pas en fait hérétique, mais est-ce que notre subconscient est en accord avec notre intelligence? Parmi les responsables de l'Église copte il y a eu, à des moments donnés, des déviations, mais la féroce fidélité à la doctrine cyrillienne a toujours fini par triompher. L'âme de l'Église copte, le «sensus communis» a toujours été authentiquement orthodoxe, si bien qu'accuser l'Église copte de monophysisme (dans les sens hérétique du mot) ce serait accuser saint Cyrille d'être monophysite. Les deux se tiennent (3). Le terme *monophysite* appliqué à l'Église copte n'est pas moins malheureux que le terme *dyophysite* appliqué aux tenants de Chalcedoine. Les deux termes théologiques sont falsifiés par l'élément polémique hostile qu'ils renferment. C'est le faux de toutes classifications nettes des phénomènes religieux et autres. Chez les Égyptiens le problème se pose

(1) MARIA CRAMER und HEINRICH BACHT, *Der antichalkedonische Aspekt im historisch-biographischen Schrifttum der koptischen Monophysiten (6. und 7. Jahrhundert). Ein Beitrag zur Geschichte der Entstehung der monophysitischen Kirche Ägyptens, dans Das Konzil von Chalkedon, II, 318-319.*

(2) *Das Konzil von Chalkedon, II, 315-338.*

(3) La christologie de saint Cyrille d'Alexandrie et ses rapports avec le monophysisme se trouvent résumés dans *Das Konzil von Chalkedon, I, 514-522.*

autrement. Leur fidélité à la tradition, leur esprit éminemment conservatif, ne démontre qu'une seule chose, c'est-à-dire qu'ils ne possédaient aucune capacité d'adaptation (1), ce qui a permis Eberhard Otto de parler d'une « Endsituation » de la culture égyptienne qui remonterait à environ mille ans avant Jésus-Christ (2).

Comment justifier l'attitude de l'Église égyptienne vis-à-vis des définitions chalcédoniennes? Tout en écartant même l'hypothèse que cela soit dû à des considérations purement théologiques, toutefois une justification théologique reste possible. Selon l'expression de saint Irénée de Lyon (3) la Vérité est « un dépôt qui se rajeunit », et selon saint Grégoire de Nazianze, la Tradition doit « créer des termes nouveaux » pour actualiser perpétuellement la prédication évangélique.

Cette création de termes nouveaux ne signifie pas cependant un progrès dans la connaissance de la vérité au moyen d'une évolution intérieure du dogme. Mais la définition dogmatique, fût-ce celle d'un Concile, apparaît comme une expression partielle qui discerne le vrai du faux, situe la limite infranchissable du mystère, et garde ouverte à l'intelligence la porte étroite de la Vérité. Plutôt que d'évolution, il faudrait parler d'involution. La plénitude de la Vérité toujours toute entière présente à la conscience de l'Église, se « contracte » en une formule dogmatique pour répondre aux difficultés religieuses du moment historique, s'involve dans un dogme qui cerne, protège et suggère le mystère.

Les expressions anciennes de la Vérité, même les plus inadéquates et ambiguës, ne deviennent jamais caduques. Venues de divers conditionnements historiques elles composent peu à peu une doxologie inspirée. La *πίστις ὁμοῦς* de saint Cyrille répond au cycle nestorien, les *δύο φύσεις* du Concile de Chalcédoine répondent au cycle eutychien: sauf que, au lieu d'établir une évolution de la vérité, le Concile a été contraint — conformément à la condition humaine de notre intelligence — à une involution à travers une formule dogmatique contractée, qui devait mieux fixer la « lex credendi ». Chaque fixation de la vérité est une restriction et chaque restriction constitue une régression ou involution.

(1) J. MASPERO, *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, 27.

(2) EBERHARD OTTO, *Die Endsituation der ägyptischen Kultur*, dans *Die Welt als Geschichte* XI (1951) 203-213. BERTOLD SPULER, *Die koptische Kirche*, 281 ainsi résume: « ... Bei dieser Feststellung mag man auch daran denken, daß schon seit fast 1000 v. Chr. die alt-ägyptische Kultur in ihre 'Endsituation' eingetreten und nicht mehr wirklich produktiv gewesen war. »

(3) IRENAEUS, *Adversus Haereses*, III, 4-1.

Pour les préoccupations anti-nestoriennes, anti-aphtartodocètes etc. de son temps, les formules de saint Cyrille étaient suffisantes. Pour les préoccupations anti-monophysites du Concile de Chalcédoine de nouvelles formules s'imposaient. Formules qui ne disaient rien de nouveau mais qui le disaient d'une manière nouvelle: *non nova sed noviter*. Et comme les Églises chalcédoniennes ont fait de la « lex credendi » chalcédonienne une « lex orandi », ainsi l'Église égyptienne à travers les formules anciennes, mais pas caduques, de saint Cyrille pense et prie par la doctrine christologique de ses Pères, dont l'esprit a été hérité des Pères de Chalcédoine. Deux manières de s'exprimer, une seule manière de penser et de prier le Christ unique.

Alors n'y a-t-il pas donc une Église copte monophysite? En nous faisant l'écho de savants coptologues et coptes, nous croyons avoir démontré que le vrai monophysisme, avec l'évocation doctrinale qu'il évoque dans notre intelligence, il ne faut pas le chercher au sein de l'Église copte, mais ailleurs.

Voici, en effet, quelques remarques supplémentaires, avant de terminer cette causerie. On ne doit pas oublier que l'Église copte, depuis les temps de saint Cyrille jusqu'à nos jours, place parmi les sources de sa Foi tous les Conciles célébrés avant celui de Chalcédoine. Or, le Concile d'Ephèse en 431, approuvé par saint Cyrille qui y déploya une activité intense, enseignait que « Nous confessons que Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, est Dieu parfait et homme parfait, composé d'une âme raisonnable et d'un corps... Nous le confessons *ὁμοούσιον τῷ πατρὶ... ἕκτερον τῆς οὐσίας, καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρώπινον φύσιν* » (1). Saint Cyrille ne devait pas vouloir enseigner autre chose. Eh bien c'étaient les termes mêmes que devait reproduire le Concile de Chalcédoine. Qu'allait-on ajouter à la christologie précédente? Rien de nouveau mais seulement une détermination plus précise sur ce qu'on devait accepter et sur ce qu'on devait rejeter. En d'autres mots un essai de fixation conceptuelle sur le mode dont les deux natures, l'humaine et la divine, sans se mêler (*ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως*) ni se confondre (*ἁδιαϊρέτως καὶ ἀχωρίστως*), s'unissaient pour constituer une seule personne (*ἐν πρόσωπον*) dans une hypostase (*μία ὑπόστασις*). En d'autres termes la *μία φύσις* de saint Cyrille, qui repoussait les deux natures des nestoriens, était remplacée par la *μία ὑπόστασις*, qui repoussait la seule nature des monophysites. Tandis que saint Cyrille employait le mot *ὑπόστασις* comme synonyme, le Concile de Chalcédoine le fixa pour indiquer seulement le mystère

(1) MANTI, *Conciliorum Amplissima Collectio*, I, 306. Pour une comparaison avec les formules dogmatiques de Chalcédoine, VII, 116.

de l'union des deux natures en créant un terme technique théologique avec une fonction bien déterminée dans la structure de la formule dogmatique. Et ainsi des termes *φύσις* (nature) et *πρόσωπον* (personne). La fixation de cette terminologie a fait croire, aux moins avertis et à ceux que la passion nationaliste rendait aveugles, à un reniement de la doctrine des Pères et de la Tradition. Les Chalcédoniens, d'autre part, comme il arrive dans de pareilles circonstances, appelaient monophysites tous ceux qui n'acceptaient pas leurs décisions. Et c'est ainsi que l'Église copte fut rangée parmi les églises monophysites (1).

Les disputes cessèrent, les dangers de l'hérésie environnante s'éloignèrent, les Musulmans arrivèrent. Une nouvelle lutte commencera pour l'Église copte, non plus pour s'épanouir mais tout simplement pour survivre. Et qui connaît les conditions créées par l'Islâm à l'Église égyptienne depuis 641 jusqu'à nos jours, presque sans répit, ne peut pas s'abstenir de reconnaître que survivre a été et continue d'être pour le Christianisme égyptien, devenu étranger dans sa patrie, un grand mérite et pas des moindres. Ne l'accablons pas nous aussi en lui donnant une appellation offensive et injuste. C'est l'histoire, la théologie et la charité chrétienne qui exigent cet acte de justice. Et nous répétons ce que Tertullien reprochait aux persécuteurs des premiers Chrétiens: la vérité chrétienne demande de ne pas être condamnée sans être connue « unum gestit interdum, ne ignorata damnetur. »

Beyrouth

Dr. MARTINIANO RONCAGLIA

ORIENT-INSTITUT

DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

(1) O.H.E. KHS-BURMESTER, *Rites and Ceremonies of the Coptic Church*, dans *Eastern Churches Quarterly* 7 (1948) 375-376; 'ABD AL-MASIH, *The Faith and Practices of the Coptic Church*, 207-217.