

Ștefana Pop-CURȘEU

L'ICONOCLASME ET SON REVERS: NAISSANCE D'UNE PHILOSOPHIE DE L'IMAGE À BYZANCE

Abstract. Dealing with the historical, philosophical and theological problems arisen by the attitude of oriental Christians in front of the power of images, the present article proposes an investigation of the birth of the contradictory theological discussions generated by sacred images and of the evolution of what was later called the Byzantine "philosophy of image". The starting point is the analysis and interpretation given by theologians like St. Augustin and St. Cyrillus of Jerusalem to a fragment of Paul's second Letter to the Corinthians, analysis which shows that the problematic aspects of image as a concept and then as an object appears in a context dominated by the discussions around the dogma of Incarnation, the dogma of the Trinity and Christ's nature. The premises of the iconoclastic attitudes are then taken into consideration, as well as John's of Damascus's theological arguments in favor of the sacred status of icons, the evolution of the promulgation of different edicts concerning the place and role of images in an orthodox Christian's life, Leon IIIrd and Constantine Vth violent iconoclastic attitude towards religious images, and finally the authentic philosophy of images which took birth in the middle of the war between icons and idols.

Keywords. Iconoclasm, Byzantine orthodoxy, icon, image theology, image philosophy, Nicaea II, idolatry.

Les témoignages historiques quant à l'existence et à l'utilisation des premières images dans le culte chrétien ne sont pas nombreux, souvent indirects et ils ne comblent pas les lacunes laissées par les témoignages archéologiques. Pourtant, les références au visuel, au témoignage oculaire, à l'importance du visage découvert dans la nouvelle Alliance abondent dans les Évangiles aussi bien que dans les Actes des Apôtres. Jésus ne dit-il pas à ses disciples avant de partir pour Jérusalem: «Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez! Car je vous le dis, bien des prophètes et des rois ont voulu **voir** ce que vous voyez et ne l'ont pas vu, **entendre** ce que vous entendez et ne l'ont pas entendu!»? [Lc 10, 23-24]¹

1 Nous retrouvons ce passage dans Matthieu 13, 16-17: «Quant à vous, heureux vos yeux parce qu'ils voient, heureuses vos oreilles parce qu'elles entendent. En vérité je vous le dis, bien des prophètes et des justes ont souhaité voir ce que vous voyez et ne l'ont pas vu, entendre ce que vous entendez et

Voilà les commencements de la vocation apostolique et, par là même, les commencements d'une pensée qui évoluera de l'expérience théophanique vers la théologie et donc, implicitement, vers l'établissement doctrinaire des voies qui mènent à la connaissance de Dieu: la prière (individuelle et collective), l'expérience eucharistique, et la contemplation. Et c'est justement autour de la *contemplation* que tourne la grande question liée à l'apparition de l'image dans la vie et dans la liturgie chrétiennes. Car la contemplation peut être atteinte aussi bien directement par la pensée (et cela par un retournement vers soi-même et vers l'image divine inscrite dans notre être spirituel), par le *noétos*, que par un sentier plus humain: par le sensible (voir une image naturelle ou artificielle, et en la contemplant, arriver à contempler l'archétype de l'image, le Dieu incarné), par l'*aesthétos*². Dans les deux cas, l'Image est présente. Reste à déterminer quel est le juste rapport du chrétien à cette Image et sa gestion pratique et spirituelle. C'est la naissance des premières discussions et conflits théologiques, c'est aussi la naissance de la philosophie byzantine.

Et si nous retournons à ces exigences de la vocation apostolique, nous verrons

ne l'ont pas entendu!» Dans le passage cité de Luc, c'est nous qui soulignons.

2 Les deux termes, comme nous aurons l'occasion de le montrer, sont totalement opposés pour Clément d'Alexandrie et le seront pour les ennemis des icônes, bien que plusieurs autres éléments entrent en jeu.

que ce n'est pas par hasard si Paul y insiste dans la seconde Épître aux Corinthiens, en assimilant les paroles christiques, en les interprétant, mais en gardant un côté énigmatique:

C'est Dieu qui nous a donné qualité, qui nous a qualifiés pour être ministres d'une alliance nouvelle, non de la lettre mais de l'Esprit, car la lettre tue, l'esprit vivifie. [...] Nous nous comportons avec beaucoup d'assurance et non comme Moïse, qui se mettait **un voile sur le visage** pour empêcher les enfants d'Israël de voir la fin de ce qui était passager... mais leur pensée s'est obscurcie. Jusqu'à ce jour, en effet, lorsqu'on lit l'Ancien Testament, ce même voile demeure. Il n'est point levé; car c'est le Christ qui le fait disparaître [...] et nous tous qui, **le visage découvert**, réfléchissons/contemplons³ comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes **transformés** en cette même **image**, toujours plus glorieuse, comme il convient à l'action du Seigneur, qui est Esprit. [...] Que si notre Évangile demeure voilé, c'est pour ceux qui se perdent qu'il est voilé, pour les incrédules dont le dieu de ce monde **aveuglé la pensée** afin qu'ils ne voient pas resplendir l'Évangile de la gloire

3 Les traductions bibliques diffèrent souvent quant à ce mot. La Bible de Jérusalem emploie le mot «réfléchissons», alors que d'autres Bibles emploient le verbe «contempler». Les deux traduisent une action de la part des apôtres, mais le sens est passablement différent, bien que nous puissions comprendre dans l'action de contempler une imprégnation de la lumière divine et un réfléchissement de celle-ci qui s'en suivrait naturellement.

du Christ, qui est l'**image** de Dieu. [...] En effet, le Dieu qui a dit: «Que du sein des ténèbres brille **la lumière**» est Celui qui a brillé dans nos cœurs pour faire resplendir la connaissance de la gloire de Dieu, qui est sur **la face du Christ**.⁴

Afin de pouvoir mieux saisir le raisonnement des Saints Pères théologiens qui ont puisé leurs arguments dans le Nouveau Testament, dans le but de défendre les icônes et leur rôle actif dans l'expression de la foi chrétienne, nous nous attarderons quelques moments sur l'analyse de ce passage, dont plusieurs éléments sont à retenir:

1. La loi de l'Ancien Testament, de la Thora, est couverte d'un voile, même voile du Temple qui cachait le tabernacle – lieu de la manifestation divine par excellence – du regard des fidèles, même voile qui couvre le visage éblouissant de Moïse, par peur des tendances idolâtres des juifs.

2. L'avènement du Christ dévoile l'ancienne Loi, l'éclaircit; le voile est écarté par la manifestation même de Dieu qui prend un visage humain dans la personne de Jésus-Christ.

3. Le Christ est l'image naturelle de Dieu; qui le voit *voit* donc le Père⁵.

4. L'Esprit du Seigneur «agit» sur les messagers et témoins du Christ-Image

contemplé et les «transforme» en cette même «image» qui reflète «la face du Christ». Les apôtres sont donc des images de l'image de Dieu qui se donnent à voir, pour la gloire du Christ, Dieu incarné. Ils restent le *visage découvert*, preuve que le besoin de cacher n'existe plus, ni le danger de l'idolâtrie, puisque l'idole est ce qui n'existe pas, alors que le Dieu invisible de l'Alliance s'est visiblement, historiquement manifesté dans la Nouvelle Alliance.

5. La lumière peut ainsi briller et les *yeux* comme la *pensée* peuvent s'ouvrir chez ceux qui savent reconnaître et croire, pour ceux qui savent regarder la gloire inscrite sur le visage du Christ.

Rien sur l'image artificielle, mais tout pour permettre, théoriquement, l'acceptation de l'*eikôn* (la *réplique*⁶), tout

4 *Ile Epître aux Corinthiens*, 3, 5-6, 12-14, 18.

5 Rappelons ici les paroles de Jésus (dans l'évangile selon Jean, 14, 6-9): «Je suis le chemin, la vérité et la vie. Nul ne va au Père que par moi. Si vous me connaissez, vous connaîtrez aussi mon Père. Dès maintenant vous le connaissez et **vous l'avez vu**. [...] Qui m'a vu a vu le Père.»

6 Voici l'explication étymologique donnée par Nicéphore le Patriarche: «en suivant son étymologie nous rappelons qu'il vient du verbe *eikô*, qui a plusieurs acceptions, mais qui proprement veut dire: je suis pareil. Donc, à ce verbe, *eikô*, vient s'ajouter la terminaison "n" qui donne *eikôn*, qui signifie réplique. Voilà pourquoi les ennemis de la vérité déchaînent leur violence contre [l'icône] qui ressemble au Christ. À partir de ce terme, c'est-à-dire d'un principe et d'une racine, a été formé celui d'*eoike* qui lui-même signifie être (ou rendre) pareil. Puisqu'il en est ainsi, qui, parmi les gens éclairés, refusera de reconnaître que l'icône du Christ est différente du Christ lui-même?» Il y a donc juste ressemblance et «relation» que l'icône entretient avec le prototype, similitude (être pareil) et non identité. Voir Nicéphore le Patriarche,

pour étayer indirectement son fondement théologique: la connaissance de la gloire inscrite sur la face du Christ par la contemplation et la communion de sa lumière, par ceux qui sont appelés à voir au-delà du voile. Les paroles de Paul viennent confirmer ainsi que rien dans le Nouveau Testament n'exclut l'image. Au contraire. Pourtant, ce fameux passage n'a été commenté que du point de vue de la question trinitaire ou christologique, avant la crise iconoclaste, et jamais du point de vue de l'image artificielle, même par ceux qui s'opposaient aux icônes comme St. Augustin⁷ ou Clément d'Alexandrie. Voici donc le commentaire qu'en fait St. Augustin dans son *De Trinitate*.

«Contemplant» (*speculantes*), dit-il, c'est-à-dire voyant dans un miroir (*per speculum*) et non pas regardant d'un poste d'observation (*de specula*) [...] «Nous sommes transformés en la même image», il est bien certain que l'Apôtre entend par là l'image de Dieu qu'il appelle la même image, autrement dit celle-là même que nous contemplons; car cette image est

aussi la gloire de Dieu, comme il est dit en un autre passage «L'homme ne doit pas se voiler la face, étant donné qu'il est l'image et la gloire de Dieu» (I *Cor.* 9, 7)⁸ [...] «Nous serons transformés» dit-il, c'est-à-dire nous passerons d'une forme à une autre, de la forme obscure à la forme lumineuse. Car la forme obscure est déjà image de Dieu et, par là même, sa gloire.⁹

Ce que remarque Augustin est le fait essentiel que le regard qui perce le voile doit être un regard réfléchissant, donc un regard direct et interchangeable, c'est-à-dire qui a lieu dans la proximité spirituelle et non depuis «un poste d'observation». Celui qui regarde est un «acteur» du Christ, dans son sens le plus concret, de celui qui prend sur lui l'action du Christ et non un «spectateur». C'est ainsi que s'opère la transformation de l'obscurité à la lumière. Mais la conclusion qu'Augustin en tire nous laisse perplexe: «la forme obscure est déjà l'image de Dieu et, par là même, sa gloire». Augustin tord ainsi le texte de Paul et arrive à un contresens: la forme obscure étant déjà la gloire de Dieu, la lumière de l'image, de la face du Christ, devient pratiquement inutile.

Or c'est justement là que le problème énigmatique de l'image-icône (image-réplique) se pose. L'homme créé «à l'image de Dieu» (voir *Genèse*, 1, 26-27) ne peut être conscient de cette *image* qui le rapproche de

Discussion et réfutation des bavardages ignares, athées et tout à fait creux de l'irreligieux Mamon contre l'incarnation de Dieu le Verbe notre Sauveur. Discours contre les Iconoclastes, trad. présentation et notes par Marie-José Mondzain Baudinet, Lille, Éd. Klincksieck, 1989, [280 D et 281 A], pp. 112-113.

7 C'est d'ailleurs à cause de son attitude ambiguë et de son mépris «spiritualiste» (pour reprendre les termes de Ouspensky) pour l'aspect physique de la Vierge et des saints, qu'Augustin n'a pas été sanctifié par l'Église orthodoxe, qui l'appelle le Bienheureux Augustin.

8 Texte expliqué au livre XII.

9 *De Trinitate*, XV, VIII, 14, texte de l'édition bénédictine, trad. P. Agaësse, s.l., Desclée de Brouwer, 1955, pp. 457-459.

et l'unit à Dieu, et ne peut par conséquent représenter la *gloire* de ce Dieu, tant qu'il n'est pas sorti de l'obscurité, tant qu'il n'a pas enlevé le voile qui couvrait son visage, tant qu'il n'a pas vu le Christ et ne s'est pas reconnu «comme dans un miroir» dans le Christ. Ce qu'Augustin semble ne pas vouloir remarquer en interprétant le texte paulinien, est le fait que c'est l'image du Christ (l'image naturelle de Dieu qu'est le Christ) que l'homme contemple, et que seulement après la prise de conscience, après la sortie des ténèbres, l'homme se reconnaît être la *réplique* de ce visage qui est lumière¹⁰. Au contraire, pour les Pères byzantins, il s'en suit logiquement que l'*icône* (image artificielle, *réplique* de l'image naturelle) est lumière aussi, et plus que cela, qu'elle ne peut être que

lumière si elle veut prétendre à son statut théologique d'*icône*, qui puisse donc mener à la connaissance et au reflet de la gloire divine (le fond doré, les nimbes en sont la preuve). Or, pour Augustin, la gloire de Dieu et du Christ peut être célébrée dans l'absence du visible, puisque de toute façon, il est «difficile» de *voir*, puisque l'image se pose en «énigme». L'homme ne voit donc pas ce qui est plus qu'évident:

Ne nous étonnons donc point, étant donné le mode de voir qui nous est accordé pendant cette vie, vision à travers un miroir et en énigme, de la difficulté que nous éprouvons à voir de quelque façon. S'il était facile de voir, on n'emploierait pas ce mot d'énigme. Et voici la grande énigme: que nous ne voyons pas ce que nous ne pouvons pas ne pas voir.¹¹

10 Clément d'Alexandrie discute par exemple le même passage de l'Épître aux Corinthiens dans un contexte christologique: voir *Protreptique*, XI, 116, 3, «Le Logos dans la chair», trad. Claude Mondéssert, Paris, Éd. du Cerf, 2004, p. 184: «stupides et aveugles comme les taupes, vous vivez sans rien faire que de manger dans les ténèbres, pour crever ensuite de corruption. Mais elle existe, oui, elle existe, cette vérité, qui a crié qu'au sortir des ténèbres brillera la lumière.» Que cette lumière brille donc dans la partie secrète de l'homme, dans son cœur; et que les rayons de la connaissance se lèvent, pour manifester et rendre tout resplendissant l'homme caché à l'intérieur, le disciple de la lumière...» La lumière, est bien sûr interprétée comme lumière de la connaissance dans la tradition platonicienne, et le regard est celui des yeux ouverts, tournés vers l'intérieur de l'homme, vers son cœur.

11 St. Augustin, *De Trinitate*, XV, IX, 16, éd. cit., p. 463. Augustin fait ici référence aux paroles de Paul: «Aujourd'hui, certes, nous voyons dans un miroir, d'une manière confuse (en énigme), mais alors ce sera face à face. Aujourd'hui je connais d'une manière imparfaite; mais alors je connaîtrai comme je suis connu.» [1 Co. 13,12]. Et, paradoxalement, il interprète ces lignes comme l'aurait fait un iconophile qui légitimerait les icônes: «Si nous nous demandons quel est ce miroir et ce qu'il est, la première pensée qui nous vient à l'esprit est que ce qu'on voit dans un miroir **n'est jamais qu'une image**. Nous nous sommes donc efforcés, à partir de cette image que nous sommes, de voir en quelque façon, comme en un miroir, celui qui nous a faits.», *ibid.*, XV, VIII, 14, p. 457.

Mais si l'homme ne peut pas voir ce qui pourtant lui est organique (il est créé à l'image de Dieu) sans avoir regardé la face concrète du Christ, comment son «image pervertie»¹² peut-elle refléter Dieu depuis son obscurité? Nous laissons les exégètes des écrits augustinien y répondre...

Le fait est que la pensée de St. Augustin a considérablement marqué la position théologique, doctrinaire des chrétiens d'Occident jusqu'à Thomas d'Aquin concernant aussi, entre autres, la question des images¹³. C'est d'ailleurs ce qui a permis aux théologiens du temps de Charlemagne de traiter l'*icône* dans une tradition augustinienne, à forte teinte iconoclaste, justement sur des fondements trinitaires, dans les *Libri Carolini*. Et c'est dans ce sens qu'il est extrêmement intéressant de remarquer que les partisans, comme les opposants des icônes, s'appuient sur les mêmes

textes interprétés différemment, pour argumenter leur propos, comme nous le verrons au cours de la crise iconoclaste.

Un éclaircissement sur cette relation problématique entre le dogme de la Trinité et celui de l'icône, à partir du même passage néo-testamentaire, nous est donné par Marie-José Mondzain, dans son ample étude consacrée à *l'image*, à *l'icône* et à *l'économie*, où elle en explique la répercussion sur les débats des VIII^e et IX^e siècles:

Passé les tentations de la curiosité sacrilège, l'économie divine se laisse approcher par un discours sur le discours qui lui-même se transforme, en annonçant que le plus haut degré de la science de l'homme est la science de l'image qu'il porte en lui et qu'il peut contempler en tant qu'énigme de la divinité. Il n'est bien sûr pas question ici de l'image artificielle, mais on voit clairement l'efficacité du concept de relation qui régit l'économie trinitaire. [...] *La science de l'image est science de l'homme*, voilà qui rendra capital le débat sur la science de l'icône: elle sera science de la pensée même, et la doctrine iconique aura aussi un fondement trinitaire sous les trois chefs de l'homonymie, de la *mimésis* et du trait, qui renvoient respectivement au Saint-Esprit, au Fils et au Père.¹⁴

En effet, les Saints Pères traiteront en détail ces trois aspects dans le cas de l'image artificielle, pour répondre aux accusations

12 Cf. St. Augustin, *op. cit.*, chap. XII.

13 En commentant l'attitude d'Augustin envers le théâtre dans ses *Sermons*, Simone de Reyff explique l'effet négatif de l'attrait exercé par l'image: «À la violence du charme qui réduit le spectateur à un simple objet (*rapiebant me spectacula*), s'associe la présence des images qui, dans la pensée augustinienne, indiquent souvent une réalité fort ambiguë. L'image, qui peut certes désigner une réalité supérieure dont elle voile l'essence, appartient tout aussi bien aux puissances trompeuses promptes à égarer l'esprit. Elle participe dans ce cas aux stratégies de la concupiscence charnelle qui trouve dans la *curiositas* l'un de ses principaux aliments.», *L'Eglise et le Théâtre, L'exemple de la France au XVII^e siècle*, Paris, Les Editions du Cerf, coll. Histoire du Christianisme, 1998, p. 25.

14 Marie-José Mondzain, *Image, icône, économie, Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Paris, Seuil, coll. L'ordre philosophique, 1996, pp. 44-45.

d'illégitimité de l'icône. Et il est certain que si Paul parle d'un «aveuglement de la pensée», en l'associant à l'impossibilité de voir la lumière qu'émane la face du Christ, la question de l'icône deviendra pour les orthodoxes une question de l'intégrité de la «pensée» humaine; l'homme doit pouvoir contempler l'image qui est réfléchi en lui et qui lui est donnée à voir, puisqu'il est lui-même fait à l'image de Dieu, ce qui revient à discuter un problème anthropologique fondamental.

Marie-José Mondzain reprend ici le terme d'*énigme*, utilisé par Paul et Augustin, autour duquel elle construit d'ailleurs l'échafaudage de ce qu'elle appelle «l'économie divine», au long de son ouvrage. Car l'énigme, par opposition au mystère, est ce à quoi la connaissance humaine peut avoir accès, sous certaines conditions, alors que le mystère repose sur un secret absolu que seule une révélation divine peut rendre partiellement accessible à notre connaissance¹⁵. Ce couple mystère/énigme revêt une importance à part dans la relation instaurée entre l'Église et l'image, puisque chaque fois que le problème de la légitimité de l'image se pose, c'est la question de l'entre-deux qui en est le centre: visible et invisible, humain et divin, vide et plein, obscurité et lumière, secret et révélation, tout cela dans le *temps de frontière* qu'est le temps liturgique et dans l'*espace de frontière* qu'est le lieu de culte, l'éclésiologie chrétienne, et surtout dans

le but de la connaissance de soi-même à travers la reconnaissance du Dieu qui est en l'homme¹⁶.

C'est toujours au IV^e siècle que Saint Cyrille de Jérusalem expliquait ce «voilement» de l'Évangile auquel faisait allusion Saint Paul, et l'emploi des expressions symboliques auxquelles il fallait recourir puisque:

Il est permis à tous d'entendre l'Évangile, mais la *Gloire* de la Bonne Nouvelle n'appartient qu'aux proches du Christ. C'est pourquoi le Seigneur employait des paraboles en parlant à ceux qui étaient incapables d'entendre, et expliquait ses paraboles à Ses disciples lorsqu'ils étaient seuls. Car, ce qui, pour les éclairés, est la splendeur de la gloire, aveugle les incroyants... On n'expose pas à un païen l'enseignement mystérieux sur le Père, le Fils et l'Esprit Saint, et même aux catéchumènes nous ne parlons pas clairement des mystères, mais nous nous exprimons sur beaucoup de choses d'une façon voilée, comme dans les paraboles, afin que les fidèles qui savent, comprennent et que ceux qui ne savent pas ne souffrent pas de dommage.¹⁷

15 Voir Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*. I *Eonul dogmatic*, 1943; I. H. Dalmais, *Initiation à la Liturgie*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. Livres de vie, 1963, pp. 80-91.

16 St. Jean Damascène ne disait-il pas que «aujourd'hui, la divinité s'est mêlée, sans confusion, à notre nature, tel un remède de salut et de vie, et notre nature est véritablement glorifiée et transformée pour l'immortalité»? in *La foi orthodoxe* suivie de *La défense des Icônes*, trad. introd. et notes E. Ponsoye, Saint-Denys, Publication de l'Institut orthodoxe français de théologie de Paris, Éditions Cahiers Saint-Irénée, 1966, p. 224.

17 *Oraisons (Catechesis VI, De uno Deo)*, 6, 29; P. G. 33, col. 589; «*Nam evangelium*

De même qu'*entendre* ne signifie pas *comprendre*, voir ne signifie pas non plus savoir regarder et déchiffrer tous les niveaux sémantiques de l'image, fût-elle signe-symbole (le poisson et les pains, le navire, l'ancre) ou scène historique-symbole, narrative au premier abord, comme les miracles de Jésus. La signification profonde n'est accessible qu'à l'œil initié. Et bien que Cyrille de Jérusalem ne parle pas ici directement des images, l'allusion est claire puisque le texte évangélique auquel il fait référence – les paroles de Jésus transcrites par Matthieu et Luc – met l'*entendre* sur le même plan que le *voir*. À l'étonnement de ses disciples devant le fait qu'il parle en paraboles, Jésus répond:

C'est que à vous il est donné de connaître les mystères du Royaume des Cieux,

audire omnibus permittitur: Evangelii vero gloria solis Christi germanis sincerisque [discipulis] reservata est. Illis quidem qui audire non poterant, Dominus in paranolis loquebatur; discipulis vero privatim parabolas edisserabat: gloriae enim fulgor eorum est qui sunt illuminati; excaecatio, infidelium. Haec mysteria quae nunc tibi patefacit Ecclesia ex catechumenorum sorte transgresso, gentilibus exponere mos non est, non enim gentili, quae Patrem, Filium et Spiritum Sanctum spectant mysteria declaramus; neque catechumenis coram de mysteriis palam loquimur: sed multa saepe tecte dicimus, ut qui norunt fideles intelligant; qui vero nesciunt non laedantur.» La traduction citée est donnée par Ouspensky, *Essai sur la théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, Paris, Éditions de l'Exarchat patriarcal russe en Europe occidentale, 1960, pp. 83-84.

tandis qu'à ces gens-là cela n'est pas donné. Car à celui qui a l'on donnera et il aura du surplus, mais à celui qui n'a pas on enlèvera même ce qu'il a. C'est pour cela que je leur parle en paraboles: parce qu'ils voient sans voir et entendent sans entendre ni comprendre. Ainsi s'accomplit pour eux la prophétie d'Isaïe qui disait: *Vous aurez beau entendre, vous ne comprendrez pas; vous aurez beau voir, vous n'apercevrez pas. C'est que l'esprit de ce peuple s'est épaissi: ils se sont bouché les oreilles, ils ont fermé les yeux, de peur que leurs yeux ne voient, que leurs oreilles n'entendent, que leur esprit ne comprenne, qu'ils ne se convertissent, et que je ne les guérisse.*¹⁸

Il est évident qu'en postulant: «voici la grande énigme: que nous ne voyons pas ce que nous ne pouvons pas ne pas voir», St. Augustin reprenait exactement les paroles christiques en les retournant à sa manière. Et de même, ces paroles auraient pu être adressées par les iconophiles aux iconoclastes, trois siècles plus tard. Aux iconoclastes qui, eux, semblaient avoir cessé d'être des témoins «oculaires» du Christ, dans la tradition des apôtres.

Toujours est-il que, si l'image entre en discussion pour les premiers théologiens et les Saints-Pères, comme dans le cas de l'exemple présenté, c'est pour des raisons d'éclaircissement des questions que posent la nature du Christ et la Sainte Trinité, puis la place de l'homme et les voies de son salut comprises dans l'économie du

¹⁸ Mt. 13, 11-15. Voir aussi Mc. 4, 10-12, 25; Lc. 8, 9-10, 18, et Paul, 2 Co. 3, 4.

plan divin. Nous n'allons pas entrer ici dans des détails doctrinaux, ni dans les conflits qui occupèrent les théologiens byzantins plus de trois siècles. Nous nous contenterons de signaler la voie orthodoxe et les hérésies combattues, afin d'avoir tous les repères nécessaires pour la compréhension de la véritable guerre théologique qui éclata autour des icônes.

a. Le dogme de l'incarnation: Dieu s'est fait homme

Après plusieurs débats théologiques qui opposaient Athanase à Arius, le premier concile œcuménique de Nicée (juin 325), présidé par Constantin le Grand, proclame le *crédo* de la foi chrétienne:

Nous croyons en un seul Dieu, Père Tout-Puissant, créateur de tous les êtres visibles et invisibles; et en un seul Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu, engendré du Père, unique engendré, c'est-à-dire de la substance du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, **engendré non pas créé, consubstantiel** au Père, par qui tout a été fait, ce qui est dans le ciel et ce qui est sur la terre, qui à cause de nous, les hommes et à cause de notre salut est descendu et **s'est incarné, s'est fait homme**, a souffert et est ressuscité le troisième jour, est monté aux cieux, viendra juger les vivants et les morts; en l'Esprit Saint (*Hagion Pneuma*).¹⁹

Ce concile précisait ainsi, contre la doctrine d'Arius, que le Fils existait comme

le Père d'avant le temps, d'avant la création, puisqu'il était de la même substance que le Père, mais qu'il fut *engendré* dans sa forme et nature humaine [donc rendu visible et charnel] et *non créé* comme l'homme. Ce qu'il oubliait par contre de préciser et ce qui a mené vers le monophysisme et le nestorianisme²⁰, était la relation exacte entre l'homme et le Dieu Jésus-Christ, et à travers cela, l'attitude que devait avoir le chrétien vis-à-vis de ces deux natures. De plus, dans les débats de ce concile, les questions trinitaires restaient assez floues.

b. Le dogme de la Trinité

Les problèmes trinitaires furent discutés en même temps que ceux touchant à la nature christique, puisque la place de ce dernier au sein de la Trinité et le fait de son incarnation lui conférait une nature partiellement différente de celle des autres personnes trinitaires, bien qu'il procédât du Père, l'incrée²¹. Ainsi, Basile le Grand

20 Les **monophysites** considéraient que la nature divine de Jésus est mélangée à sa nature humaine, ce qui le rendait, évidemment irréprésentable iconographiquement, puisque le divin est irréprésentable. Les **nestoriens** considéraient que la nature humaine étant complètement séparée de la Divinité, Jésus ne pouvait être et homme et Dieu simultanément et sans mélange, qu'il était donc homme. D'où l'absurdité et le blasphème, pour eux, de nommer la Vierge Marie «*Theotokos*», «mère de Dieu».

21 Les problèmes trinitaires apparaissent dès la deuxième moitié du II^e siècle: voir Saint Justin, *Apologies*, XIII. 3, texte grec, trad. française, introduction et index par Louis Pautigny, Paris, Alphonse Picard et Fils, 1904, p. 25: «Nous vous montrerons aussi

19 A. Duval, B. Lauret, H. Legrand, J. Moingt, B. Sesboüé (dir.), *Les conciles œcuméniques, les décrets de Nicée à Latran V*, tome II-1, Paris, Éditions du Cerf, 1994, p. 35.

emploiera une formule restée célèbre, en comparant le Père au sceau et le Fils à l'empreinte de sceau dans la matière (ici, humaine):

Car s'il n'y a aucune comparaison entre lui et le Père, comment a-t-il pu dire à Philippe: «voilà si longtemps que je suis avec vous et tu ne m'as pas vu Philippe?» et «Qui me voit, voit celui qui m'a envoyé»? Mais si le Père ne supportait aucune comparaison et n'avait aucune communauté avec lui, comment le Fils aurait-il pu **le montrer** en lui-même? Car l'inconnu n'est pas saisissable à l'aide du dissemblable et de l'étranger. Mais c'est le congénère qui est normalement connu à partir du congénère. Ainsi la figure du sceau qui imprime se fait-elle voir nettement dans l'empreinte, et à **travers l'image on prend connaissance du modèle**, bien sûr quand nous comparons les formes identiques de l'un et de l'autre.²²

que nous adorons justement celui qui nous a enseigné ces choses, et qui a été engendré pour cela, Jésus-Christ, qui fut crucifié sous Ponce Pilate, gouverneur de Judée, au temps de Tibère César, en qui nous voyons le Fils du vrai Dieu, et que nous mettons au second rang, et, en troisième lieu, l'Esprit prophétique.» Cette hiérarchisation sera reprise par l'hérétique Eunome, et combattue par Basile le Grand au nom de l'orthodoxie. Le Père et le Fils sont consubstantiels; mais l'un ne dérive pas de l'autre, donc pas de hiérarchie possible: ils sont un. Voir Basile de Césarée, *Contre Eunome suivi de Eunome, Apologie*, livre I, 19, Introd. trad. Bernard Sesboüé, Paris, Éditions du Cerf, Sources chrétiennes, 1982, pp. 239-243.

²² Basile de Césarée, *Contre Eunome*, Livre I, 17, *éd. cit.*, p. 235.

Nous décelons déjà ici les arguments dont se serviront les iconophiles quelques siècles plus tard et l'anticipation des questions iconologiques du regard et de la présence dans le processus de la connaissance de Dieu...

Le concile de Constantinople I (381) établit le dogme orthodoxe de la Sainte Trinité en réfutant les hérésies du temps:

La foi évangélique ratifiée par les 318 pères à Nicée [...] nous apprend à croire [...] à une seule divinité, puissance et substance du Père, du Fils et du Saint-Esprit, à la dignité égale en honneur et coéternelle de leur royauté, en trois hypostases parfaites, ou encore en trois personnes parfaites; de sorte que ni la peste de Sabelius ne saurait trouver sa place, elle qui confond les hypostases et supprime donc les propriétés, ni le blasphème des Eunomiens, des Ariens et des Pneumatomaques ne sauraient trouver la force, lui qui divise la substance ou la nature ou la divinité, et qui introduit dans la *Trinité créée, consubstantielle et coéternelle* une nature née plus tard, créée ou d'une autre substance. Nous gardons ainsi sans déviation la doctrine de l'Incarnation du Seigneur, n'admettant pas une économie de la chair (*oikonomian*) qui serait réalisée sans âme ni intellect ou de manière imparfaite, mais sachant que le Verbe de Dieu, qui était absolument parfait avant les siècles, a été fait homme parfait en ces derniers jours pour notre salut.²³

²³ Les conciles œcuméniques, *éd. cit.*, t. II-1, p. 73.

c. La nature du Christ

En effet, le problème de la nature du Christ était intimement lié à celui de la Trinité et surtout au dogme de l'Incarnation. C'est pourquoi, ce même Concile œcuménique de 381, présidé par Grégoire de Nazianze (dont on connaît les efforts littéraires pour mieux faire passer l'enseignement sur la nature humaine du Christ jointe à celle divine, sans mélange, dans son *Christos Paschon* et dans ses *Homélie*s), puis par Nectaire, reformulera le Credo, en précisant plusieurs aspects dogmatiques de première importance²⁴:

Nous croyons en un seul Dieu, Père Tout-Puissant, créateur **du ciel et de la terre**, de toutes **les choses** visibles et invisibles; et en un seul Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu, l'unique engendré, qui a été engendré du Père **avant tous les siècles**, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré non pas créé, consubstantiel au Père, par qui tout a été fait, qui à cause de nous, les hommes, et à cause de notre salut est descendu des cieux, s'est incarné **de l'Esprit Saint et de la Vierge Marie** et s'est fait homme, a été **crucifié pour nous sous Ponce Pilate**, a souffert et **a été enseveli**, est ressuscité le troisième jour **selon les Écritures** et est monté aux cieux, **siège à la droite du Père** et reviendra **en gloire** juger les vivants et les morts; **et son règne n'aura pas de fin**; et en l'Esprit Saint, **qui est Seigneur et donne la vie, qui procède du Père, qui avec le Père et le Fils est coadoré et coglorifié, qui a**

parlé par les prophètes; en une seule Église, catholique et apostolique. Nous confessons un seul baptême pour la rémission des péchés; nous attendons la résurrection des morts et la vie du monde à venir. Amen.²⁵

De même, le quatrième concile œcuménique, convoqué par Marcien à Chalcedoine, en 451, nous éclaircit sur le point des débats christologiques, et pose déjà, indirectement, le problème de l'image, dans un propos figurant dans la *Lettre du Pape Léon à Flavien, évêque de Constantinople*:

Voici donc que le Fils de Dieu entre dans ces lieux les plus bas du monde [...] engendré dans un nouvel ordre, par une nouvelle naissance. Un nouvel ordre, parce qu'**invisible** en ce qui est sien, il a été rendu **visible** en ce qui est nôtre; **infini**, il a voulu être **contenu**, subsistant avant tous les temps, **il a commencé d'exister dans le temps.**» «[...] l'enfance du tout-petit est **offerte aux regards** par l'humilité du berceau, la grandeur du Très-Haut est **publiée par la voix des anges**, celui dont Hérode trame criminellement le meurtre est comme **une image** des humbles débuts des humains, mais celui que les mages se réjouissent d'adorer à genoux est le Seigneur de toutes choses.²⁶

25 Les conciles œcuméniques. Les décrets de Nicée à Latran V, tome II-1, op. cit., p. 73.

26 «Car c'est un seul et le même, comme il faut le dire souvent, qui est vrai Fils de Dieu et vrai fils de l'homme, Dieu en ce que *au commencement était le Verbe et le Verbe était avec Dieu et le Verbe était Dieu* [Jn. 1, 1]; homme en ce que *le Verbe s'est fait chair et*

24 Les changements apportés sont soulignés en caractères gras.

Voix et regards, texte et image se retrouvent ainsi sur le même plan et il est évident que ces débats ont mené à la consécration de l'image figurative qui gardait son caractère symbolique complexe, mais ne se limitait plus aux signes symboliques tels que la croix, l'agneau, le poisson ou la vigne. L'ensemble de la création s'ouvrait devant la participation de l'énergie (lumière) et du visage Christique en son sein. D'ailleurs, Régis Debray remarque avec justesse que: «Matrice première des médiations de l'Invisible dans le Visible, l'Incarnation fonde un engendrement à l'infini d'images par des images, jamais tautologiques ou redondantes, mais émulatives et incitatives: la Mère engendre le Christ, "image de Dieu" (expression appliquée en propre à la seconde personne de la Trinité); le Christ engendre l'Église, image du Christ; l'Église engendre les icônes, ces images qui réveillent à leur tour l'image intérieure du Fils de Dieu, chez celui qu'elles illuminent»²⁷.

Néanmoins, il n'y a que le concile Quinisexte *in Trullo* de 692, qui parle directement de l'image artificielle, peinte, et qui confirme ce changement (fondé sur l'Incarnation et sur la double nature du Christ en une seule hypostase, en un seul être réel), par deux canons qui seront repris et développés par le Concile iconophile de Nicée II. Il s'agit du fameux canon

82 qui spécifie qu'«à l'avenir, au lieu de représenter le Christ sous la figure d'un agneau, on lui donnera dans les images la figure humaine»²⁸ (*anastilousthai* (être érigé) qui fait référence à *l'anastasis*, à la résurrection), et du canon 100: «Les images inconvenantes sont prohibées. Quiconque en composera sera déposé.»²⁹ Il découle de ces deux canons (d'ailleurs non approuvés par Rome) que les icônes du Christ étaient communément acceptées depuis longtemps et que l'image de l'agneau ne se justifiait plus doctrinairement à cause de l'Incarnation. D'un autre côté, toute image n'était pas acceptable dans l'église, toute image n'était pas icône, mais il n'est malheureusement pas spécifié ce qu'on entend par «inconvenant». Certain est le fait que seuls les ecclésiastiques (clercs, prêtres, moines, etc.) pouvaient composer de telles images sacrées, puisque la punition parle de «déposition» et n'ajoute pas l'excommunication, punition des laïcs.

Il est significatif que ce concile qui précède la crise iconoclaste d'une trentaine d'années soit le premier à attirer l'attention sur la qualité des images sacrées. Peut-être certaines lois de composition, non écrites, existaient-elles déjà au niveau des communautés ecclésiastiques, sans qu'elles nous soient parvenues. Mais le fait d'interdire les images «inconvenantes»

il a habité parmi nous [Jn. 1, 14]», *Les conciles œcuméniques*, tome II-1, pp. 185-187 (79-80).

²⁷ *Vie et mort de l'image. Une histoire du regard en Occident*, Paris, Gallimard, 1992, p. 110.

²⁸ Charles Joseph Hefele, *Histoire des Conciles, d'après les documents originaux*, trad. de l'allemand et notes critiques par Dom. H. Leclercq, Paris, Letouzey et Ané éditeurs, 1909, t. III, p. 573.

²⁹ *Ibidem*, p. 575.

nous pousse à croire que de telles images existaient déjà, et qu'il y avait eu certaines réactions ou réclamations en ce sens. Tout menait lentement mais sûrement vers le grand débat dogmatique des deux siècles suivants, en favorisant le mûrissement de ce qu'on appellera plus tard une «théologie de l'icône».

d. Iconophiles et iconoclastes

C'est avec l'iconoclasme que la question de l'icône se pose véritablement pour les théologiens orthodoxes. Jusqu'alors elle allait plus ou moins de soi, elle était organiquement liée à la vie culturelle, acceptée par les uns rejetée par d'autres. Comme nous l'avons déjà remarqué, l'iconophilie s'était inscrite naturellement, au cours de la formation du dogme de la foi chrétienne, au sein d'une philosophie naissante, d'une manière (orthodoxe, soutenue par les Saints Pères et les Conciles œcuméniques) de concevoir et d'approcher l'économie du salut humain. Et cela, en dépit du fait que les débuts de l'iconographie chrétienne nous semblent encore voilés aujourd'hui, ou que certains théologiens annoncèrent dès les premiers siècles des incompatibilités entre la nouvelle foi et la présence des images, trop proches encore des idoles tant exécrées.

Ainsi, plusieurs écrits ou édits nous permettent de parler d'un iconoclasme avant la lettre, qui associe la proscription des images à la condamnation du théâtre. Situation qui se nuancera au cours des siècles, puisque le concile Quinisixte *in Trullo* condamne le théâtre mais non plus les images figuratives, puisque Constantin V condamne les images mais non pas le

cirque et le théâtre, et qu'après le schisme l'église catholique, tout en acceptant plus ou moins les deux jusqu'au XVIe siècle, devra interdire les mystères et garder des images dont la valeur était religieuse mais non véritablement sacrée.

Les poussées iconoclastes à caractère individuel des quatre premiers siècles nous font retrouver les mêmes voix qui se prononçaient contre l'art de la scène. Ainsi, dans la bonne tradition judaïque, Clément d'Alexandrie, qui avait âprement critiqué les théâtres et les mœurs des comédiens, contraires aux mœurs chrétiennes, consacra des pages entières à la proscription des images païennes³⁰. C'est l'image figurative, la matière inerte à visage humain, qui est visée, cette matière qui par un truchement esthétique mène les âmes sur la voie de la perdition en leur faisant croire à l'existence de dieux qui ne sont que des fictions idolâtrées d'une manière ridicule³¹. «Quand l'art se fut épanoui, dit-il,

30 Clément d'Alexandrie reprend les interdictions de l'Ancien Testament: «En effet il nous est aussi clairement interdit d'exercer un art qui puisse tromper. "Tu ne feras pas d'image (*pantos homoioma*)" dit le prophète, "de tout ce qui est en haut dans le ciel, de tout ce qui est en bas sur la terre". Allons-nous prendre encore pour des dieux la Déméter de Praxitèle [...] où la matière est revêtue de l'apparence (*skhēna*) de la gloire divine?», *Protreptique*, IV.62.2, *éd. cit.*, p. 125.

31 «Je voudrais [...] proposer maintenant à votre examen les statues des dieux: vous allez trouver, en les passant en revue, que c'est pure niaiserie cette habitude de supplier ainsi des objets insensibles, "œuvres de la main des hommes"», *ibid.*, IV. 46.1, p. 106.

l'erreur se multiplia. Qu'on ait ainsi fait avec les pierres, les morceaux de bois, en un mot avec de la matière, des statues à figure humaine, qui vous permettent de simuler la piété en calomniant la vérité, c'est maintenant bien démontré.» En effet, pour Clément d'Alexandrie c'est l'art qui porte le fardeau de la culpabilité idolâtre et l'esthétique trompe les niais et s'oppose ainsi au noétique, au spirituel. Car une statue n'est réellement que «de la matière morte informée par la main d'un artiste»; alors que «pour nous, au contraire, l'image de la divinité n'est pas une chose sensible faite de matière sensible (*aestéton*), mais une chose spirituelle (*noeton*). Dieu, le seul vrai Dieu, est spirituel, et non sensible»³². À l'image figurative (statue ou image peinte, de laquelle il faut se méfier, car elle pousse au respect et à l'adoration de quelque chose qui se donne pour la vérité³³), il oppose l'image de Dieu qui est en l'homme:

32 *Ibidem*, IV.46.4-47.1, p. 107 et IV.51.6, pp. 113-114. Pour la deuxième citation, il nous semble qu'il y a un petit problème de traduction du grec : le mot « image de Dieu » n'est pas employé ici par Clément, mais seulement le mot *agalma* (ἀγάλμα) qui désigne quelque chose de façonné (*to agalma o theos*); ce terme de *agalmata*, semble renvoyer à la dénaturation du vrai, aux accessoires qui imitent seulement, en détournant l'homme de la vérité ; il a été utilisé par Platon dans la parabole de la caverne. Cf. Max Milner, *L'Envers du visible, Essai sur l'ombre*, Paris, Seuil, 2005, pp. 11-19.

33 «Mais vous, l'art vous trompe et vous fascine d'une autre manière, en vous entraînant sinon à l'amour, du moins au respect, à

Car nous sommes, nous, les porteurs de l'image (*eikona*) de Dieu, dans cette statue (*agalmati*) vivante et animée qu'est l'homme, une image (*eikona*) qui habite avec nous, nous conseille (*symbolon*), nous tient compagnie (*synomilon*), demeure à notre foyer (*synestion*), partage nos sentiments (*sympathé*), les ressent plus que nous (*hyperpathé*); nous sommes l'offrande faite à Dieu, pour le Christ.³⁴

Et ce qui nous semble révélateur pour le cours des débats entre iconoclastes et iconophiles qui allaient suivre quatre siècles plus tard, c'est que le terme: *eikona* est déjà employé positivement alors que *agalmata*, négativement! Ce qui prouve quelque part que ce n'est pas toute image qui est condamnée par Clément d'Alexandrie (d'ailleurs il suffit de se rappeler l'exemple des sceaux chrétiens), mais seulement la copie trop fidèle de la nature, qui ne copie pas la vérité mais se substitue frauduleusement à celle-ci. L'icône, la réplique (en tant qu'image naturelle) est, par contre, tout à fait louable: «ô homme, [...] je reconnaitrai la beauté en toi, quand tu auras gardé **pure** son image (εἰκόνα); j'adorerai (προσκυνήσω) la beauté, quand il s'agira de celle qui est **le véritable archétype** des belles choses»³⁵. Et,

l'adoration (προσκυβεῖν) des statues et des peintures (*graphas*). La peinture est ressemblante? [autre traduction: car il en va de même pour la peinture.] Qu'on en loue l'art, mais qu'il ne trompe pas l'homme en se donnant pour la vérité.» *ibidem*, IV.57.5, pp. 121-122.

34 *Ibidem*, IV.59. 2, p. 123.

35 *Ibidem*, IV.49. 2, p. 111.

cette fois-ci, il ne s'agit pas exclusivement de l'image intérieure, comme nous l'avons vu et nous le repréciserons dans le cas de St Augustin, mais aussi du *visage humain* qui assure le reflet de l'état intérieur du chrétien. La beauté³⁶ est vue ainsi dans *Le Pédagogue* «une libre fleur de la santé. Celle-ci agit à l'intérieur du corps, et celle-là, s'épanouissant à l'extérieur du corps se manifeste dans son éclat par un bon teint», et plus que cela: «c'est là ce qui fait la parure de cette statue harmonieuse et belle qui est l'image du Logos»³⁷. Il n'est pas difficile à comprendre que de l'image naturelle intérieure et extérieure de l'homme, comprise comme *eikon* divine, il n'y a qu'un pas à l'image artificielle, à l'*icône byzantine*, reflet d'un état intérieur de l'homme qui a atteint la ressemblance divine, participant ainsi à sa sainteté. Et si nous pensons qu'au moment des persécutions de Septime Sévère, en 202, quand Clément fuit l'Alexandrie pour la Cappadoce après avoir écrit tous ses ouvrages, des peintures comme celles de Doura devaient déjà se répandre parmi les communautés chrétiennes, l'ambiguïté du statut de l'image non-païenne et qui avait cette fois-ci un support réel, vrai, à

36 Pour des détails sur la théologie de la beauté et surtout l'ambiguïté de la beauté voir Paul Evdokimov, *L'art de l'icône, Théologie de la beauté*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1970, pp. 11-44.

37 Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, Livre III, «Exposé succinct du meilleur genre de vie» chap. XI, 64,3, trad. Claude Mondésert et Chantal Matray, Paris, Éd. du Cerf, 1970, pp. 131-132.

l'opposé des idoles condamnées, apparaît dans toute son évidence.

Certains s'en méfient pourtant toujours, comme le démontre le concile d'Elvire, tenu en Espagne, vers l'an 300; ce même concile, qui avait interdit aux chrétiens d'exercer le métier de pantomimes à côté de leur foi, stipule dans son canon 36 nommé *Ne picture in ecclesia fiant*, que: «*Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colibatur et adoratur in parietibus depingatur*»³⁸. Cette méfiance est pourtant interprétée de manière très différente par les spécialistes. S'agit-il d'une interdiction *de facto* des images peintes à l'intérieur de l'église, comme cela semblerait à une première approche? Oui, c'est indéniable. Mais quelle est la cause de cette interdiction? Est-ce parce que les images figuratives n'étaient pas acceptables pour les chrétiens d'Espagne³⁹? On en doute fort, puisque les preuves archéologiques d'art chrétien des trois premiers siècles en la Péninsule Ibérique ne manquent pas⁴⁰. Est-ce que l'interdiction visait seulement les peintures murales, qui faisaient corps

38 Hefele, *op. cit.*, t. I, p. 240. La traduction donnée par Ouspensky est la suivante: «Il nous a plu que les peintures ne doivent pas être dans l'église et que ce qui est vénéré et adoré ne soit pas peint sur les murs», *op. cit.*, p. 43.

39 Cf. Charles Diehl, *Manuel d'Art byzantin*, Paris, Auguste Picard, 1926, p. 360, qui traduit «afin que l'objet de notre adoration ne figure pas sur les murailles»; même chose pour Louis Bréhier, *L'art chrétien. Son développement iconographique des origines à nos jours*, Paris, H. Laurens éditeur, 1928, p. 61.

40 Cf. H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, 2^e éd., Paris, V. Lecoffre, 1906.

avec l'édifice et non celles figurant sur les vases sacrés, etc., comme l'interprète Ouspensky? Fort probable, mais cela ne résout pas la question de la cause. Est-ce parce que, comme l'explique De Rossi⁴¹, cité par Hefele, les chrétiens – habitués à peindre leurs lieux de culte souterrains – une fois sortis à la surface, durent arrêter de peindre les murs de leurs édifices «pour ne pas provoquer les railleries et les persécutions des païens»? Cela ne tient pas debout après les découvertes de Doura, où chrétiens, Juifs, et adorateurs de Baal et de Mithra peignaient tous leurs lieux de culte et cohabitaient sans problèmes. La question attend donc sa réponse. Il nous reste la certitude que des lieux de culte chrétiens peints à l'intérieur existaient en Espagne avant les persécutions de Dioclétien, mais que ces peintures n'étaient plus acceptables pour une certaine raison (doctrinaire, politique?⁴²).

Ainsi, l'image divine retombe dans l'enclave qui sépare le visible et le spirituel. Pourtant, les discussions autour du dogme de l'Incarnation annoncent la réouverture

du débat. Sévère d'Antioche, patriarche monophysite, disait ainsi au début du VI^e siècle à propos de Dieu qui s'est fait homme et du massacre des Innocents par Hérode que: «d'une part, il prend sur lui, en vue de l'Économie, **l'imperfection du petit enfant** et que d'autre part, il fait participer les petits enfants à **la perfection qui est la sienne** et qu'il leur donne la perfection des martyrs, lorsqu'ils témoignent pour lui, comme Dieu [...]»⁴³, et il ajoute dans une autre homélie consacrée à la louange de la Vierge: «cet enfant *c'était le Dieu fort, l'ange du grand conseil* (en citant Isaïe IX, 6 selon Lucien), comme celui qui **fait connaître** en lui-même et **figure, en tant que Verbe** de la vie, le Père qui est l'intelligence au-dessus de tout»⁴⁴.

Ici la connaissance de Dieu ne passe pas par l'image vue, mais par la figuration du Père par l'intermédiaire du Verbe. Attitude tout à fait assumée par les iconoclastes, car la parole prononcée et écrite prend sur elle le rôle de l'image et rend ainsi l'image tout à fait inutile et même très dangereuse, à cause du support matériel qu'elle implique. Les croyants devront

41 Giovanni Battista de Rossi, *La Roma sotterranea cristiana*, Roma, 1864, t.I, p. 97.

42 Une explication hypothétique que nous proposerions serait que, vu les antécédents des persécutions qui menaient à la profanation et à la destruction systématique des lieux de culte et vu le contexte politique et religieux instable, dans le sens où plusieurs vagues de persécution étaient encore à prévoir, peindre les images des saints (*quod colibatur*) et de Jésus Christ (*quod adoratur*) dans l'église, revenait à les

exposer aux outrages et au blasphème des persécuteurs, blasphème insoutenable dans l'esprit du martyr, qui régnait parmi les chrétiens du début du IV^e siècle. Serait-ce ainsi une mesure de précaution? Cette possible réponse, vient, il est clair, d'un iconophile...

43 *Homélies des Cathédrales* (Homélie VIII), in F. Graffin, *Patrologia orientalis*, tomus tricesimus octavus, Turnhout, Brepols, 1976-7, p. 331.

44 *Ibidem*, pp. 403-405 (original et traduction).

par conséquent se contenter de l'image mentale «spirituelle», que les Écritures peuvent leur fournir, puisque Augustin lui-même disait:

Voilà donc que l'âme se souvient d'elle-même, se comprend et s'aime: si nous voyons cela, nous voyons une trinité qui certes n'est pas encore Dieu, mais déjà image de Dieu. **Ce n'est pas du dehors** que **la mémoire** a reçu ce qu'elle doit retenir; **ni au-dehors** que **l'intelligence** a trouvé ce qu'elle doit regarder, comme fait l'œil du corps; et ces deux principes, la volonté ne les unit pas du dehors, comme elle unit la forme du corps extérieur à la forme qui la reproduit dans le regard de celui qui voit.⁴⁵

Et cela, en soulignant, bien sûr, le côté négatif de l'image sensible et l'impossibilité fondamentale de ce que la trinité extérieure⁴⁶ puisse être à l'image de Dieu: «Voilà pourquoi cette trinité n'est

pas image de Dieu: car elle a son origine dans la créature la plus imparfaite, la créature corporelle, à laquelle l'âme est supérieure, et elle se produit dans l'âme par l'intermédiaire du sens corporel.»⁴⁷ Ce n'est ainsi que par la trinité intérieure de l'âme que l'homme peut joindre son Créateur⁴⁸. Cette attitude augustinienne synthétise, avec deux siècles d'avance, celle des iconoclastes et des partisans du symbole non-figuratif, qui excluait toute trace de corporel humain dans la voie de la connaissance spirituelle.

Pourtant, la contrepartie iconophile s'est avérée être beaucoup plus moderne, en reconnaissant que le corps et l'âme allaient ensemble et que sans le corps il n'y avait point d'âme qui puisse contempler Dieu et viser à sa ressemblance.

C'est dans cette tradition que s'inscrivent plus ou moins les discussions pour et contre les images avant la crise

45 Augustin, *De Trinitate*, XIV, VIII.11, éd. cit., p. 375. Dans la dernière partie de la phrase Augustin fait référence à la formation de **la vision intérieure**, et de la mémoire de cette forme.

46 Définition de la double trinité extérieure: «Ainsi donc, ce que le corps étendu est au sens, l'image du corps présente à la mémoire est au regard de l'âme; – et ce que la vision sensible est à la forme corporelle imprimée dans le sens, la vision de la pensée l'est à l'image corporelle fixée dans la mémoire et imprimée dans le regard de l'âme; enfin ce que l'attention de la volonté est à l'union de l'objet perçu et de la vision (de façon à faire de ces trois éléments une sorte d'unité – bien que ces éléments soient de nature diverse), cette même attention de la

volonté l'est à l'union de l'image corporelle présente à la mémoire et de la vision de la pensée (c'est-à-dire de la forme que prend le regard de l'âme en se repliant sur la mémoire): de façon à faire, là encore, de ces trois éléments, une sorte d'unité; mais cette fois ces trois éléments ne sont pas de nature diverse, mais relèvent d'une seule et même substance, car ce tout est intérieur, ce tout n'est qu'une seule âme.», *De Trinitate*, II (*Les images*), XI. Conclusion de IV.7, éd. cit., p. 181.

47 *Ibidem*, XI, V.8., p. 185.

48 «C'est donc encore par trois mots, croyons-nous, qu'il nous faut donner quelque idée de la trinité de l'âme: mémoire, intelligence, volonté.», Augustin, *De Trinitate*, XIV, VI.8; éd. cit., p. 367.

iconoclaste. Car bien que le pape Grégoire le Grand ait répondu par sa fameuse *Lettre* à Serenus de Marseille pour l'inviter à respecter l'utilisation correcte des images⁴⁹, ses arguments étaient issus de la même pensée augustinienne qui stipulait que «à raison de notre condition d'êtres charnels, les réalités visibles nous sont d'un maniement plus facile et en quelque sorte plus familier que ne le sont les réalités intelligibles»⁵⁰. Et si Augustin associait le corporel et donc le visuel à la «faiblesse» (*infirmi-tatem*⁵¹), Grégoire transférait, lui aussi, l'utilité des images dans le champ compensatoire d'une infirmité intellectuelle et spirituelle des fidèles: l'analphabétisme ou le manque d'initiation. Et cela car la vue reste, parmi les autres sens, «le plus parfait et le plus voisin, encore que d'un tout autre ordre, de la vision intellectuelle», bien que l'éveil de l'âme se fasse par les «livres» et non par les images⁵².

Pourtant, le VI^e siècle voit arriver une vague de piété populaire apportée par l'apparition à Constantinople des icônes *acheiropoiétoi*, qui répond historiquement

au besoin de contrebalancer la très forte poussée iconophobe qui apparaît dans le culte judaïque avec l'entrée de l'islam sur la scène religieuse et politique des frontières de l'empire. Culturellement et religieusement, c'est une confirmation du penchant chrétien vers la beauté capable de transcender l'humain et la preuve d'une généralisation organique de la vénération des icônes. D'un autre côté, cette piété, qui s'apparentait souvent au fétichisme, accordant à l'image des pouvoirs miraculeux assez ambigus (puisque, de l'extérieur, il est toujours difficile de savoir si le croyant s'adresse au saint par l'intermédiaire de l'image ou à l'image même dans le cadre de laquelle il place le saint), avait de quoi faire peur aux esprits plus conservateurs qui y voyaient un retour dangereux à l'idolâtrie païenne, une déviation grave de la lettre biblique et doctrinaire⁵³.

49 Serenus faisait détruire toutes les images religieuses dans sa ville.

50 Augustin, *De Trinitate*, XI, I.1, éd. cit., p. 161.

51 «Il faut nous accommoder de cette infirmité: en conséquence si nous nous efforçons de discerner de façon plus accessible les réalités intérieures et spirituelles et d'y pénétrer plus aisément, c'est aux réalités corporelles et extérieures qu'il nous faut emprunter des analogies.», *ibidem*, p. 162.

52 Augustin, *op. cit.*, XI, I.1, p. 163, puis XIV, VII.9, p. 369.

53 Nous ne pouvons être d'accord avec les affirmations de Charles Diehl quand il parle d'un «état d'âme obscur, une sourde hostilité qui, surtout en Orient, persistait contre les images. Tandis que la Grèce, toujours éprise de beauté plastique acceptait volontiers dans l'art chrétien la représentation de la figure humaine.» Nous avons affaire à des clichés culturels que les découvertes archéologiques des synagogues peintes et du baptistère de Doura démolissent. Et s'il est vrai que «c'est en Syrie, plus que partout ailleurs que se manifestèrent les passions iconoclastes» et qu'au VI^e-VII^e siècles «l'Antioche était le théâtre d'une véritable émeute dirigée contre le culte des images», c'est plutôt à cause du très grand nombre d'images qui y existaient depuis le II^e siècle chez les juifs

Voilà, en quelques lignes, le contexte qui remet à l'ordre du jour le rapport icône-idole, sans compter les nombreux débats théologiques déjà passés en revue, qui avaient remué les esprits fervents jusqu'au VIII^e siècle. La première période iconoclaste débute sous le règne de Léon III (717-741) et déclenchera une crise théologique de plus en plus aiguë qui battra son plein sous Constantin V (741-775), nommé le Copronyme, qui était comme ses adversaires iconophiles, un habile théologien et empereur de surcroît.

Le porte-parole des iconophiles et le premier à donner un contour à la doctrine orthodoxe concernant les icônes a été justement un Syrien, nommé Mansour par ses adversaires. Il s'agit de St. Jean Damascène, théologien très proche de ce christianisme populaire qui existait dans la partie Orientale de l'empire. Par ses *Traité à la défense des saintes icônes*, il arrive à expliquer l'erreur des iconoclastes qui s'en tenaient aveuglement à l'interdiction stipulée par l'Ancien Testament et à établir clairement la différence entre l'*icône* et l'*idole*. Nous nous y arrêterons quelques instants.

e. Défense des icônes

Comme d'ailleurs tous ceux qui ont lutté pour défendre les icônes et leur orthodoxie dans le cadre du culte chrétien,

Jean Damascène commence par une confession de la foi conforme au dogme établi par les conciles œcuméniques (un seul Dieu, une seule nature en trois hypostases et le Christ en deux natures et une hypostase), et par une distinction entre le bien et le mal avec la précision que le mal n'est qu'une distorsion du bien, «un accident, en pensée, en parole ou action allant contre Dieu»⁵⁴ ce qui suppose, à juste titre, que ce mal peut être corrigé, et qui légitime l'entreprise de la défense de la *vérité* et de la *tradition* inconditionnellement invoquées. Et c'est à la correction de ce mal que Jean Damascène procède. En premier lieu, il éloigne tout soupçon d'idolâtrie ou de faute quant au rapport des iconophiles à Dieu, en affirmant que c'est une erreur de faire l'icône du Dieu invisible et que «si nous tenions les icônes pour des dieux et leur rendions un culte, nous serions des impies», pour préciser ce que les icônes figurent: «l'image du Dieu qui s'est incarné, s'est montré dans la chair sur la terre, s'est mêlé aux hommes dans son ineffable bonté et a assumé de la chair la nature, la densité, la forme et les couleurs»⁵⁵. L'Incarnation sera à partir de ce moment-là, l'argument fort de la contre-attaque iconophile. Car, comme le note Jean-Claude Schmitt, «l'Incarnation

aussi bien que chez les chrétiens, qui étaient vénérées, peut-être non sans dérapages (à cause du manque d'une doctrine bien établie) et que l'apparition de l'islam (622) remettait complètement en question, en revisitant l'Ancien Testament. Voir Ch. Diehl, *Manuel d'Art byzantin*, op. cit., p. 361.

54 Conformément à l'enseignement de l'Église.

St. Jean Damascène, *La foi orthodoxe suivie de La défense des Icônes*, trad. introd. et notes E. Ponsoy, Saint-Denys, Publication de l'Institut orthodoxe français de théologie de Paris, Éditions Cahiers Saint-Irénée, 1966, p. 218.

55 *Ibidem*, p. 219.

n'est pas seulement dans l'art chrétien, un objet de figuration: parce qu'en est le principe, elle fait réellement irruption dans l'image»⁵⁶. Ainsi, non seulement l'homme ne peut-il pas faire abstraction de son corps, mais il doit reconnaître la part de «sanctification» à laquelle le corps a droit à travers la re-connaissance de Dieu. L'icône étant une preuve du corporel assumé par le divin, elle est de même un emblème de cette sanctification qui se fait à la gloire de Dieu, puisque à l'image de Dieu.

Avant de se lancer dans la véritable décortication du concept et de la réalité de l'icône, Jean Damascène fait l'inventaire de toutes les occurrences des interdits bibliques, afin de mieux mettre en valeur la nouveauté radicale des évangiles et de l'enseignement christique, en cherchant «l'esprit caché sous la lettre». Cette confrontation le mène à distinguer deux états du croyant devant le vrai Dieu: «l'état d'enfance» qui correspond à l'âge judaïque se trouvant encore sous la lettre stricte de la Loi, du «pédagogue», et l'état de «l'enfance dépassée», de la prise de conscience, de la révélation de la «Loi-pédagogue» par l'Image et le Verbe, c'est-à-dire par le Christ lui-même. Jean Damascène fonde ainsi le droit à l'existence de l'icône précisément sur l'interdiction proclamée par l'ancien Testament, dans une suite logique de la révélation de l'invisible par le visible (le Dieu incarné): «tant que Dieu est invisible, n'en fais pas d'icône, mais dès lors que

tu vois l'incorporel devenu homme, fais l'image de la forme humaine, lorsque l'invisible devient visible dans la chair, peins la ressemblance de l'invisible»⁵⁷. L'Incarnation devient même une exhortation à la figuration, à ce partage de type apostolique dont nous avons parlé à propos de Paul et de ses Epîtres aux Corinthiens:

Dessine alors sur ton panneau et propose à la contemplation celui qui a accepté d'être vu, exprime son indicible condescendance, sa naissance de la Vierge, le baptême dans le Jourdain, la transfiguration au Thabor, la Passion qui donne l'impassibilité [sic!], les miracles, les manifestations de sa nature et de son opération divines accomplies par l'opération de la chair, le tombeau salutaire du Sauveur, l'Ascension au ciel; illustre alors tout cela en paroles et par la peinture, dans les livres et sur le panneau de bois.⁵⁸

Du fondement du droit à l'image, la pensée damascénienne passe à la légitimité des habitudes chrétiennes qui entourent ces icônes et les vénèrent de la même manière que l'Évangile, vu l'équivalence des présences, bonnes comme mauvaises, mises en lumière pour la gloire divine dans les récits du Nouveau Testament aussi bien que dans les images qui leurs correspondent⁵⁹. Ainsi peu à

⁵⁶ *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1992, p. 277.

⁵⁷ Jean Damascène, *op. cit.*, p. 223.

⁵⁸ *Idem*.

⁵⁹ Car dans l'Évangile, dit Jean Damascène, «les mots: Dieu, ange et hommes[...] satan et démons [...], tout le bien et tout

peu s'esquisse une pluralité de rôles que ces images accomplissent en fonction de celui qui les regarde et les honore. Une condition s'impose toutefois: c'est que les images soient «*authentiques*» [ce qui correspondrait à la tradition achéiropoiète et à la vérité historique], «*rigoureuses*» [qui renvoie au rejet des images «inconvenantes» stipulé par le canon 100 du concile Quinisexte *in Trullo*], «et à la gloire de Dieu et des saints» [dont elles glorifient par conséquent le prototype].

En termes iconophiles, le rôle positif des icônes se traduit ainsi: elles «poussent au zèle pour la vertu, à la haine du mal et au salut de l'âme» (rôle d'**exemple**, de **modèle** dans la conduite chrétienne); elles sont à «vénérer comme images, mémoriaux, illustrations, livres des illettrés et souvenirs» (rôle **anamnésique**, rôle d'**enseignement**, d'**éclaircissement** de la parole, rôle de **memento** permanent);

le mauvais, tout y est dans la lettre. Mais, pareillement, puisque tout ce qui y est dit est vrai et que son objectif est la gloire de Dieu et notre salut, la gloire aussi des saints, qu'il a glorifiés, et la honte du diable et des démons, nous l'embrassons, nous le baisons, nous l'enveloppons d'affection avec les yeux, les lèvres et le cœur» «de même en est-il dans l'affaire des images; [...] il faut les **adorer**, les embrasser, les chérir des yeux, des lèvres et du cœur, parce que c'est la ressemblance de Dieu qui s'est incarné [...]», *éd. cit.*, p. 224. Le terme «**adorer**» a provoqué beaucoup de malentendus au cours de la crise iconoclaste et Damascène sera corrigé par ses successeurs, le terme étant réservé au prototype seul, et l'icône n'étant sujette qu'à la **vénération**.

l'icône est «un trophée, une démonstration, une inscription sur la pierre pour rappeler la victoire de ceux qui se sont illustrés et vaillamment conduits, et la honte des vaincus jetés à terre» (rôle de **glorification**, de **preuve** historique pour la postérité, elle a un rôle dans la **transmission** des faits édificateurs); elle est «saisie par l'esprit pour guider dans la connaissance, la manifestation et la démonstration de ce qui est voilé»⁶⁰ (rôle de **guide**, d'**appui** pour ceux qui veulent connaître et comprendre les choses spirituelles).

De plus, Jean Damascène ne se résume pas à parler de l'utilité de ces icônes pour les chrétiens qui réitérent, par leur double participation (visuelle et auditive), la présence du Christ parmi eux, l'état «bienheureux» donné aux disciples⁶¹,

60 Cf. Jean Damascène, *op. cit.*, pp. 224-227.

61 Jean Damascène reprend à son tour le fameux passage de Matthieu 13, 16, dont nous avons vu l'éclaircissement «énigmatique» par Paul, rediscuté par Augustin. Et il déduit en effet, que «les apôtres ont vu corporellement le Christ, ses souffrances et miracles, et ont entendu ses paroles; nous désirons, nous aussi, voir et entendre pour être bienheureux. Ils l'ont vu face à face puisqu'il était présent corporellement; nous aussi **puisque'il n'est pas présent corporellement**, nous écoutons ses paroles à travers des livres, nous en sommes sanctifiés et bienheureux et nous adorons, vénérant **ces livres qui nous font entendre ses paroles**. Il en est de même pour **l'icône peinte**; nous **contemplons ses traits corporels** autant qu'il est en nous, nous **saisissons en esprit** la gloire de sa divinité», *op. cit.*, pp. 225-226, c'est nous qui soulignons.

mais il établit aussi pour la première fois une typologie de l'image, sans pourtant différencier clairement l'*image naturelle* de l'*image artificielle*, l'image mentale de l'objet façonné par l'homme, l'imagination de la figuration, comme le fera Nicéphore le Patriarche un demi-siècle plus tard. Les catégories établies par Jean Damascène sont un peu mélangées, par manque de critères fermes dans la catégorisation. Ainsi, faut-il distinguer entre plusieurs types d'images, d'après le Saint:

1. l'image naturelle⁶²: il s'agit évidemment du Fils icône naturelle du Père, le Fils qui montre en lui le Père, sans changer la nature divine qui les unit;

2. l'image-idée⁶³: les projections, les images virtuelles des créations à venir, en d'autres mots, la matrice première de toute chose visible;

3. l'icône par imitation: l'homme fait à l'*image de Dieu*;

4. l'image mentale: chez l'homme; image créée par la parole, par le verbe de l'Écriture⁶⁴, image des choses invisibles

qui, pour être saisies par l'esprit, deviennent visibles par «analogie» avec les choses visibles. Ces images demandent un regard «noétique» (terme que Damascène emprunte à Grégoire de Nazianze dans ce contexte), c'est-à-dire un regard qui sache déceler le symbole, l'au-delà de la réalité donnée, car «nous voyons aussi des images, dans les choses créées, qui nous indiquent énigmatiquement les manifestations divines»;

5. l'image prophétique: anticipatoire, qui relie l'Ancien au Nouveau Testament (par exemple l'image du buisson ardent comme symbole anticipatoire de la conception virginale de la Vierge);

6. l'image memento: l'image qui guide les chrétiens par l'exemple qu'elle expose, elle a deux «aspects», deux signifiants: a) une «parole écrite dans un livre (la lettre est une "icône" de la parole)»; b) une «contemplation sensible». Damascène inclut dans cette catégorie les images symboles comme l'urne, ou la verge d'Aaron, aussi bien que les images que nous avons appelées «pseudo-portraits», icônes des saints et martyrs, exemples de vertu chrétienne⁶⁵.

62 Le naturel est présent en premier puisqu'il s'agit ici d'une même nature du prototype et de son image: «En chaque chose le naturel doit être en premier, ensuite seulement la convention (*thésis*) et l'imitation (*mimésis*)», *ibidem*, p. 227.

63 Damascène est un peu confus en parlant de ce type d'image qu'il nomme «la pensée en Dieu des choses à être par lui», mais qui pourrait correspondre, dans une perspective platonicienne, à l'*idée* dont l'homme ne voit que les ombres sur les murs de la caverne.

64 «Un quatrième genre d'icône est celui de l'Écriture, remplie de figures de formes des

choses invisibles et incorporelles, signifiées corporellement pour une intellection supra-consciente de Dieu et des anges, parce que nous ne pouvons contempler l'incorporel sans des figures, analogiques, comme le dit l'expert des choses divines, Denys l'Aréopagite.», *ibidem*, p. 228.

65 «Nous aussi nous peignons les icônes de ceux qui ont excellé en vertu pour nous les rappeler, les imiter et par amour pour eux.», *ibidem*, p. 229.

Il est bien sûr significatif que Jean Damascène ne parle pas de l'image des démons comme d'«icônes», ce sont des images, comme les statues des idoles, à rejeter. À travers les icônes du Christ et des saints, par contre, les hommes entrent en une relation spécifique avec Dieu et ses élus. Ces relations dépendent des différentes manières dont on exprime son adoration⁶⁶:

1. par *le culte*, et le rapport avec Dieu peut être celui de la servitude (relation du type maître-esclave dominée par la peur des châtements); un rapport «filial» (de l'amour et de l'émerveillement); ou un rapport «mercenaire», de l'attente des bienfaits (accompagnée par la prière ou supplication), les trois s'accompagnant de la reconnaissance, de la repentance et de la confession, exprimées différemment en fonction des attitudes adoptées⁶⁷;

2. par *la prosternation* devant les outils choisis en vue de l'accomplissement du plan divin du salut (le mont Sinäi, la crèche de Bethléem, le Golgotha, la croix etc.), qui font donc partie de la création, ont un caractère historique, et sont des «**réceptacles de l'énergie divine**»⁶⁸; –

66 Voici la définition qu'il donne de *l'adoration*: «L'adoration (la prosternation) est signe de subjection, c'est-à-dire de soumission et d'humilité; il y en a divers genres», *ibidem*, p. 231.

67 Afin de rendre ces rapports plus clairs nous n'avons pas respecté l'ordre adopté par Jean Damascène, voir *op. cit.*, pp. 231-233.

68 Voici la liste des «choses créées, dont Dieu s'est servi pour notre salut» donnée par Jean Damascène: «Nazareth, la Grotte,

syntagme et idée essentielle, car c'est ce qui va légitimer dans la pensée iconophile orthodoxe la vénération des reliques en même temps que celle des icônes;

3. par *la piété* devant les choses consacrées à Dieu, les objets sacrés (chandelières, encensoirs, etc.), dont font partie les livres et surtout les Saints Évangiles;

4. par *la vénération* des icônes prophétiques, images de l'Ancien Testament qui anticipaient la Nouvelle Loi;

5. par *l'amour* devant nos semblables, faits à l'image de Dieu;

6. par *l'honneur* rendu aux supérieurs («ceux qui ont autorité et gouvernement»);

7. par *la révérence* devant les maîtres et les bienfaiteurs.

Pourtant, pour ne pas tomber dans l'idolâtrie de la création il précise que Dieu est «le seul adorable par nature», les autres, les saints, étant adorables «par la chair», en tant que «serviteurs» et «glorifiés» de Dieu.

À travers son plaidoyer pour les saintes icônes, St. Jean Damascène synthétise l'ensemble de l'édifice doctrinaire de l'Église du VIIe siècle qui se rapportait à *l'oikonomia* (l'économie de l'image). L'image apparaît d'ores et déjà comme élément central du plan divin, fait sur lequel Nicéphore le Patriarche et Théodore du Stoudion mettront un accent particulier.

les clous, l'éponge, la sainte et salutaire lance, le manteau, la tunique, le linceul, les bandelettes, le saint tombeau, Sion la montagne sainte, et aussi le Mont des Oliviers, la piscine de brebis, le jardin béni de Gethsémani», *ibidem*, pp. 233-234.

Mais n'anticipons pas. Jean Damascène fut condamné et anathématisé par le concile iconoclaste de Hiéria en 753, présidé par Constantin V, concile dont il ne nous reste plus beaucoup de traces, sauf l'*oros* et une partie des anathèmes, puisque la victoire des iconophiles mena à la destruction intégrale des écrits hérétiques: «Anathème à Mansour qui a un nom de mauvais présage, et qui professe des sentiments mahométans! Anathème à Mansour qui a trahi le Christ! Anathème à l'ennemi de l'empire, au docteur de l'impiété, au vénérateur des images!»⁶⁹ Les points essentiels de l'attaque portée contre les images transparaissent néanmoins dans les discours dialogués de Nicéphore et de Théodore du Stoudion, qui répondent point par point aux condamnations iconophobes.

Au début, le Concile de Hiéria⁷⁰ avait interdit les images mais non le culte de la Vierge et des Saints, puisque les 338 évêques signataires voulaient s'inscrire dans la lignée des autres conciles œcuméniques et puisque c'était dans un esprit qu'ils disaient «orthodoxe» qu'ils

rompaient totalement avec la tradition iconophile, qui avait mené au sein du peuple à des pratiques idolâtres devenues souvent inacceptables. Le patriarche Germain fut nommé «le faux et l'adorateur du bois»⁷¹, remplacé par le patriarche Constantin et le concile décréta:

Nous appuyant donc sur la sainte Écriture et sur les Pères, nous déclarons unanimement, au nom de la sainte Trinité, que nous condamnons, rejetons et éloignons de toutes nos forces, de l'église chrétienne, toute image, de quelque manière qu'elle soit, faite avec l'artifice coupable de la peinture. Quiconque à l'avenir osera faire une pareille image, ou la vénérer ou la placer dans une église ou dans une maison particulière, ou même posséder en cachette une de ces images, devra, s'il est évêque, prêtre ou diacre, être déposé et s'il est moine ou laïque être anathématisé.⁷²

Pourtant c'est Constantin V qui finit par imposer sa doctrine en dépit des canons promulgués par les évêques iconoclastes. Il niait totalement les intercessions, et par là tout pouvoir des saints et de la Vierge, qui seraient ainsi devenus

69 In Hefele, *op. cit.*, tome III, 2^e partie, pp. 703-704. Jean Damascène était surnommé Mansour.

70 «Ce concile devait entreprendre une enquête écrite sur la trompeuse influence des images, qui rabaisent l'esprit des hommes de la vénération due à Dieu, à la honteuse et matérielle vénération des créatures, et faire connaître, sous l'inspiration de Dieu, son sentiment sur cette question. Notre saint synode s'est donc réuni [...]» fragment de l'*oros* du Concile de Hiéria, *ibidem*, p. 698.

71 *Ibidem*, p. 703.

72 *Ibidem*, p. 701; voir aussi Charles Diehl, *Manuel d'Art byzantin, op. cit.*, p. 363 qui cite dans une autre traduction: «Au nom de la Sainte Trinité, essentielle et suprasubstantielle, nous tous, unanimes et revêtus de la dignité sacerdotale, nous décrétons que dans les églises des chrétiens toute image matérielle et toute peinture doit être enlevée comme une chose odieuse et abominable.»

«inutiles» pour les croyants. Cela a mené à plusieurs confusions qui ont permis aux iconodoules⁷³ de justifier sans problèmes leurs points de vue orthodoxes. Car, comme le remarque Alfred Lombard:

La théologie impériale ébranlait la base même de l'argumentation des évêques du concile. L'assemblée de 753 avait maintenu le culte des saints et leurs intercessions. Si elle interdisait qu'on fit d'eux des images, ce n'était pas qu'ils fussent indignes d'adoration et sans pouvoir auprès de Dieu; c'était au contraire parce que ces saints avaient part à la vie divine, et qu'en les représentant par une image matérielle et grossière on insultait à leur magnificence. Quant aux tendances nestorienne de l'empereur, elles ruinaient proprement le dogme officiel des évêques iconoclastes. C'étaient eux qui accusaient les iconodoules de nestorianiser en isolant dans une image la nature humaine du Christ. En refusant à la Vierge le titre de Théotokos, Constantin aurait désarmé les théologiens du concile et retourné contre eux le grief d'hérésie.⁷⁴

Les arguments de ces évêques reposaient sur le dogme christologique de l'Incarnation énoncé en 381 à Constantinople, en 451 au concile de Chalcédoine et formulé en 681 au concile de Cons-

tantinople. Ils reconnaissaient la Trinité, la préexistence, l'Incarnation du Dieu Logos en Marie Sainte et Vierge, et mettaient un lourd accent surtout sur l'union ineffable, immuable et incompréhensible des deux natures, des deux volontés et des deux opérations, réelles et parfaites, mais non distinctes, inséparables, mais inconfuses, en une seule hypostase. Cette union des deux natures inséparables leur permettait d'argumenter l'impossibilité de recourir à une image artificielle pour le Christ, puisque celle-ci séparerait les deux natures et deviendrait, par cela même, blasphématoire.

Le fait est que les images étaient devenues chez certains un véritable fétichisme, ce qui autorisait Constantin à reprocher aux adorateurs d'icônes leur paganisme⁷⁵. Néanmoins, nous ne pourrions être d'accord avec des commentateurs qui parlent de Constantin comme d'un empereur qui visait à élever la religion et à la rendre plus spirituelle pour le peuple «paganisé», comme ceux d'Alfred Lombard, puisque à côté des préoccupations théologiques, les intérêts politiques jouaient un rôle tout aussi important. Ce n'est pas sans raison que les exégètes orthodoxes modernes qui se sont penchés sur les écrits des Pères iconophiles, ont pu voir dans le mouvement iconoclaste une réaction plus conservatrice que révolutionnaire, paradoxalement plus romaine qu'orientale. Une des raisons données par le théologien roumain Ioan

73 Autre nom pour les iconophiles, ceux qui faisaient preuve de «doulie», d'adoration envers les icônes.

74 Alfred Lombard, *Constantin V, empereur des Romains (740-775)*, avec une préface de Charles Diehl, Paris, Félix Alcan éditeur, 1902, pp. 121-122.

75 À propos des excès d'idolâtrie de certains moines, voir Théodore du Stoudion, Migne P. G. 99, *Lettre au spathaire Jean*, col. 961-963.



Fig. 1: Folio 23v, miniature correspondant au Psaume 25 du Psautier de Chludov; en bas, le concile du palais de Blachernes (815), présidé par Léon V l'Arménien, représente le «parti des méchants» dont parle le psalmiste.

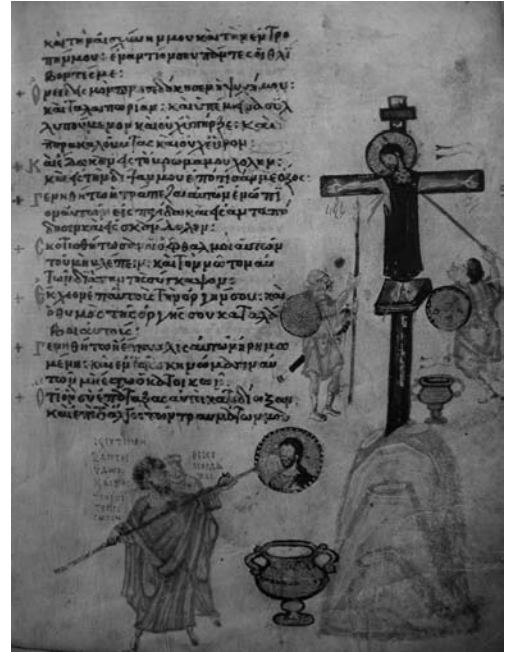


Fig. 2: Folio 67, miniature pour le Psaume 68; les iconoclastes sont associés à ceux qui donnent du vinaigre au Christ crucifié, conformément à la prophétie de David.

(Musée national de Moscou, GR.129, IXe siècle, manuscrit apporté du mont Athos au XIXe s, pages 190 x 160 cm, parchemin, reprod. in Vera D. Likhachova, *Byzantine Miniature. Masterpieces of Byzantine miniature of IXth – XVth Centuries in Soviet Collections*, Moscou, Iskustvo Art Publishers, 1977, pl. 2 et 3).

Îcă jr. en est «la tendance “rétro-constantinienne” de remplacer partout l’image du Christ par le signe de la croix» qui trahissait «une lutte entre image et signe-symbole, respectivement entre *présence* et *représentation*». Car, argumente-il:

À la différence du signe ou du symbole, l’image est l’endroit du *surgissement* ou de l’*apparition* (de l’épiphanie) d’une présence personnelle. Et si le symbole peut être manipulé en faveur d’une autre

présence, l’image, quant à elle, reste son propre symbole, sa propre présence et représentation – non manipulable. Là où se trouve Dieu ou le Christ lui-même, l’empereur ne peut plus le représenter.⁷⁶

⁷⁶ Dans son «Étude introductive» aux *Traitées contre les iconomaques* de Théodore du Stoudion (*Isus Hristos prototip al icoanei sale, Tratatetele contra iconomahilor*), trad. Ioan I. Îcă jr., Alba Iulia, Éd. Deisis, Sfânta



Fig. 3: Fragments de mosaïques ornant des tombeaux chrétiens, au Ve siècle, dans les environs de Carthage, qui peuvent nous donner un aperçu du genre d'images qui pouvaient décorer les églises quelques siècles plus tard, pendant la période iconoclaste (Musée du Bardo, Tunis).

Preuve en sont les images mêmes, qui, après la destruction des icônes, furent destinées non plus à la gloire de Dieu, mais à la gloire terrestre, aux victoires militaires de l'empereur et de son armée. Les églises furent remplies d'images de la création qui ne renvoyaient à aucune transfiguration possible, au point où «on lui reprochait d'avoir fait de l'église *un verger et une volière*»⁷⁷.

Dans le même esprit, l'hippodrome et les théâtres avaient connu un léger regain d'intérêt de la part de la maison impériale. Le cocher préféré de Constantin avait remplacé les personnages des Conciles œcuméniques, et les peintures qui figuraient des arbres, des oiseaux,

des scènes de courses de chevaux, chasses, spectacles et jeux de l'hippodrome, étaient gardées et embellies avec soin⁷⁸. Ce n'est pas un hasard si au plus haut point de la période de crise (les années 756-757), la scène des persécutions contre les iconophiles était justement celle de l'hippodrome. Un tel exemple nous est donné par le cas du patriarche Constantin, choisi en grande pompe par l'empereur en 753, puis exilé pour ne pas avoir voulu condamner les moines, ramené à Constantinople en 766, qui subit un long martyre décrit par Alfred Lombard d'après les chroniques de Théophane le Confesseur et de Nicéphore le Patriarche en ces termes:

78 Voir Nicéphore le Patriarche, *Breviarum, Nicéphori Archiepiscopi Constantinopolitani Opuscula Historica*, Leipzig, éd. de Boor, 1880; et Théophane le Confesseur, *Chronographia*, Leipzig, Édition de Boor, 1883-1885.

Mănăstire Ioan Botezătorul, 1994, p. 18, passage traduit du roumain par nous.

77 Cf. Charles Diehl, *op. cit.*, pp. 365-367.

Les soldats l'avaient maltraité tellement qu'il ne pouvait plus marcher. On le transporta sur une litière à Sainte-Sophie. Là il fut déposé sur le seuil et en présence du patriarche Nicéas et de tout le peuple, un secrétaire impérial lui fit lecture des griefs qu'on avait relevés contre lui; et après chaque article il le frappait au visage avec le papier. Ensuite, on le mena sur l'ambon, on le fit tenir debout; et Nicéas, prenant le papier des mains du secrétaire, dépouilla Constantin de son manteau et prononça contre lui l'anathème en l'appelant *Scotiopsis*. Puis, l'ancien patriarche dut sortir de l'église à reculons. Le lendemain on le produisit aux jeux du cirque; on lui rasa le visage et les cheveux, on le revêtit d'une tunique courte et sans manches et on le plaça sur un âne bête à l'envers, le visage tourné du côté de la queue de l'animal qu'il dut tenir dans ses mains. Son neveu Constantin, auquel on avait coupé le nez, conduisait l'âne. En cet équipage il parcourut l'hippodrome, conquis, injurié, couvert de boue et de poussière par le peuple des factions. Ensuite, on l'amena vers la borne d'arrêt; on jeta le malheureux à bas de son âne et on le foula aux pieds. [Il fut décapité peu de temps après et] sa tête resta exposée pendant trois jours, dans le Milium, suspendue par les oreilles.⁷⁹

Il faut croire cependant que ce genre d'expositions publiques spectaculaires et féroces étaient fréquentes pour les Byzantins dans le cas de condamnations

sérieuses, puisque encore au XIV^e siècle, après la solution de la crise hésychaste, à la sanctification du représentant de ce courant, Grégoire Palamas, avait fait pendant la profanation du cadavre de son ennemi humaniste, Nikephor Gregoras, dans les rues de Constantinople⁸⁰. Quoi qu'il en soit, le contexte politique (les nombreuses campagnes militaires menées contre les Bulgares, contre les Arabes), religieux (avec les poussées iconoclastes d'origine musulmane et juive qui avaient atteint la plus grande partie des territoires orientaux byzantins) et financier (la puissance de l'Église régulière) fait qu'il est difficile d'avoir un aperçu clair des véritables mobiles iconoclastes. D'autant plus que, si nous prêtons l'oreille aux anecdotes du temps, nous remarquons que ce que les orthodoxes appellent encore «la peur de Dieu» était très présente dans la vie de tous les jours et à tous les niveaux de la société. Ainsi, l'histoire qui raconte qu'à la fin de sa vie Constantin V, endurant d'horribles souffrances physiques au retour d'une campagne, demanda à ses prêtres de chanter des hymnes à la Vierge qu'il avait tant outragée pendant son règne, ne doit pas nous surprendre. Il n'y avait rien de pire que la punition divine. Et c'est dans cette lignée que nous devons comprendre l'affirmation de l'orthodoxie (par essence non idolâtre) et le besoin de croire à leur orthodoxie (à leur combat dans le droit chemin et pour la bonne cause) des deux camps impliqués dans le débat autour de l'icône.

⁷⁹ *Op. cit.*, pp. 148-149.

⁸⁰ Voir Stelian Brezeanu, *Une histoire de Byzance*, Bucarest, Meronia, 2005, p. 285.

f. Icône et/ou idole?

En effet, les iconoclastes comme les iconodoules se positionnaient du côté «non idolâtre», bien qu'ils s'accusassent les uns les autres d'idolâtrie. Voilà pourquoi l'opposition foncière entre icône et idole a occupé une place à part dans les écrits des Saints Pères iconophiles. Nous avons vu la position très nette de Jean Damascène qui énumère et rejette catégoriquement les pratiques idolâtres vis-à-vis du Dieu invisible, incirconscribable et irreprésentable dans sa nature divine. «Je n'adore pas la créature à la place du Créateur, disait-il, mais j'adore le Créateur fait créature, réduit à la créature sans abaissement ni amoindrissement pour glorifier ma propre nature et me faire participer pleinement à la nature divine.»⁸¹

Les iconoclastes rejetaient donc l'icône en tant qu'idole, principalement à cause de sa *matérialité* et de la *circonscription* qu'elle infligeait à la personne divine figurée, or les iconodoules l'acceptaient, eux, en insistant sur son caractère «formel», sur la figure, l'empreinte visible qu'elle reproduisait. Nicéphore le Patriarche accentuait d'ailleurs dans ses *Antirrhétiques* ou *Discours contre les Iconoclastes* le fait qu'entre l'icône et son prototype il y avait aussi bien différence que similitude, une différence de nature, de substance, et une identité d'hypostase, d'aspect, de forme, de traits visibles. Ce qui n'est pas le cas de l'idole, présence matérielle et donc trompeuse d'un prototype inexistant, d'un être inventé,

imaginaire⁸². Jean Damascène avait donné la définition suivante de l'icône (qu'elle soit artificielle ou naturelle):

L'icône donc, est ressemblance, modèle, représentation montrant par elle-même celui dont elle est l'icône. L'icône, par ailleurs, n'est pas le prototype même, c'est-à-dire celui qui est représenté. Autre est l'icône, autre le sujet; l'on trouve toujours une différence sur un point ou sur un autre; elle ne serait sinon autre chose que celui-ci. Ainsi [...] un fils tout en étant l'image naturelle du père, en diffère sur quelque point. Il est fils non père.⁸³

Sur cette base, Nicéphore continuait la discussion, centrant son discours autour

82 En complément, voici une très bonne définition de l'image-idole donnée par Marc Faessler dans son article «L'image entre l'idole et l'icône, essai de réinterprétation de la critique calvinienne des images», in *Nicée II, 787-1987, Douze siècles d'images religieuses*, Paris, Cerf, 1987, pp. 421-433: «L'image se moule sur une modalité idolâtrique, lorsqu'elle est ce qui se connaît du seul fait qu'on la voit. Le propre de l'idole est une capture du regard, un s'exposer à lui pour l'attirer, le combler, le retenir, dans la manifestation en tant que telle. En ce sens l'idole dépend du regard qu'elle satisfait, qu'elle façonne en suffisance, dont elle sature la visée. [...] L'idole est une arrestation du regard. Une garde à vue. L'abolition de tout dépassement dans le visible, éprouvé comme absolu point de chute du voir. Le regard ne brûle plus l'étape du spectacle, il fait halte dans le spectacle.», pp. 428-429. Voir aussi Jean-Luc Marion, *L'idole et la distance*, Paris, LGF-Livre de poche, 1991.

81 Jean Damascène, *op. cit.*, p. 221.

83 Jean Damascène, *op. cit.*, pp. 226-227.

de la relation entre *l'image artificielle* et son prototype, qui est «le principe et le modèle subsistant sous la forme visible que l'on figure d'après lui, et [qui] est la cause d'où dérive la **ressemblance**», afin d'en donner une deuxième définition, en précisant cependant qu'il s'agit bien de l'icône non naturelle: «L'icône est une **réplique** de l'archétype, en elle se trouve imprimée la totalité de la forme visible de ce dont elle est l'empreinte, et cela grâce à la ressemblance, et n'étant distincte de son modèle que par la seule différence d'essence qu'elle doit à sa matière [...] l'image artificielle est une imitation de l'archétype, une copie...»⁸⁴

Ainsi l'idole s'y oppose complètement, puisque ce n'est rien d'autre que «le façonnage de choses qui n'ont pas la moindre existence réelle ni le moindre fondement essentiel, telles ces formes sensibles que la sottise des Hellènes a forgées, Tritons, Centaures et tous ces fantômes sans être». Voilà pourquoi, continue-t-il, «l'icône et l'idole diffèrent tout à fait l'une de l'autre, tant et si bien que ceux qui ne font pas la différence entre elles méritent de porter le nom d'idolâtres»⁸⁵.

84 Nicéphore le Patriarche, *Discours contre les Iconoclastes*, éd. cit., p. 109; Marie-José Mondzain utilise ici le mot «archétype» à la place de ce que les théologiens désignent comme «prototype».

85 *Ibidem*, p. 110. Ces «fantômes sans être» ont fini par inclure souvent la catégorie des diables et démons, comme le montrent les commentaires d'Evdokimov: «Par contre, la redoutable laideur aux confins

Seulement, cette distinction de fondement, qui ne porte que sur la réalité ou la fiction du prototype imité, supposerait que toutes les images des choses et êtres existants sont des icônes dignes d'honneur. Or ceci n'est pas le cas, et Nicéphore s'empresse d'ajouter que les icônes «du mal doivent être rejetées à l'égal des idoles, surtout des idoles auxquelles certains anciens, plongés dans le mal et l'athéisme, vouaient un culte impie, ignorants qu'ils étaient du Dieu de l'univers et de la cause première»⁸⁶. Le fait qu'il nomme icône (*eikon*) même les idoles païennes, images figuratives d'éléments de la création, adorées à la place du Créateur (images que même Clément d'Alexandrie ne nommait pas *eikon* mais *agalmata*), rend son raisonnement sinon un peu confus, du moins insuffisant. Quoiqu'il spécifie que le côté négatif résiderait dans l'attachement désordonné qu'éprouvent ceux qui sont «esclaves de leurs désirs sensibles et de la matière», ce n'est que Théodore du Stoudion, son contemporain, qui viendra compléter son raisonnement de la manière suivante:

Il en ressort bien que Dieu est adoré en esprit et en vérité – que ce soit en image,

du démoniaque est une éclipse du contenu, apparence purement formelle, cadavérique, ou forme monstrueuse car mensongère et parasitaire, imposture dont le masque cache le contenu, perversion ontologique, non coïncidence, dissemblance, dissolution, enfer et néant à la limite: la forme vide, absolument adéquate au contenu absolument inexistant et donc la disparition des deux.», *op. cit.*, p. 20.

86 *Idem*.

que ce soit dans l'Évangile, par la Croix ou par tout autre moyen consacré. C'est en dépassant [leur] matière que l'esprit s'éveille à Dieu: ce n'est pas vers elle qu'il pourrait s'élever [ce n'est pas à elle qu'il reste], car il ne place pas sa confiance en elle [comme le fait la folie des idolâtres], mais c'est par elle qu'il monte vers le prototype, et c'est bien là la foi des orthodoxes.⁸⁷

Ainsi, l'idole est aussi ce qui emprisonne, ce qui tient l'esprit et l'affectivité enchaînés à la matière et ne leur permet pas de la dépasser vers la cause première dont parlait Nicéphore. C'est ici que l'on peut saisir la frontière très fine, bien que radicale, entre icône et idole, dont les iconoclastes avaient pressenti le danger: tout est une question de *rapport*. Car, comme le commente Ioan Ică jr.: «L'estompement de la différence symbolico-analogique entre l'image sacrée et la réalité divine imaginée, l'accent unilatéral mis sur leur identité mystico-magique, marque la transformation de l'image religieuse d'un symbole de la présence divine en idole.»⁸⁸ Et si nous avons présent à la mémoire le fait que même la pensée de

Jean Damascène, qui parlait des éléments concrets du plan divin (le bois de la croix, les vêtements du Christ, le tombeau, etc.) comme de «réceptacles de l'énergie divine», s'inscrivait dans une tradition néoplatonicienne⁸⁹, il est difficile de ne pas douter du fait que les esprits plus simples ne prissent l'énergie divine émanée par le prototype à travers l'icône, comme venant de l'image elle-même.

Mais les iconophiles n'en étaient pas dupes et c'est pourquoi ils devaient à tout prix formuler un dogme, tracer un chemin bien visible qui ne puisse permettre aucune déviation des croyants. Les règles profondes et inébranlables de l'art byzantin venaient de faire surface.

g. Nicée II

Le concile œcuménique de Nicée II fut convoqué par Irène, régente de Constantin VI, en 786, mais interrompu par l'arrivée des soldats iconoclastes, fidèles à l'empereur militaire Constantin V, ce qui fit reporter le concile à l'année suivante. C'est le concile œcuménique le plus connu de l'histoire de l'Église chrétienne, car il

87 Saint Théodore du Stoudion, *L'Image incarnée. Trois controverses contre les adversaires des saintes images*, précédé de Athanase Jevtitch, *Défense et illustration des saintes icônes*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1999, pp. 61-62. Entre les crochets, nous complétons le texte français par des éléments importants, présents dans la traduction roumaine déjà citée.

88 *Op. cit.*, pp. 5-6, traduit du roumain par nous.

89 «Bien qu'ils considérassent la matière comme un état inférieur de l'existence, les néoplatoniciens ont été les premiers à formuler une conception relationnelle quant aux images religieuses, en tant que symboles matériels de prototypes intelligibles, à même d'élever l'esprit humain vers eux et nécessaires tant que cet esprit reste prisonnier de la matière.», Ioan Ică jr., *op. cit.*, p. 9; voir aussi John Meyendorff, *Christ in the Eastern Christian Thought*, Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1974, p. 175 et suiv.

pose les fondements du culte divin par les icônes et légitime la présence de l'art religieux, légitimation sans laquelle le monde chrétien n'aurait jamais connu le merveilleux épanouissement artistique dont nous sommes aujourd'hui encore les témoins.

Un premier problème important, tiré au clair par les évêques participants, est celui des objets de culte, reconnus en tant qu'«objets d'art», mais surtout en tant que signes de la présence permanente du Christ parmi tous ceux qui «croient en son nom»:

Or des hommes inattentifs à ce don, enorgueillis par l'ennemi qui nous trompe, se sont écartés de la droite raison et en s'opposant à la tradition de l'Église catholique ils se sont complètement fourvoyés dans l'intelligence de la vérité. C'est qu'ils ont osé décrier la beauté digne de Dieu **des objets d'art** offerts pour son culte [...]; à leur sujet le Seigneur s'écrie par la bouche du prophète: *des pasteurs, nombreux, ont saccagé ma vigne, ils ont avili mon lot* [Jr. 12, 10].⁹⁰

Les décisions adoptées sont très claires quant à la place des images et aux usages qui les accompagnent:

⁹⁰ *Les conciles œcuméniques*, éd. cit., p. 299 (133) et la présentation de l'état de faits continue: «À la suite d'hommes impies, confiants dans leur propre sens, ils s'en sont pris à la sainte Église du Christ notre Dieu, son Épouse, et "ils n'ont pas fait de différence entre le sacré et le profane" [Ez. 22, 26] appelant ainsi l'image du seigneur et de ses saints du même nom que les statues des idoles sataniques.», p. 301 (134).

Comme pour la représentation [*figuram*] de la précieuse et vivifiante croix, qu'on place les vénérables et saintes images [*hagias eikonas; sanctas imagines*], mosaïques ou œuvres faites de tout autre matière convenable, dans les saintes églises de Dieu, sur les objets ou vêtements sacrés, les murs et des tableaux, dans les maisons et les chemins; l'image de notre Seigneur, Dieu et Sauveur Jésus-Christ, celle de notre Dame immaculée, la sainte Mère de Dieu, celle des anges, dignes de notre respect, celle de tous les saints et justes.

En effet, plus on les voit, grâce à leur représentation par l'image [*per imaginalem formationem, eikonikés antatuposeos*], plus en contemplant leurs images on est amené à se rappeler et à aimer les modèles originaux et à leur donner salutations et respectueuse vénération; non pas l'adoration véritable propre à notre foi, qui convient à la nature divine seule, mais comme on le fait pour la représentation de la glorieuse et vivifiante croix, pour les saints évangiles et tous les autres objets sacrés; et on fera en leur honneur des encensements et l'apport de lumières, selon la pieuse coutume des Anciens. Car «l'honneur rendu à l'image s'en va au modèle original» [Basile le Grand, *Du saint-Esprit*] et celui qui vénère l'image, vénère en elle la personne de celui qu'elle représente.⁹¹

Ainsi les icônes se trouvent-elles cano-
niquement sur le même plan que la croix et les Évangiles, et demandent le même type de vénération qui diffère de l'«adoration

⁹¹ *Ibid.*, p. 305 (136).

véritable», se dirigeant vers Dieu seul. Et cela grâce à leur rôle actif, émulateur, si bien décrit par Jean Damascène⁹². Par conséquent, tous ceux qui ne confessaient pas la circonscription (*perigraphton*) du Christ selon l'humanité, qui n'admettaient pas les exégèses (*exegeseis* en grec, *historias* en traduction latine) de l'Évangile faites par les images peintes, qui n'honoraient pas les images et les reliques, étaient anathématisés⁹³.

Pourtant, le concile iconoclaste de Hiéria sera rétabli par Léon V et son deuxième concile de 815, lors du début de la deuxième période iconoclaste et de la déposition de Nicéphore, Patriarche de

Constantinople de 806 à 815. C'est en exil que Nicéphore et Théodore du Stoudion rédigeront leurs discours contre les adversaires des icônes, en renforçant les bases philosophiques et anthropologiques de la théorie de l'image. Trois éléments majeurs retiendront notre l'attention dans les écrits de ces deux Saints Pères, sans que nous puissions aucunement prétendre en faire une analyse exhaustive.

Un premier aspect concerne *la nature circonscrite* de Jésus Christ, établie par les conciles antérieurs de Constantinople I (381), d'Ephèse (431) et de Chalcedoine (451) déjà cités. Nicéphore le Patriarche y insiste et, en définissant les termes d'inscription et de circonscription, précise qu'«il y a circonscription quand il y a périmètre et détermination d'un objet qui est englobé et défini, ou encore quand il y a limitation de ce qui a commencement et mouvement, ou bien encore quand il y a compréhension de ce qui est pensé et connu. Ce qui n'est entouré d'aucune de ces façons, est incirconscriptible». Il s'en suit que la nature divine est seule illimitée, éternelle et donc incirconscriptible, que le Christ est circonscrit dans son humanité, et que l'image ne circonscrit pas le divin, mais *inscrit* seulement le côté visuel du circonscrit et manifeste la présence de l'incirconscrit⁹⁴. L'image ne se résume

92 Sur l'analyse de la visée des images et de l'équivalence icône-parole évangélique, voir Christoph von Schönborn, *L'icône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le 1^{er} et le 2^{ème} Concile de Nicée (325-787)*, (Paradosis XXIV), Fribourg, Éd. de l'Université de Fribourg, 1976.

93 Voir les anathèmes concernant les saintes images, *Les conciles œcuméniques, op. cit.*, pp. 307-309 (137-138). A propos du **culte des reliques**, le canon VII ajoutait: «Ainsi à l'hérésie impie des accusateurs des chrétiens ont succédé d'autres impiétés: tout comme ils ont enlevé des églises la vue des vénérables images, ils ont abandonné d'autres coutumes, qu'il faut reprendre et remettre en vigueur, selon la législation écrite ou non-écrite. Dans toutes les vénérables églises consacrées sans les saintes reliques, nous décidons que soient déposées des reliques, avec la prière habituelle. Et si à l'avenir, on découvrirait qu'un évêque consacre une église sans reliques, qu'il soit déposé, comme transgressant les traditions ecclésiastiques», p. 323 (145).

94 Nicéphore distingue deux types d'inscription: la forme visible dans «les caractères des lettres» ordonnées en séries et «la forme visible et imprimée dans les répliques faites à l'imitation d'un modèle», voir *op. cit.*, 356B et 357A, pp. 167-168.

pas ainsi à la nature humaine du Christ (produisant un clivage inacceptable entre les deux natures unies dans l'hypostase christique) mais, par l'inscription du trait, entre *en relation* avec le Père auquel ces traits renvoient, puisque ces traits font partie de l'image naturelle du Père («Qui me voit, voit le Père.»)⁹⁵. L'icône artificielle, à travers ce contour, ce *péripgraphé*, rend possible comme dans le cas de l'image naturelle, la *ressemblance* au prototype.

Théodore du Stoudion venait confirmer les dits de Nicéphore en affirmant que:

Toute image se rapporte à l'archétype, mais l'image naturelle entretient avec lui un rapport naturel, alors que celle qui est œuvre de l'art n'a qu'un rapport artificiel. La première reproduit sans changement la substance et l'apparence de l'archétype dont elle est empreinte. C'est ainsi que le Christ est l'image de son Père selon la Divinité, et l'image de sa mère selon l'humanité. En revanche l'image [artificielle] ressemble à son archétype par l'aspect, cependant qu'elle en diffère par sa substance; il en est ainsi du Christ et de l'image du Christ. Le Christ peut donc avoir une image faite à sa ressemblance par l'art.⁹⁶

95 Les traits dont il est question ici sont la trace visible de l'inscription et ne se rapportent qu'aux aspects externes, et non effectivement au corps. La circonscription iconique est ainsi une circonscription qui ne communique qu'avec la forme visible du modèle inscrit et avec son contour, voir aussi *ibid.*, 241C., p. 84.

96 *L'image incarnée, Trois controverses contre les adversaires des saintes images*, éd. cit., 417A-B, p. 102.

Cette théorisation de l'image qui ne circonscrit son modèle que visuellement par le trait graphique, par l'inscription du *contour* de la personne, est très importante, puisque c'est à elle que se rapporteront toutes les autres manières d'imiter ou de circonscrire une «personne», et surtout les imitations tridimensionnelles⁹⁷. Et ce n'est pas un hasard si dès le Ve siècle, à propos de la nature du Christ, Cyrille d'Alexandrie insistait sur le fait qu'il n'y a eu ni «transformation», ni «changement» de Dieu en homme, mais que «le Verbe, s'étant uni selon l'hypostase [ou selon la personne] une chair animée d'une âme raisonnable, est devenu homme d'une manière indicible et incompréhensible et a reçu le titre de Fils d'homme, non

97 Il existe de nombreuses manières de circonscrire, dit Théodore du Stoudion: «la conception, la qualité et la quantité, la position, les lieux, les temps et les figures, les corps – et tout ce qu'on ne peut pas dire de Dieu, car Dieu n'est soumis à aucune d'elles. Mais le Christ devenu homme demeure en elles: l'Inconcevable a été conçu dans le sein d'une vierge, le Non-mesurable est devenu tri-dimensionnel, Celui qu'on ne peut qualifier a reçu la qualité d'une forme, Celui qui n'a pas de position se lève, s'assoit et se couche, Celui qui échappe à l'espace est posé dans une crèche, Lui qui est plus haut que le temps a atteint l'âge de douze ans, l'Infigurable s'est montré dans la figure d'un homme, l'Incorporel a pris corps: *Prenez et mangez, ceci est mon corps* a-t-il dit à ses disciples. Le Même est donc circonscrit et incirconscriptible, d'une part selon la Divinité et d'autre part selon l'humanité – quoi qu'en disent iconoclastes et impies.», *ibid.*, p. 91.

par simple vouloir ou bon plaisir, ni non plus parce qu'il en aurait pris seulement le personnage»⁹⁸. Ainsi, la dualité de la nature christique ne devait pas être comprise comme celle d'un acteur qui revêt son personnage, ni comme une transformation magique, mais comme un mystère de l'invisible devenant visible et dont l'icône artificielle rendra le trait dans toute son ouverture vers la matrice invisible.

Un deuxième aspect essentiel qui dérive du premier et dont se sont occupés les deux théologiens est la situation de l'icône dans son *contexte eschatologique* et *anthropologique* adéquat. L'icône n'est pas une concession faite à la faiblesse humaine, mais une partie essentielle du plan divin, de l'économie du salut. L'image fait partie de la nature humaine même et de son mode d'existence dans le monde créé.

N'oublions pas que c'est l'image même de l'Hypostase de Dieu le Père que nous portons en nous; mais ce que nous représentons par des couleurs matérielles, c'est l'image de sa forme humaine. S'il avait suffi en effet d'une vision en esprit, il aurait pu venir en nous de cette même manière, et s'il n'était pas venu dans la chair nous aurions alors été trompés par l'illusion de ses actions et de ses souffrances indéniablement humaines. Poursuivons donc: chair, il

a souffert dans la chair. De même, il a mangé et il a bu, et fait tout ce que peut faire un homme, sauf le péché.⁹⁹

L'image définit l'homme et c'est en assumant une image, un contour visuel et corporel que la deuxième personne de la Trinité s'est circonscrite d'après la nature humaine prise sur lui. Mais cette image du Fils est aussi celle qui permet à l'être humain de la dépasser, d'accéder à la transfiguration. Car la contemplation de la lumière iconique comme «prémisse de la déification»¹⁰⁰ se justifie théologiquement par l'attente de la deuxième venue du Christ. L'icône devient ainsi une anticipation de la vision finale, du «face à face» véritable, dont parlait Paul.

C'est d'ailleurs ce qui pousse Nicéphore à affirmer que «ce n'est pas le Christ, mais c'est l'univers tout entier qui disparaît s'il n'y a plus ni circonscriptibilité ni image»¹⁰¹ et Théodore du Stoudion d'ajouter en conclusion de son troisième *Antirrétique* que «si ce que nous voyons en esprit en son absence, nous ne le voyons pas de nos yeux en peinture, alors c'est que nous perdons aussi la vision spirituelle»¹⁰².

Le troisième aspect qui nous intéresse se rapporte au *nom* qui unit l'icône à son modèle. C'est la question de la ressemblance et de l'identité que Théodore du Stoudion traite ainsi:

99 Théodore du Stoudion, *op. cit.*, 336D, p. 57.

100 Paul Evdokimov, *op. cit.*, p. 159.

101 Nicéphore le Patriarche, *op. cit.*, 244D, p. 86.

102 Théodore du Stoudion, *op. cit.*, 436A, p. 111.

98 Seconde lettre de Cyrille à Nestorius (à propos de l'incarnation de Jésus et de sa double nature), consignée par le concile d'Ephèse, in *Les Conciles œcuméniques*, éd. cit., p. 107 (41).

Toute image n'est-elle pas un sceau, une empreinte portant en elle la réalité de ce dont elle porte le nom? [Car nous] appelons aussi Croix ce qui en porte la figure [l'empreinte], car c'est la Croix – et pourtant il n'y a pas deux Croix. [Nous] appelons Christ l'image du Christ [parce qu'elle aussi est le Christ]– et pourtant il n'y a pas [on ne dit pas qu'il y a] deux Christs; car il n'est pas permis de séparer l'un de l'autre [par homonymie] lorsque nous leur donnons ce nom qui est ce qu'ils ont en commun – et non pas la nature [mais il est permis de les séparer par nature]. C'est ainsi que le divin Basile pouvait remarquer que l'image de l'empereur porte le nom de l'«empereur» – et qu'il n'y a pourtant pas deux empereurs. [Car] la puissance n'est pas divisée et la gloire n'est pas partagée. [Et] il est naturel que l'honneur décerné à l'image se reporte sur le prototype et réciproquement.¹⁰³

La ressemblance peut ainsi prendre le nom de son modèle. Pourtant l'icône figurant le Christ est véritablement le «Christ», sans être réellement le Christ. L'homonymie implique dans le cas de l'icône l'absence du modèle et une différence radicale de nature. Car «par nature, autre est le Christ, autre l'image du Christ – même s'il y a une identité par communauté d'appellation»¹⁰⁴. À cela s'ajoute l'idée d'*appartenance* qui établit clairement une hiérarchie (pour ce qui est de la nature, et de la relation cause-effet) entre l'icône et son prototype, fait

qui renforce la frontière séparant l'icône de l'idole. Ainsi pouvons-nous appeler l'icône «du Christ», mais non inversement: la ressemblance ne va que dans un sens, comme l'accentue à son tour Nicéphore, puisqu'il est absurde d'affirmer que «l'archétype ressemblera à l'icône»¹⁰⁵.

L'imitation se fait donc dans le même sens, pour toujours, jusqu'à la fin du temps. C'est ce qui autorise d'ailleurs Marie-José Mondzain à parler du double langage de l'icône qui est «à la fois pensée abstraite, douée d'une vertu spirituelle sans égal, et manipulation troublante de la matière». Car, continue-t-elle, «l'hagiographie byzantine pullule d'exemples et de récits prodigieux qui nous racontent le pouvoir thaumaturgique et irrésistible des imitations et des imitateurs»¹⁰⁶. Or, ce qu'elle ne dit pas, et que les Pères ont toujours pris soin de préciser, c'est qu'il ne s'agit jamais de n'importe quels imitateurs. Mais justement de ceux qui vivent dans l'esprit de Dieu, dans la grâce, ceux par qui la Présence Verbale et Imaginaire peut être réitérée. Car dans la vision philocalique, «l'art des arts» n'est pas en premier lieu

103 *Ibid.*, 337 C-D, p. 58.

104 *Ibid.*, 341B-C, p. 60.

105 Nicéphore se joue des iconoclastes (qu'il appelle «histrions fardés») qui disaient que «si ne sont pas assurés l'animation, le mouvement spontané, bref, tous les caractères du modèle, il ne peut y avoir d'icône» et se demande «comme si, par exemple, en parlant d'un homme, on ne disait plus que son icône lui ressemble, mais qu'il ressemble à son icône.», *Premier Antirrhétique*, 229A, *éd. cit.*, p. 75.

106 Marie-José Mondzain, *Image, icône, économie*, *op. cit.*, p. 222.

l'iconographie, mais l'ascèse, la prière et la sainteté. Avant d'être peintes sur bois, les icônes du Christ sont peintes par les Saints sur leur propre existence¹⁰⁷. Ce n'est pas pour rien que le canon VII du concile de Constantinople IV interdisait à ceux qui ont été anathématisés de peindre des saintes images ou d'enseigner la sagesse divine car:

Il est sans doute bon et hautement profitable de peindre de vénérables et saintes images, et aussi d'enseigner à son prochain les disciplines de la sagesse divine et humaine: mais il n'est pas bon, ni du tout profitable que l'une de ces tâches soit accomplie par des gens indignes.¹⁰⁸

Le statut de l'artiste, du peintre d'icônes, évoluera pourtant de manière différente dans les deux parties du monde chrétien, suivant les conceptions et les théories de l'image, en Occident et en Orient, comme nous aurons l'occasion de le voir. Certain est le fait que le concile œcuménique de Constantinople IV (869-870) réitérait finalement les décrets du dernier concile iconophile et affirmait pour toujours le statut sacré de l'icône dans l'église orthodoxe:

Nous décrétons que l'image sacrée de notre Seigneur Jésus Christ, libérateur et sauveur de tous les hommes, doit être **vénérée avec les mêmes honneurs que le livre des saints évangiles**. En effet,

de même que, grâce aux paroles qui se composent des syllabes contenues dans le livre, nous parvenons tous au salut, de même, grâce à **l'action** que ces images exercent par leurs couleurs, tous, **les savants aussi bien que les ignorants**, tirent un utile parti de ce qu'ils ont sous les yeux. En effet, ce qui est dit dans les syllabes, l'expression qui emploie les couleurs **le proclame et le rehausse**; il convient, conformément à la raison et à la plus antique tradition, à cause de l'honneur – parce qu'il renvoie aux modèles eux-mêmes – qu'indirectement les images soient honorées, et vénérées comme le livre sacré des saints évangiles et la figure de la précieuse croix.

Donc, si quelqu'un ne vénère pas l'image du Christ Sauveur, il n'en verra pas non plus la forme, quand il viendra dans la gloire de son Père pour être glorifié et glorifier ses saints [Th. 1, 10]: qu'il soit tenu à l'écart de sa communion et de sa gloire. Il en sera de même pour qui ne vénère pas l'image de Marie sa Mère immaculée et Mère de Dieu. Nous peignons en outre les images des saints anges, comme la divine Écriture les représente par des mots; nous honorons et vénérons aussi les images des apôtres dignes de tant de louanges, des prophètes, des martyrs, des hommes consacrés, et de tous les saints. Que ceux qui ne se conduisent pas ainsi soient anathèmes au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.¹⁰⁹

Ceci, et ce n'est pas peu, pourrait résumer la position orthodoxe quant aux

107 Cf. *Filocalia românească (La philocalie roumaine)*, I, trad. en roumain par Pr. Dumitru Stăniloiaie, Sibiu, 1947, pp. 379-380.

108 *Les conciles œcuméniques*, éd. cit., p. 379 (172).

109 *Ibidem*, p. 371 (168).

fondements de l'icône, à la fin du premier millénaire. C'est sur cette base que l'icône continuera sa voie dans le christianisme oriental, alors que l'Occident chrétien s'éloignera de plus en plus du tronc doctrinaire commun pour trouver un chemin qui lui sera propre, mais non dépourvu de retours vers l'ancienne Byzance¹¹⁰.

110 Voir l'excellent recueil d'études: *Nicée II 787-1987, Douze siècles d'images religieuses*, éd. par F. Bæspflug et N. Lossky, *Actes du Colloque International Nicée II, tenu au Collège de France, Paris, les 2,3,4 octobre 1986*, Paris, Cerf, 1987.